



UNEB - DCHT XXIII - GRUPO DE PESQUISA CERCADO DE SABERES

UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HUMANAS E SUAS TECNOLOGIAS (DCHT) –
CAMPUS XXIII – SEABRA
CURSO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL – JORNALISMO EM MULTIMEIOS

REITOR

José Bites de Carvalho

DIRETORA DO DCHT

Renata Nascimento

COORDENADOR DO CURSO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL E EDITORA

Gislene Moreira

CONSELHO EDITORIAL

Renata Maria de Souza Nascimento, Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Márcia Guena, Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Gislene Moreira Gomes, Universidade do Estado da Bahia

Linda Rubim, Universidade Federal da Bahia (UFBA)

João José Santana Borges

Maria do Carmo Carvalho, Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Paulo César Souza Garcia, Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Thiago Prado, Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

FOTO DE CAPA

Diosvaldo Filho

ASSISTENTE EDITORIAL

Diosvaldo Filho

APOIO

Departamento de Ciências Humanas e suas Tecnologias (DCHT) – Seabra

Núcleo de Pesquisa e Extensão (NUPE) – UNEB – DCHT XXIII

Garimpus-Revista de Linguagens, Educação e Cultura na Chapada Diamantina / Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Ciências Humanas e suas Tecnologias XXIII – v.1, (mai/2018-nov./2018)

Anual

1. Comunicação social – Chapada Diamantina. 2. Cultura – Chapada Diamantina. 2018
-

SUMÁRIO

**PESSOAS, SANTOS E FÉ: CELEBRANDO SÃO SEBASTIÃO NO JIRO DO REIS DO
MULUNGU DE BONINAL.....5**

Maria Eunice Rosa Jesus

MARIA DUSÁ: UMA NARRATIVA DAS LAVRAS DIAMANTINA..... 22

Fernando da Silva Monteiro

MÍDIA E INCÊNDIOS FLORESTAIS NA CHAPADA DIAMANTINA42

Gislene Moreira Gomes, Diosvaldo Pereira Novais Filho

**O JOGO IDEOLÓGICO E SEUS REFLEXOS NOS DISCURSOS DE MORADORES
DE SEABRA SOBRE A MARCHA COLUNA PRESTES..... 65**

Jucimar de Souza Oliveira

PESSOAS, SANTOS E FÉ: CELEBRANDO SÃO SEBASTIÃO NO JIRO¹ DO REIS DO MULUNGU DE BONINAL

Maria Eunice Rosa²

eunicerosa2@gmail.com

RESUMO:

O interesse em estudar a religiosidade popular na comunidade negra rural do Mulungu e as práticas de sociabilidade desenvolvidas pelas mulheres para a manutenção e afirmação das suas festividades se explica por esse tema se constituir em um campo rico para a compreensão dos diferentes lugares de saber e de produção de identidades. O principal objetivo é compreender em que medida as redes de sociabilidade construídas no cotidiano da comunidade são responsáveis pela manutenção e preservação de duas festas religiosas do Mulungu. A pesquisa etnográfica é a nossa escolha metodológica, uma vez que parece ser o caminho que melhor traduz a rotina diária e os eventos especiais que nos levam a uma compreensão das redes de significações do real entre as manifestações culturais, as festividades, as crenças, os modos de viver, o perceber e o imaginar que são partilhados pelo indivíduo e com seu grupo social.

Palavras-chave: Jiro do Reis. Comunidade negra rural. Cotidiano. Festividades. Mulheres negras

PEOPLE, SAINTS AND FAITH: CELEBRATING SAN SEBASTIAN IN THE JIRO OF
THE REIS OF THE MULUNU OF BONINAL

ABSTRACT

The study of both the popular religiosity in the Mulungu community and the practices of sociability followed by the women in order to maintain and affirm their religious festivities makes up a rich research field to understand the different sites of wisdom and identity production. Our main aim is to understand to what extent the sociability networks built in the everyday community life account for maintaining and preserving two religious festivities in Mulungu. Ethnographic research is our methodology of choice since it seems to be the way that best translates the daily routines and the special events leading to our understanding of the networks employed to signify reality among the cultural manifestations, festivities, beliefs,

¹ Pessoa de Castro define a palavra Jiro como termo banto, deverbal de *Kujila*, cujos significados são rezar, orar, festejar os deuses (PESSOA DE CASTRO, 2001, p.261).

² Doutorado Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Professora Assistente do Departamento de Ciências Humanas - DCH / CAMPUS V- UNEB. Professora da Secretaria Estadual de Educação. Membro e pesquisadora do Núcleo de Estudos Africanos e Afrobrasileiros em Línguas e Culturas (NGEALC). Salvador – Bahia/Brasil

lifestyles, and ways of perception and imagination that are shared by the individual with his/her social group.

Key-words: Jiro do Reis. Rural black community. Everyday Life. Festivities. Black Women.

PERSONAS, SANTOS Y FE: CELEBRANDO SAN SABASTIAN EM LA FIESTA DE REYES DE MULUNGU DE BONINAL

Resumen

El interés en el estudio de la religiosidad popular en la comunidad negra rural de Mulungu y sus prácticas de sociabilidad desarrolladas por las mujeres para el mantenimiento y la afirmación de sus festividades, se explica por que constituye un campo rico para la comprensión de diferentes lugares de producción de saberes e identidades. El objetivo principal es comprender en qué medida las redes de socialización construidas en la vida diaria de la comunidad, son responsables del mantenimiento y conservación de dos fiestas religiosas de Mulungu. La investigación etnográfica es nuestra elección metodológica, ya que parece ser la manera que mejor refleja la rutina diaria y los eventos especiales que nos llevan a una comprensión de las redes de significado y de realidades entre las manifestaciones culturales, las fiestas, las creencias, las formas de vivir, percibir y los imaginarios que son compartidos por el individuo y su grupo social.

Palabras claves: Fiesta de Reyes. Comunidad negra rural. Cotidianidad. Festivities. Mujeres negras.

Nas comunidades negras rurais e demais localidades pertencentes à região geográfica da Chapada Diamantina, na Bahia, mais precisamente, a comunidade do Mulungu, localizada no município de Boninal e no seu entorno, a Folia de Reis, também conhecida como Terno de Reis ou Reisado, foi e, ainda hoje, é para muitos devotos, moradores e visitantes ‘uma festa’ ‘uma forma de oração’, ‘uma religião’. A religiosidade permeia a concepção da festa quando o Jiro do Reis de São Sebastião chega às mais diversas localidades cantando o nascimento do Menino Jesus, louvando os Santos padroeiros, protetores e guardiões das localidades. Portanto, o Jiro do Reis do Mulungu pode ser entendido como um sistema de dádivas entre os homens,

os santos e a fé na comunidade negra rural do Mulungu³ e demais comunidades circunvizinhas que partilham do mesmo sentimento devocional e religioso.

Estudar o Reis do Mulungu e a Celebração ao Santo protetor da referida comunidade – São Sebastião, bem como as práticas de sociabilidade desenvolvidas pelos moradores e, em especial pelas mulheres, para a manutenção e continuidade dessas festividades se explica pela representatividade e importância que essas duas festas católicas têm para a comunidade negra rural do Mulungu, localizada no alto sertão baiano, município de Boninal, na Chapada Diamantina/Bahia. Neste estudo de doutoramento realizado no período de 2012 a 2016 no programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade - UNEB, parto do pressuposto de que as manifestações religiosas representam e reforçam os sistemas sociais e hierárquicos, em uma articulação e incorporação tanto de elementos da modernidade/contemporaneidade quanto tradicionais. Neste sentido, a festa, além do caráter religioso, promove de forma substancial uma reflexão sobre a vida da comunidade, na medida em que garante a troca de experiências, de bens e símbolos carregados de significados, configurando-se em um importante evento das comunidades locais, possibilitando o fortalecimento de vínculos familiares e comunitários, bem como contribuir para a construção e reconstrução das identidades locais e regionais.

Para tentarmos compreender melhor tais redes sociais tomaremos como suporte teórico os princípios de Félix Requena Santos (2001), na sua obra *Amigos y Redes Sociales: elementos*

³Distando apenas quatro quilômetros da zona urbana do município de Boninal, localizado na Chapada Diamantina, na Bahia, a comunidade do Mulungu é constituída por aproximadamente 547 (quinhentos e setenta e quatro) habitantes, distribuídos em 134 (cento e trinta e quatro) famílias as quais residem em 170 casas. Esses moradores marcaram e marcam o lugar onde habitam, uma vez que mantêm viva a tradição religiosa baseada no catolicismo popular, tendo as festas em louvor a São Sebastião e a de Santo Reis como as mais representativas da localidade que atualmente está sob a liderança feminina. Além disso, cultivam uma forte identificação entre seus membros, permitindo-nos depreender que a organização comunitária baseia-se na estrutura da família solidária onde há um vínculo de parentesco e, por isso, todos se conhecem e se ajudam mutuamente. Neste sentido, a vida coletiva em torno da comunidade é assegurada, sobretudo, a partir da transmissão dos conhecimentos tradicionais em defesa da religiosidade católica e a importância da família como valores fundamentais para a continuidade e de produção de identidades (Informações disponíveis no PFS II (Programa de Saúde da Família). Agente comunitária: Alessandra Santos. Secretaria de Saúde no município de Boninal - Bahia, janeiro de 2015).

para uma sociologia de la amistad, que segundo o autor, para compreender as redes sociais é preciso, inicialmente, tomar a ideia de que os indivíduos sentem-se mais à vontade no interior de sua comunidade do que fora dela, devido a três fatores: a existência dos membros da sua comunidade que estabelecem vínculos interligados mutuamente; a dificuldade de se estabelecer os mesmos vínculos com pessoas fora de seu grupo e a frequência das interações que fortalece os laços.

Conforme o pensamento de referido autor, as redes de relações são um contínuo processo de trocas, nas quais os indivíduos dependem um dos outros. Essas trocas apresentam limites difusos, operam as informações e auxiliam com grande eficiência a vida social da comunidade. Ainda de acordo com Santos (2001), as ações em torno dessas redes se intensificam na medida em que aumenta sua densidade, isto é, quanto mais densa a rede, mais os moradores se interessam em saber uns dos outros e compreendem a importância de viver num espaço em coletividade. Neste sentido, a questão do coletivo na vida da comunidade implica, *a priori*, ser um grupo.

Diante da importância que tem a coletividade para a vida da comunidade, torna-se necessário definir melhor o termo sociabilidade. Para Simmel:

“Sociedade” propriamente dita é o estar com um outro, para um outro, contra um outro que, através do veículo dos impulsos ou dos propósitos, forma e desenvolve os conteúdos e os interesses materiais ou individuais. As formas nas quais resulta esse processo ganham vida própria. São liberados de todos os laços com os conteúdos; existem por si mesmo e pelo fascínio que difundem pela própria liberação destes laços. É isto precisamente o fenômeno a que chamamos sociabilidade.

Interesses e necessidades específicas certamente fazem com que os homens se unam em associações econômicas, em irmandades de sangue, em sociedades religiosas, em quadrilhas de bandidos. Além de seus conteúdos específicos, todas estas sociações também se caracterizam, precisamente, por um sentimento, entre seus membros, de estarem sociados, e pela satisfação derivada disso. Os sociados sentem que a formação de uma sociedade como tal é um valor; são impelidos para essa forma de existência. (...) Pois a forma é a mútua determinação e interação dos elementos da associação. É através da forma que constituem uma unidade. (SIMMEL, 1983, p.168/169)

O conceito de “sociabilidade”, tal qual anunciado por Simmel (1983), muito nos ajuda a compreender o tipo de manifestação e contexto de sociação observados no Mulungu de Boninal, na medida em que, a identidade de grupo se vê reforçada nos momentos das festividades, gerando um sentimento de satisfação e reconhecimento dos seus membros que é derivado de um valor para o grupo.

As festividades, portanto, podem ser compreendidas como um espaço de sociabilidade entre as pessoas, pois sejam elas rituais religiosos ou entretenimento, cujo objetivo é a celebração, comemoração, divertimento ou fruição elas são únicas e singulares, retratando o modo de vida e o cotidiano da comunidade. Depreende-se, portanto, que cada uma delas revela o modo de ser e viver dos grupos sociais, os quais nelas produzem e reproduzem sentidos e significados diversos. Desse modo, a festa/festividade revela a relação que as pessoas de uma determinada comunidade/sociedade estabelecem entre elas, com o sagrado e o simbólico, bem como com a sua ancestralidade e sua história. Nesta perspectiva, investigar sobre as redes de sociabilidade construídas e estabelecidas pelas mulheres para a manutenção das festividades do Mulungu pelo viés sócio antropológico é, portanto, compreender um pouco mais sobre nossas festas interioranas e rurais e nossa vida em sociedade.

O Jiro do Reis do Mulungu e a festa em comemoração a São Sebastião, no dia 20 de janeiro na e pela comunidade do Mulungu são, portanto, importantes eventos festivos capazes de seduzir as comunidades visitadas, bem como as casas e devotos pela expressão de fé que é depositada na Bandeira a qual circula com a imagem de São Sebastião, como também pela diversidade de cânticos religiosos em louvor ao nascimento do Menino Jesus e saudações a outros santos católicos como Nossa Senhora Aparecida, São Cosme, São Damião, São Sebastião, Santa Luzia, dentre outros; chulas e danças executadas com entusiasmo e palmas reproduzindo as atividades cotidianas dos moradores. Contudo, não é, apenas, o ritual de visitação que atrai um bom número de pessoas nos momentos de apresentação do Reis do Mulungu, mas, principalmente, a fartura de comida, bebida e diversão que acompanha as atividades que, geralmente, acontece no intervalo das 10h às 20h, assegurando a comunhão entre as reiseiras, devotos e o público em geral.

A figura do Rei, personagem importante na Folia estudada por Mahfoud (2003), corresponde ao festeiro/a na comunidade do Mulungu. O autor entende que no decorrer da visita de uma *Folia de Reis*, o dono da casa pode demonstrar a importância e o grau de interação dele com o Rei na maneira de receber/acolher o grupo. Do mesmo modo esta relação de reciprocidade entre as casas visitadas, a imagem de São Sebastião e as reiseiras, devotos e visitante pode ser compreendida como motivo de integração entre os participantes e de satisfação para o dono da casa, uma vez que contribuir com o/a festeiro/a e com o Reis do Mulungu no Jiro anual significa uma maneira de reestabelecer os laços de amizade, bem como manter o povo e o grupo disposto em continuar com a festa naquela localidade. Com isso, o compromisso em oferecer o que comer e beber torna essencial para estreitar os laços de afetividade entre o dono da casa, o Rei e sua tripulação, pois:

A acolhida ao Rei e à sua tripulação, se faz também pelo oferecimento do café, servindo primeiramente a eles e só depois aos demais acompanhantes. Mas a família pode também demonstrar sua expectativa de receber os Reis, solicitando algum verso particular, buscando avisar o folião com antecedência a respeito do que ele encontrará na entrada da casa sobre o altar, com o intento especial de conseguir que ali se cante um belo verso (MAHFOUD, 2003, p. 82).

No decorrer das pausas para o café, o almoço ou a janta, os moradores e membros da família a qual ofertou a comida e a bebida solicita ao grupo de Reis do Mulungu a execução das suas principais danças (quebra-coço e a dança do marimbondo) e as chulas de suas preferências com o objetivo de assistir e participar das apresentações. Nessa lógica, entendemos que há um princípio de troca, pois enquanto a família oferece comida e bebida, as reiseiras e os foliões oferecem seus serviços como hábeis tocadores, *dançadores* e cantadores (CHAVES, 2009, p. 186).

É, também, nas pausas para o café, o almoço e/ou a janta que os participantes do grupo de Reis do Mulungu, moradores, e devotos dialogam sobre o principal assunto que gera tensões entre eles – a conversão de parentes, vizinhos e amigos. As discussões sobre a conversão de alguns moradores das localidades visitadas estão atreladas, principalmente, na atitude das pessoas ‘evangélicas’ em não receber o Reis em suas casas, pois recusar a visita do Reis além

de ser uma falta grave com o Santo, também não é bom para o Jiro. Com isso, as responsáveis pelo Jiro solicita a ajuda dos conhecidos do local para indicar as casas, cujos moradores são crentes, ou seja, já se converteram à religião evangélica; a família que está atravessando um momento de perda com a morte de um parente próximo (filho, marido, esposa, irmãos...); criança recém-nascida ou uma pessoa muito doente – acamada. Nesses casos, geralmente, o Reis do Mulungu não canta na casa. Segundo Mahfoud (2003), em sua pesquisa intitulada *Folia de Reis: Festa de Raiz*, na Estação Ecológica Juréia – Itatins, também registra junto aos sujeitos da pesquisa os espaços em que a Folia não deve passar e suas respectivas justificativas:

De contraponto comentava-se sobre onde não deveria passar: na casa dos que não eram nativos dali, isto é na casa dos turistas, porque estes não entendem: “isso não é para ele, isso deve ser só pra nós”. Não deve passar também na casa dos crentes, poderia haver confusão. Deve-se evitar que o Rei seja rejeitado (MAHFOUD, 2003, p. 74).

Contrariamente às orientações ‘tradicionais’ católicas, os evangélicos divulgam os ensinamentos de não cultuar santos. Esses argumentos são os principais motivos externados pelos moradores, principalmente, as mulheres, para a não aceitação dos crentes/evangélicos, uma vez que as imagens dos santos estão presentes no cotidiano das comunidades através dos altares herdados de família ou as imagens fixadas nas paredes de quase todas as casas, acompanhando a vida diária das pessoas. Percebe-se, portanto, que o valor dado às imagens como meio de acesso e de proximidade com os santos é de fundamental importância para os devotos.

Daí a importância da Festa de São Sebastião para o Mulungu e a visita do Santo nas casas e comunidades vizinhas. Dona Maria, líder ancestral do Reis de São Sebastião, nos informa que deve existir muito cuidado no entrar e no sair nas casas visitadas pelo Grupo e pelo Santo, pois os moradores merecem todo o respeito das reiseiras e convidados, por isso, não é conveniente que os integrantes do grupo fiquem sentados ou de conversa quando canta o Reis para o Menino Jesus, São Sebastião ou celebra algum dos Santos do altar, especialmente, o de devoção daquela família. Além disso, deve-se atender a todos os convites, ou seja, as solicitações de visitas do Reis do Mulungu em uma casa e/ou comunidade, uma vez que um

pedido representa uma relação de respeito com a tradição que vem desde os tempos dos mais velhos, bem como o reconhecimento e importância que a cantoria de Reis e a vista de São Sebastião têm para aqueles moradores. Com isso, não aceitar e/ou recusar o convite é uma das maiores desfeitas ou desrespeito para o dono da casa e/ou comunidade. Corroborando com a importância que um convite/solicitação tem para um Grupo de Reis, Mahfoud relata:

Recusar a Rejada é uma das maiores desfeitas. Por que? Ter recebido um convite é uma honra, é um reconhecimento, mas também que convida mostra algo de si ao fazê-lo. Mostra uma atenção com a tradição, mostra um desejo de participar de um significado afirmado pela celebração e isso não pode deixar de mostrar amizade, não pode deixar de ser valorizado pelo folião. Negar sua resposta seria romper esta relação muito simples, frágil, mas muito significativa em que reconhecem o valor, um ao outro (MAHFOUD, 2003, p. 74).

É importante destacar a importância e o significado da casa para o Jiro, pois ela representa o espaço privado e íntimo do devoto. Todavia, no período da visita do Reis a casa torna-se, temporariamente, um ambiente onde se circunscrevem as relações de maior ou menor intimidade entre as reiseiras, foliões e os moradores, pois a depender de como o grupo é recebido e o entusiasmo dos moradores o tempo de apresentação pode variar, aproximadamente, de dez a trinta minutos.

Nesta ocasião, pede-se licença e autorização para adentrar na intimidade do morador, sendo concedida a permissão cumpre-se o ritual de cantar agradecendo ao nascimento do Menino Jesus, saudar São Sebastião e os demais Santos da casa e, por fim, a despedidas através dos cânticos de agradecimentos pela oferta – ajuda e quando solicitada apresentação das principais chulas acompanhadas com danças (quebra-coco, marimbondo, pisa-pilão, vira-mão, dança da garrafa, etc.), sempre com o intuito de satisfazer a vontade do devoto – dono da casa. Conforme orienta Mahfoud:

No momento da despedida, o agradecimento das ofertas recebidas em alimento ou em dinheiro para a realização da festa de encerramento da folia de Reis deste ano, é previsto, esperado, mas nem por isso é menos expressivo do reconhecimento e da gratidão. O Rei conta com o apoio dos moradores para realizar sua festa de encerramento. Responder à sua necessidade é também resposta de agradecimento à visita desejada. Novamente, o gesto de um e de outro evidencia respeito e fortalece laços (MAHFOUD, 2003, p.82).

Desse modo, agradecer aos foliões e devotos pelas ofertas recebidas e, sobretudo, pela valorização e respeito ao Jiro torna-se um momento essencial nas atividades dos festeiros e do Reis do Mulungu, pois para a realização e sucesso da festa de encerramento a ajuda das comunidades visitadas torna-se fundamental.

Após um longo percurso de andanças nas comunidades circunvizinhas, cumprindo o ritual de *pedição*, o grupo de Reis de São Sebastião inicia a cantoria na comunidade do Mulungu, simbolizando o encerramento/fechamento do Jiro intercomunidades e, simultaneamente, inicia-se o ritual de cantar “em casa”, ou seja, intracomunidade quando agradecem a Santo Reis e a São Sebastião pelas graças alcançadas no decorrer do ano, bem como a preparação da festa para celebrar o Santo guardião da comunidade – São Sebastião. Louvar o nascimento do Menino Jesus e São Sebastião ‘em casa’ significa reestabelecer seus laços afetivos e sociais entre eles e o Santo, pois é no Mulungu que o grupo de cantadores, atualmente liderado por mulheres, louvando Santo Reis e São Sebastião iniciou o ritual de suas andanças há, aproximadamente, três ou quatro gerações.

Terminada essa etapa importante para as celebrações é chegada a hora de agradecer, saudar a Bandeira e o Santo no seu retorno ao lugar de origem, configurando o encerramento das atividades intercomunidade daquele ano. Cumprir com o *ritual de pedição*, ou seja, sair em visitas às comunidades é essencial para a manutenção das festividades no Mulungu, por isso, o agradecimento e o cuidado dispensado a todos os participantes e colaboradores na entrega/despida do Jiro, bem como da Bandeira.

A partir daí, depreendo que o Jiro do Reis do Mulungu e a Festa de São Sebastião têm força suficiente para modificar a rotina não só dos seus integrantes, mas também por onde passa, principalmente, durante os meses de dezembro e janeiro quando anuncia a principal festa da comunidade. Ressalto ainda, que os múltiplos sentidos religiosos e sonoros do Jiro, não se esgotam nos limites da minha análise, mas conforme demonstrado sinalizam para um permanente criar a recriar do modo de vida de um povo/comunidade. Nesse caminho, faz-se necessário compreender a festa em suas diferentes abordagens e sempre como um espaço para

analisar as relações, conflitos, igualdades, diferenças e trocas. Assim, pode-se depreender o espaço festivo sob a ótica das diferentes maneiras de “estar junto”, de estabelecer formas de sociabilidade, de convívio, de encontro e de inclusão social.

Percebe-se, portanto, como a religião se faz presente na vida dos moradores do Mulungu e demais comunidades do seu entorno. Tomo aqui a importância da religião descrita por Geertz quando diz que *em qualquer cultura pouca coisa é tão poderosamente concreta quanto a religião. Ditando o sistema de visão de mundo, o jogo de valores e identidades entre o eu e o outro, ela atua como orientadora cotidiana das inter-relações*. Ainda sobre o tema o autor acrescenta que *a religião, não leva somente à compreensão do que ocorre no mundo e na vida das pessoas, mas também leva o povo a entender aquilo que não se compreende* (GEERTZ, 2012, p.93).

As diferentes maneiras de uma sociedade viver a religião, bem como compreender e organizar os festejos, denotam as fronteiras estabelecidas dentro do campo do sagrado, entre a devoção e o lúdico, a celebração e a subversão. A religiosidade católica nas comunidades negras rurais manifesta-se através dos grupos de Reis anunciando e celebrando o nascimento do Menino Jesus; das celebrações das missas, das procissões, incluindo ainda as mais variadas formas de rituais tais como as preces, orações, devoção aos santos, o fazer e o cumprir das promessas, que são partes integrantes do catolicismo. No contexto do catolicismo rural as relações de trocas entre os devotos e os Santos manifestam-se, principalmente, através das promessas feitas e dos milagres alcançados. A esse respeito, afirma Brantes:

O pagamento de uma promessa, baseado no compromisso de “acertar as contas” com o Santo, se manifesta em ações cuja configuração performática supõe a presença do olhar deste. A atitude dos devotos na performance projeta suas ações num campo simbólico gerado pelas interações pessoais com o Santo. (BRANTES, 2007, p.25).

Compreende-se, portanto, que para os devotos, a personificação do Santo presente nas interações cotidianas se manifesta tanto na intimidade pessoal como na celebração coletiva. E

o pagamento de uma promessa emerge das relações de trocas pessoais e familiares deles com o Santo, quando este é corporificado através dos agradecimentos pelos pedidos concedidos.

No momento das celebrações, o espaço sagrado emerge da relação dos devotos entre si e deles com o Santo. A personificação do Santo, presente nas interações cotidianas, também existe na festa, ou seja, na interação cotidiana dos devotos, quando o Santo é corporificado por eles através das graças alcançadas. Percebe-se, portanto, que na devoção a São Sebastião, fica explícita a crença de que os santos podem intervir nas questões cotidianas, existindo uma relação terrena entre os fiéis e os Santos intercessores. O Santo, neste caso, é como um parente próximo, com quem se pode contar nos momentos difíceis, numa relação de intimidade, sempre pronto a atender.

É importante ressaltar que a característica principal dessa festa popular é a junção das mais diversas manifestações culturais como a música, as roupas coloridas, os cânticos religiosos em agradecimento ao nascimento do Menino Jesus, visitação às famílias da localidade e das regiões circunvizinhas. Segundo Brandão (1986), a folia de Reis de origem portuguesa, chegou ao Brasil no século XVIII e em Portugal em meados do século XVI. Em Portugal, tinha a principal finalidade de divertir o povo, já aqui no Brasil passou a ter um caráter mais religioso do que de diversão. De acordo com Brandão:

“Folia” foi uma dança popular, profana, costumeira em Portugal nos séculos XVI e XVII. Uma dança alegre, com homens vestidos “à portuguesa”, com guizos nos dedos, gaitas e pandeiros. O canto e a dança dentro do templo cristão vem desde a “Igreja primitiva” dos primeiros bispos e diáconos, herdeiros dos apóstolos. Dançar e cantar diante do sagrado é uma antiquíssima questão judaica, não esqueçamos. (BRANDÃO, 1986, p. 58-59)

Vê-se, assim, que a Folia de Reis, herdada dos colonizadores portugueses e reelaborada aqui, no território brasileiro, apresenta características próprias, tornando-se uma manifestação religiosa e cultural de rara beleza. A denominação da festa em Reis refere-se à ação dos três Reis Magos que visitaram o Menino Jesus no dia 6 de janeiro. Na festa de Reis, evento muito popular em várias regiões do Brasil rural, o grupo de reiseiros/as celebra o Nascimento de Jesus,

visitando as casas das comunidades e das cidades do entorno. Ainda nesta viagem da Folia de Reis pelo interior do país, Brandão afirma que:

[...] o “giro da Folia” introduziu novos personagens, como os “palhaços”, “bastiões” ou “bonecos” que acompanham a maior parte das Folias de Reis até hoje. (...) a Folia é uma prática comunitária que redefine todo um vasto território de sua passagem, envolve um número imenso de pessoas durante o “giro” e retraduz, com os símbolos do sagrado popular aspectos tão importantes do modo de vida camponês, marcados essencialmente por trocas solidárias de bens, serviços e significados. (BRANDÃO, 1986, p. 63-64)

Longe da presença e do controle da Igreja, representada pela figura do padre, o antigo ritual católico sofre transformações no meio rural e, com isso, o ritual da Folia de Reis também se modifica, constituindo-se de pequenos grupos de devotos, organizados e representados pela figura do mestre, espécie de líder que, dentre outras obrigações, é o responsável pela distribuição dos foliões segundo seus tons de voz e os instrumentos que tocam. Neste sentido, pode-se compreender essa manifestação religiosa como uma prática comunitária que traduz, por meio dos símbolos do sagrado popular, aspectos importantes do modo de vida do meio rural. Nas palavras de Brandão, *as coisas mudam: nomes, lugares, pessoas, situações, passos de danças, significados do fazer religioso e festivo* (1986, p. 55). E ainda acrescenta o autor, ao comentar a respeito de como as comunidades negras e rurais reelaboram suas maneiras de viver e de comemorar suas festas:

O grupo de negros dançantes precisa reencontrar maneiras de sobreviver. Sem santo a quem “festar”, o terno pode “encostar” nas cerimônias de uma outra festa, a de um outro santo ou, se for bem sucedido, pode criar – ainda que com dimensões muito reduzidas – a festa do seu padroeiro no lugar pra onde foram os seus devotos. Pode aprender a ser chamado para ir em outras cidades, dançar em outras festas a troco de comida e alguns trocados. O terno tem agora muito menos pessoas, e elas não sabem fazer o ritual como os mais velhos, os “antigos” de quem sempre se fala com respeito. (BRANDÃO, 1986, p. 54)

A mudança da festa dos Três Reis Magos que visitam o Menino Jesus, para a de um Santo - o Santo Reis - homenageado no dia 6 de janeiro, é um exemplo da importância dos

Santos no catolicismo rural. Na passagem da festa de Reis para o Santo Reis, em algumas comunidades rurais de muitos municípios baianos, e, em especial, na comunidade do Mulungu de Boninal, demonstra a importância e o valor simbólico que os santos têm na composição da vida dos moradores, uma vez que a todo instante os santos de devoção são solicitados para intervir e ajudar nas resoluções dos problemas.

Tomando como base a história da comunidade, preservada na memória dos mais velhos, Dona Anorita, mãe de Augusta, foi a responsável pela promessa a Santo Reis, pedindo sua intervenção e proteção no período da grande seca de 1932, pois além de conviver com a ausência do marido, Seu Joaquim, estava prestes a ficar sem o irmão, uma vez que ele, também, preparava-se para sair em busca de trabalho. Para amenizar a dor de mais uma perda, ela pede ao Santo que interceda por eles, não permitindo mais que nenhum pai de família e parentes próximos fosse obrigado a deixar suas casas, bem como amenizasse a falta de comida e a escassez de água para a população. Caso o pedido fosse concedido, isto é, o fim da grande seca de 1932, faria uma mesa para os reiseiros no dia 06 de janeiro, dia de Santo Reis. Conta os mais velhos que, de fato, o “milagre” aconteceu, iniciando-se, assim, as celebrações em homenagem a Santo Reis e não mais a festa dos Três Reis Magos na comunidade do Mulungu. A partir de então, os homens passaram a se reunir no período das festas natalinas para sair em penitência cantando e louvando o nascimento do Menino Jesus, bem como festejando Santo Reis como forma de agradecimento.

Ainda de acordo com os depoimentos dos moradores mais velhos da referida comunidade, a ausência/falta da população masculina interrompe as comemorações a Santo Reis por um período entre dez e quinze anos aproximadamente. Tal fato aconteceu por conta da morte e da ausência de filhos homens dos seus líderes para fazer a sucessão e dar continuidade aos festejos, pois como de costume a liderança era, naturalmente, conduzida e repassada de pai para filho. Contudo, no início da década de setenta, houve um surto de meningite na região e muitas pessoas foram infectadas com a doença levando-as a óbito. Com isso, um outro pedido, isto é, uma promessa foi feita a São Sebastião, pedindo-o proteção e sua

interseção em favor dos moradores e, em especial, que protegesse as crianças as quais eram as mais atingidas. Caso o pedido fosse concedido/atendido a comunidade voltaria a sair com o Reis em homenagem ao Santo para pagar a promessa.

Tal pedido se referia a interseção do Santo para proteger as crianças da doença, já que este Santo católico é tido como um guerreiro e vencedor das batalhas impossíveis, protegendo as pessoas da peste, da fome, da guerra e faz justiça. Conforme Mendes (2005, p.69), *a forma de diálogo entre os moradores e o Santo é baseada no politeísmo intrínseco à valorização dos seus aspectos humanos*. A presença do Santo se faz presente em quase todas as casas através de sua imagem posta na parede, no intuito de proteger e acompanhar a vida cotidiana das pessoas.

Por volta de 1976, as mulheres reiniciaram a comemoração do Reis, ou seja, o nascimento do Menino Jesus, louvando e agradecendo a Santo Reis e, também, a São Sebastião que passa a ser o “anfitrião” do Reis do Mulungu. Na transição da Festa de Santo Reis para o Reis de São Sebastião, liderado por duas mulheres, a forma da devoção se modificou por meio da corporeidade dos devotos. Contudo, a tradição de visitar as casas, feita antes pelos homens, foi apropriada pelas mulheres, que no decorrer da visita priorizam o bom comportamento dos festeiros e foliões, pois tanto o dono-da-casa como o Santo merecem todo o respeito do grupo. Nas palavras de Brantes:

O comportamento das reiseiras durante a performance da visita é indissociável da religiosidade vivida no cotidiano do Mulungu. A presença do Santo pelo seu “olhar” – que tudo vê – é uma forma de controle das relações sociais que na performance do Reiso oferece um espaço de liberdade sobretudo através das danças. A “boa educação” dos devotos durante a visita inclui tanto os códigos sociais de respeito ao dono-da-casa, quanto o dom de si pela superação dos próprios limites físicos, no sacrifício da peregrinação e na alegria da festa. Mas é sobretudo pela transmutação do sofrimento em prazer, durante as visitas, que os tipos de encontros entre os donos-das-casas e as reiseiras entram em jogo na perspectiva divina, traçada pelos processos de montagem das ações rituais (BRANTES, 2007, p.35).

Nesta dinâmica de transformação, ou seja, a apropriação feminina na liderança e na condução do atual Reisado do Mulungu louvando São Sebastião teve um forte impacto sobre as mudanças sociais ocorridas no cotidiano da comunidade, pois agora no Mulungu as mulheres assumem não somente a responsabilidade de cuidar dos afazeres domésticos, como também das festividades.

Ainda sobre o ritual de apresentação do Reis do Mulungu nas comunidades, bem como seu desdobramento no espaço sagrado da casa este depende da receptividade de como os moradores e, especialmente, o dono-da-casa recebe os festeiros. De acordo com os estudos de Brantes (2007), pode-se depreender que há uma *“estrutura-flexível” entre os cantos e o que acontece no desenvolvimento da performance*, pois:

a sequência se organiza da seguinte forma: o canto de entrada, o canto de altar, a *chula* (tipo de samba) e o canto de despedida. Todos esses cantos sonorizam as palavras do Santo, exceto a *chula* que é cantada para agradecer ao dono-da-casa. O movimento de cantar a *chula* abre a relação direta entre as reiseiras e o dono-da-casa. Neste sentido, a *chula* marca o ponto de mudança do centro da performance: o corpo das reiseira deixa de agir como veículo das palavras do Santo diante do dono-da-casa e começa a atura com o dono-da-casa diante do olhar do Santo (BRANTES, 2007, p.37).

Na última etapa, constituinte da apresentação final das reiseiras, quando elas cantam e dançam no ritmo do samba, ou seja, da *chula*, constitui-se no momento de transição do compromisso religioso para o momento de diversão. Nesta passagem do momento religioso para o lúdico, forma-se um tipo de estrutura aberta e o contato corporal entre os participantes se intensifica, possibilitando uma maior participação e interação dos moradores e, principalmente, do dono-da-casa. É importante ressaltar que não há uma obrigatoriedade do dono-da-casa em ofertar qualquer tipo de recompensa ao grupo pela apresentação, contudo, quando uma oferta é feita pela casa visitada esta é recebida de muito bom grado pelas reiseiras, pois qualquer tipo de ajuda é sempre bem vinda, desde a quantia em dinheiro para a realização da festa, até comida e bebida para alimentar os participantes. Conforme Brantes (2007), o dono-da-casa pode interferir no estado corporal das reiseiras a partir da oferta que faz, podendo ser

uma mesa de comida ou de café, como também bebida – refrigerante ou cachaça. Para cada tipo de oferta o grupo reage de maneira diferente, pois há sempre um ritual, ou seja, uma maneira bem específica de receber e agradecer o alimento ou a bebida ofertada pela casa visitada:

O café, com ou sem biscoito, abre uma pequena pausa na performance. As pessoas param de tocar e se deslocam até a cozinha *pra tomar o café*, que ajuda a despertar o corpo amolecido pela perda do sono. Quando o dono-da-casa oferece uma *mesa* de comida para o Reis o tempo de pausa prolonga a visita. Em geral, oferecer uma mesa de comida ao Reis é uma forma de pagar alguma promessa feita ao Santo. Neste caso, a visita é encomendada. A oferta de cachaça ou refrigerante não abre nenhuma pausa na performance. As reiseiras não param de tocar para beber. A cachaça que alimenta o corpo para cantar melhor pode ser celebrada corporalmente pela dança-da-garrafa (BRANTES, 2007, p.41).

Percebe-se, portanto, que o auge da encenação é quando a casa visitada oferece bebida (vinho, cachaça, pró-seco, dentre outras) e os devotos, em especial, as mulheres dançam com a garrafa da bebida na cabeça, celebrando o prazer de beber e de sambar. Este mesmo equilíbrio singelo e delicado não se opõe às forças instintivas, ligadas à energia vital dos corpos, que caminham durante horas sem parar, visitando todas as casas e bebendo um “golin” de cachaça para molhar a garganta e cantar melhor o Reis. Nas palavras de Mendes (2005, p71), *nas ocasiões de festa e reza a cachaça é indispensável*, [...] e acrescenta: *no Reisado a necessidade espiritual de cantar em nome do Santo, também inclui a dimensão física do corpo na associação voz-cachaça*.

É importante destacar que o momento destinado às danças e cantorias é muito aguardado por todos aqueles que acompanham o grupo, uma vez que a participação dos moradores, dos foliões e, em especial, dos donos das casas dão uma dinâmica singular a apresentação do Reis do Mulungu, transformando o evento religioso também num espaço de lazer e entretenimento. Assim, essas apresentações guardam diferentes estilos e sotaques, servindo para estreitar laços de afinidades entre seus membros. Neste sentido, as festas, as cantorias e as danças podem ser compreendidas como um saber constituído a partir de um local de preservação de memória, guardado pelas comunidades que, ao longo do tempo, vêm moldando suas raízes de acordo com

as transformações sociais. Essas transformações, na maioria das vezes, ocasionam incorporações de novos elementos culturais, ressignificando valores a serem transmitidos de pais para filhos.

REFÊRENCIAS

BRANDÃO, Carlos. *O que é folclore*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANTES, Eloísa. A Espetacularidade da Performance Ritual no Reisado do Mulungu (Chapada Diamantina – Bahia). *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v.27, n.1, p.24-47. janeiro/julho, 2007.

CARNEIRO, Edison. *Dinâmica do Folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

CHAVES, Wagner Neves Diniz. *A Bandeira é o Santo e o Santo não é a Bandeira: práticas de presentificação do santo nas Folias de Reis e de São José* (Tese Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro: UFRJ, 2009. Disponível no site: teses2.ufrj.br/Teses/PPGAS_D/WagnerNevesDinizChaves.pdf. Acesso em: 25/09/2012

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

IBGE. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=290400>. Acesso em 19/08/2013.

MAHFOUD, Miguel. *Folia de Reis: festa raiz: psicologia e experiência religiosa na Estação Ecológica Juréia-Itatins*. Campinas, SP: Companhia Ilimitada, 2003.

MENDES, Eloísa Brantes. *Do canto do corpo aos cantos da casa: performance e espetacularidade através do Reisado do Mulungu*. Tese (Doutorado em Artes Cênicas). Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2005.

PESSOA DE CASTRO. *Falares africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/ Topbooks Editora, 2001.

REQUENA SANTOS, Félix. *Amigos y Redes Sociales: elementos para una sociología de la amistad*. Madri: Siglo XXI de España Edutores, 1994.

SIMMEL, G. Sociologia. MORAES FILHO, Evaristo (Org). *Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, 1983.

TINHORÃO, José Ramos. *As Festas no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.

MARIA DUSÁ: UMA NARRATIVA DAS LAVRAS DIAMANTINA

Fernando da Silva Monteiro⁴
fernandosba@yahoo.com.br

RESUMO:

Este trabalho presta-se a uma análise da obra *Maria Dusá*, de Lindolfo Rocha. Analisa elementos da narrativa, como os personagens Ricardo Brandão, Maria Dusá e Maria Alves, o estilo do romance assim como as discussões sobre o conceito de regionalismo e como *Maria Dusá* nele se insere. Apresenta também uma síntese do romance, discute as personagens e o que eles representam na obra, com destaque para Ricardo Brandão, Maria Dusá e Maria Alves. Também trata da linguagem empregada pelo autor, das características estilísticas, situando-o entre o realismo/naturalismo e o romantismo, com aproximações da estética modernista.

PALAVRAS-CHAVE: Maria Dusá. Literatura. Cultura. Identidade. Regionalismo.

MARIA DUSÁ: A NARRATIVE OF THE DIAMANTINA MINES

Abstract:

This work is to be useful to na analysis of the treatise *Maria Dusá* by Lindolfo Rocha. It analyses the elements of narration such as the characters Ricardo Brandão, Maria Dusá and Maria Alves, the novel style and the discussions about the concept of regionalismo and how *Maria Dusá* inserts in this concept. It also offers a synthesis of the novel, it discusses the characters and what they signify in this treatise ,with a prominence to Ricardo Brandão, Maria Dusá and Maria Alves. It is also about the applied language by the author, the stylistic characteristics, placing this work between the realism/naturalism and romantism with approximations to the esthetics aherent of modernism.

Key words: Maria Dusá. Literature. Culture. Identity. Regionalism.

⁴ Professor da rede municipal e estadual de Educação do município de Seabra-Ba. Graduado em Letras Vernáculas pela Universidade do Estado da Bahia - Campus XXIII (2008) e mestre em Letras - UNEB / Campus V (2015).

MARIA DUSA: UNA NARRACIÓN DE LAVRAS DIAMANTINA

Resumen:

Este trabajo se presta a un análisis de la obra *María Dusá* de Lindolfo Rocha. Analiza los elementos de la narrativa, como los personajes Ricardo Brandão, María Dusá y María Alves, el estilo de la novela, así como los debates sobre el concepto de regionalismo y cómo la obra se inserta en este concepto. También se presenta un resumen de la novela, se analizan los personajes y lo que representan, en especial Ricardo Brandão, María Dusá y María Alves. También se ocupa del lenguaje utilizado por el autor y las características estilísticas, ubicándolo entre el realismo/naturalismo y romanticismo, con enfoques a la estética modernista.

PALABRAS CLAVE: María Dusá. Literatura. Cultura. Identidad. Regionalismo.

Introdução

O presente artigo corresponde ao segundo capítulo da monografia *Maria Dusá: Identidade, Memória e Cultura da Chapada Diamantina*, apresentada ao Instituto Superior de Educação Eugênio Gomes, como requisito final para a conclusão do curso de pós-graduação em Especialização “Língua, Literatura e Identidade cultural”.

A pesquisa, com metodologia de consulta bibliográfica, teve como *corpus* o romance *Maria Dusá* de Lindolfo Rocha (1980), escritor baiano por adoção e foi desenvolvida com o intuito de investigar as relações entre Identidade, Cultura e Literatura no romance *Maria Dusá*. Considerando a cultura regional, isto é, da região da Chapada Diamantina, relacionada a temas universais, retratada na narrativa.

Como fundamentação teórica, diversos autores serviram de referencial. Entre eles: Alfredo Bosi (2006), Afrânio Coutinho (2004), Durval Muniz de Albuquerque (2006), Jorge de Souza Araújo (2008), José Maurício Gomes de Almeida (1999), José Aderaldo Castello (1961), Assis Brasil (2002), Gilles Deleuze e Félix Guattari (1997).

Uma síntese da narrativa

O romance *Maria Dusá* apresenta uma impressionante história de triângulo amoroso inconcluso, envolvendo um forasteiro, o tropeiro Ricardo Brandão, que ao passar pelo sertão baiano em direção às lavras da Chapada Diamantina, conhece Maria Alves, mulher que manteria viva na lembrança a imagem do tropeiro.

Logo após chegar à Chapada, Ricardo conhece Maria Dusá, prostituta afamada, dona de escravos e de muitas posses, cuja aparência fisionômica com Maria Alves causou enorme confusão ao mineiro e conseqüentemente determinou o destino dessas personagens.

A história, narrada a partir do ano de 1860, começa com a descrição do cenário desolador causado pela estiagem prolongada. Na fazenda Lagoa Seca, lugar onde mora a família Alves, pessoas que em outras épocas usufruíam de criações, riquezas e tudo o que uma boa fazenda podia oferecer.

No início da narrativa, Ricardo Brandão, tropeiro, vindo de Minas Gerais pede arrancho para sua tropa, o que é prontamente atendido por Senhor Raimundo, dono da fazenda.

A miséria da família era tanta que chegaram a sugerir a venda da filha mais velha em troca de sal. Ricardo compra, oferecendo além do sal, toucinho e carne. Compra, porém, não a leva. Segue seu caminho em destino da região das lavras de diamante.

Maria Alves, após a morte de seus pais, vai à companhia de retirantes, entre eles prostitutas, em direção à Chapada.

Nesta narrativa, a Chapada Diamantina é retratada como lugar da prosperidade, como um paraíso terrestre. Inúmeros forasteiros vão para lá em busca da riqueza fácil. Mineiros, paulistas e até aventureiros de outros países aparecem na história: inglês, judeu, português. As Lavras Diamantina é definida como um grande centro, deixando transparecer o etnocentrismo contido em seu enredo, visto que essa região é descrita como ponto de aglutinação de pessoas de toda parte. Outros lugares, como províncias e capital são raramente mencionados. A Chapada é por excelência o centro do mundo na narrativa.

Na segunda parte da narrativa, quando a história passa a ser ambientada na Chapada, Ricardo Brandão, disposto a entrar no garimpo, ao chegar a Mucugê, próspero povoado diamantífero, mete-se em confusão ao atirar em um baderneiro que perturbava sua tropa em hora de descanso, com isso, vê-se obrigado a fugir e se esconder. Depois, prepara-se para voltar a Minas Gerais.

Logo após sua partida para Minas, decide voltar a Mucugê, e lá se encontra com Maria Dusá, esta, ganhou tal apelido, “Dusá”, por conta de sua exótica gargalhada:

Quando a gente ia conversando, e chegava no ponto do segredo, parava e o outro perguntava: — E o resto? A gente respondia: — Aí é que está o A, B, C. A Dusá quando ria (e ainda hoje), em vez de dizer assim, gritava: Aí é que está os ah, ah, ah! — E o povo deitou-lhe o apelido de Maria Dusá, de que ela gostou e até assina (ROCHA, 1980, p.53).

Maria Dusá era extremamente parecida com Maria Alves, a garota que o mineiro comprou e não levou. Dusá, por não compreender a confusão gerada pelas aparências, ignora Ricardo, quando este a procura em sua badalada casa de mundana. Ricardo logo pensa que foi desprezado por aquela que tinha conhecido na fazenda Lagoa Seca, e fala diante de todos sobre o episódio em que teria comprado Dusá. Mas as Marias envolvidas na vida de Ricardo não sabiam da existência uma da outra.

Em outra passagem da história, Maria Alves vê Ricardo numa missa, e pede para a sua mãe adotiva, Dona Rosária, intermediar o encontro entre os dois, pois, desde a primeira e única vez que viu o tropeiro se apaixonara e o desejava profundamente.

Ricardo se nega a conversar com Maria Dusá mencionando o caso ocorrido em sua casa.

O encontro com Ricardo Brandão deixou Dusá abalada. Ela decide então sair da vida mundana e conquistar a vida com trabalho, desde que não o de prostituta, passa a ser chamada por seus próximos de Dona Emerentina, seu sobrenome.

As duas Marias se encontram e Dusá promete amizade. Descobre a confusão de que foram vítimas e resolve procurar Ricardo para conciliá-lo com Maria Alves, quem de fato foi vendida.

Ricardo se transforma, escreve bilhetes menosprezando Maria Alves (ainda a confundia com Dusá), passa a gastar o dinheiro do garimpo com prostitutas e bebida.

Nos capítulos finais, ao se ver na penúria e abandonado, Ricardo resolve se regenerar, mas, como estava foragido, em virtude do problema em Mucugê, tem seu rancho invadido pela polícia. Ele e seu amigo Felipe, trocam tiros com os apenados. Ricardo e Felipe são ajudados pelo fiel cão *Amigo* do mineiro. Depois do enfrentamento, com várias baixas dos adversários, fogem feridos para outro lugar.

Todos na povoação de Passagem achavam que o mineiro havia morrido. Dusá sente muito a sua morte, Maria Alves age ao contrário pensando em riqueza e luxo.

Chega a notícia sigilosa de que Ricardo está vivo, porém, muito debilitado. Maria Alves ao saber da novidade não se contenta. Dusá vai ao encontro de Ricardo.

A partir de então Maria Alves começa a imitar Dusá, tanto nos modos quanto na fala. Passa até mesmo a desejar Dusá.

Maria Alves pede a Eduardo, seu pretendente, para junto com outros amigos protegerem Ricardo, uma vez que poderia ser preso se a polícia soubesse que estava vivo. Então, subitamente, depois de tanta insistência, Maria Alves aceita o convite de Eduardo e se casam.

Maria Dusá pensa em se mudar para a capital ou para o sertão, sempre imaginando o amor não correspondido de Ricardo. Este último, apesar do orgulho de ter uma dívida comprada por Dusá, queria-lhe como mulher, ainda pensando ser uma das duas Marias.

Dusá se decepciona, pois, sabia que não ia ser amada por Ricardo como queria. Ia ser amada no lugar de outra.

Através de uma escrava, Ricardo sabe do amor de Dusá, contudo, insiste em não acreditar.

Ricardo, para pagar sua dívida com Dusá, arrisca-se novamente no garimpo e por pouco não morre afogado numa gruta onde foi pego de surpresa por uma chuva forte, trágico destino que acometeu o seu companheiro Felipe.

Dias passaram e a morte de Ricardo e de outros dois garimpeiros são tidas como certas.

Mas eis que Ricardo reaparece vivo com Manuel Pedro, encontra com Dusá, fala do sofrimento pela perda do outro amigo. Insiste em pagar a última “letra” a Dusá. Esta diz que já havia rasgado e nem se lembrava mais. Aproveita a oportunidade para revelar todo seu amor pelo mineiro.

— Maria! exclamou o mineiro, como fora de si, e abraçando-a castamente. Eu aceito para sempre esse amor, que respondia ao meu, sem que eu o soubesse.

Aceito de joelhos, Maria, porque ao amor inconstante de uma virgem volúvel devia preferir um amor virgem, para sempre. E eu sei que nunca amaste, Maria! Conheço tua vida desde que te vi, e abenço meu engano!... E queres saber duma coisa? Aí está um padre hospedado... (ROCHA, 1980, p. 156).

Ricardo Brandão, finalmente reconhece o amor de Dusá. Marcam o casamento, e logo após o matrimônio fixam-se na fazenda Lagoa Seca. Dusá, então descobre sua origem. É irmã por parte de pai de Maria Alves e sua mãe era prima do pai.

Maria Dusá, a prostituta regenerada, escreve a Maria Alves relatando todo o ocorrido. Maria Alves, a vendida, mulher que primeiro se apaixonou por Ricardo e a primeira a ser correspondida, antes de toda a confusão entre elas, responde à irmã. Confessa que depois da morte do marido, estabelecidos em Mucugê, entregou-se à vida mundana de vícios e excessos, e que chegou à deplorável situação de sucumbir doente num “velho catre”.

Outros personagens secundários se juntam a estes três principais para colaborarem com o desenrolar dos fatos. Seja na empresa do diamante com Ricardo, na ajuda da busca do amor ideal ou na proteção pessoal com as Marias.

Alguns aspectos da narrativa

Ricardo Brandão representa o olhar do forasteiro, descrito como um tipo imponente, varonil, o que provocava respeito e admiração. É homem que mulher não governa. O primeiro impacto que sente é o da seca, e junto a ela o flagelo da fome. Ricardo Brandão, ao passar pelas terras áridas do sertão, vê um pai abrir a cova do próprio filho, o último que restava e que a fome levou.

A descrição das personagens remete à seca, o autor explora esse recurso, tentando amenizar a dor com a própria dor, o sentimento árido da perda é umedecido pela lágrima da dor. “A enxada caiu de novo, cavando fundo, enquanto pela face tostada do sertanejo duas lágrimas desciam vagarosamente” (ROCHA, 1980, p.19).

Ricardo Brandão era católico, e sua crença o levava a exercer sobre seus pensamentos libidinosos um ascetismo que o limitava a não ultrapassar a fronteira da imaginação.

Aprendera de sua velhinha mãe a respeitar uma donzela, qualquer que fosse o seu estado e condição. Além disso, era sinceramente católico e nos princípios rudimentares de sua religião encontrava sempre uma antemural contra a tentação da carne voluptuosa, e contra os maus pensamentos. Afora esses princípios ou por excesso deles, era supersticioso. Sabia orações prodigiosas contra todos os males que o pudessem afligir. O mineiro fez-se forte e rezou contritamente. O efeito da auto-sugestão foi miraculoso. Ricardo viu tudo com mais clareza (ROCHA, 1980, p.21).

Algo parecido com o ascetismo cristão das novelas de cavalarias, quando os cristãos, guiados pela fé católica, não dispunham de outro objetivo senão conquistar as terras em posse dos infiéis e convertê-los.

Ricardo é sempre apresentado na narrativa sob um olhar diferenciado. Forasteiro, portanto, destoando dos padrões dos homens chapadenses, é sempre visto sob a ótica da atração e do diferente, que desperta o olhar alheio, com os aspectos físicos e morais ressaltados. “Via sempre o mineiro na roupa mal talhada, belo, na sua ingenuidade sertaneja, varonil e apaixonado, na vingança de seu mal correspondido amor” (ROCHA, 1980, p.77).

Ou ainda quando é descrito por uma escrava de Dusá: “— Bonito é! uns olho grande; sombrança fechada, cabelo de caracó, rosto bem feito, bigode preto cuma carvão; barba anelada, corpo bem feito... bonito é; mas pode sê mau, Sinhá!” (ROCHA, 1980, p.63). Por essa passagem, a questão estética é primordialmente considerada, pois, o que está em jogo é um homem cujo amor é pretendido pela patroa.

O principal objetivo de Ricardo na Chapada era a fortuna, por isso, deixa a vida de tropeiro e se embrenha no garimpo. Ao encontrar Dusá, pensando ser ela Maria Alves e tendo sua aproximação rechaçada, vê-se contrariado. A sua intenção de se aproximar de uma mulher que teve oportunidade de possuir e que agora se negava a ele, era uma forma absurda de ingratidão.

Ricardo se transformou porque o meio em que estava vivendo era propício. A Chapada é descrita como o lugar das transformações repentinas. Assim, como cada aventureiro busca uma rápida ascensão econômica, as mudanças de caráter seguem o mesmo ritmo.

Entretanto, bem outro era agora Ricardo. A fortuna do garimpo, tornara-o orgulhoso; a companhia de maus amigos, fizera-o esquecido dos nobres sentimentos em que fora criado; a casa sempre freqüentada de mulheres livres, transformara-o de religioso em descrente e zombeteiro (ROCHA, 1980, p.77).

Por essa imagem do mineiro tem-se a revelação do enrijecimento dos sentimentos das pessoas. Assim como a solidez das serras, rochas, grunhas e diamantes é caracterizadora do espaço físico da Chapada Diamantina, essa mesma dureza será parte constituinte da personalidade humana local.

Sobre essa relação espaço físico/personalidade, e como isso é expresso poeticamente, Drummond nos presenteia com versos argutos. “Por isso sou triste, orgulhoso: de ferro. / Noventa por cento de ferro nas calçadas. / Oitenta por cento de ferro nas almas” (ANDRADE, 2005, p.19). Neste trecho, do poema “Confidência do itabirano”, Drummond vai buscar a matéria para sua realização poética nas lembranças e nas características de sua cidade: Itabira. A referência ao ferro deve-se à abundância deste minério em sua cidade. Seu modo de ser e viver são reflexos do seu espaço de vivência.

Ricardo Brandão só recobra a consciência e deixa os vícios e a má procedência, quando se vê na penúria. Quando só e livre das más companhias reconhece o amor que Dusá propõe a lhe oferecer.

Maria Dusá, apesar de prostituta, levando a vida com os exageros que a profissão oferece, era dona de singular beleza. Suas vestimentas e porte eram algo que despertava a atenção masculina. “— Lá está a Maria Dusá! É aquela morena, de vestido cor-de-rosa, decotado, que

está de cabelo solto, brincos e medalha de brilhantes, presa ao pescoço por um veludinho cor-de-rosa” (ROCHA, 1980, p.54).

Uma característica de Dusá, acentuada em toda narrativa é a sua masculinidade. Exemplo disso é quando deixa a vida mundana e resolve ir para o garimpo, viver como homem. Dusá age com bravura e decisão, impõe respeito. Na Chapada dessa época, à toda mulher livre que sobre si impunha respeito, dizia-se que era mulher de punhal. E assim Dusá era vista por todos.

Entretanto, Dusá não ostentava nenhum punhal, posto que tivesse quigília à navalha. Só a governanta e alguns escravos a tinham surpreendido, por vezes, acomodando sob o *corpinho* um fino estilete de cabo de prata com anéis de ouro. E para esses somente, ela possuía instintos de homem, era capaz de empresas arriscadas; por isso nenhum a contrariava, quando franzia os supercílios; ao contrário, tornavam-se atentos, diligentes, dóceis, contentes, mesmo, de tais modos varonis (ROCHA, 1980, p.74).

No romance, a Chapada não é o lugar do sentimento, do amor. É o espaço para a disputa, para o “jogo” e para a conquista. Lugar de trabalho, vida e almas duras. Para as relações homem/mulher envolvidas nesta lógica sobrava o sexo, a volúpia e a prostituição. “Na Chapada não valia a pena se nutrir tão elevados sentimentos. Ali era para quem mais gozasse a vida e possuísse para gozá-la” (ROCHA, 1980, p.72).

Ricardo e Dusá ao incorporarem estes valores, e mais adiante superá-los pelo amor, rompem com o destino e subvertem a lógica determinista causal.

O romance e sua inserção nos estilos literários

Situar o romance *Maria Dusá* na divisão tradicional de “Escolas ou Movimentos Literários”, não soluciona o problema da dificuldade de associá-lo a um estilo de época.

Nos livros didáticos e nas obras de história literária em geral é possível encontrar a supervalorização de datas, transformações políticas e grandes acontecimentos literários, como delimitadores de eras, épocas e períodos literários.

Afrânio Coutinho (2004) refuta essa concepção cronológica estanque, defendendo a autonomia da literatura em face dos fenômenos políticos e sociais. Segundo ele, esses métodos e concepções “não oferecem qualquer orientação para a caracterização literária do período, pois implicam o reconhecimento da dependência e determinação da literatura pelos acontecimentos políticos ou sociais” (COUTINHO, 2004, p.13).

Não temos como objetivo imediato discutir a ideia, os limites nem muito menos a periodização e seus métodos. Até por que, de início, não é possível compreender a literatura imune aos determinantes de ordem social, econômica e política, dotada de total autonomia frente à dinâmica da sociedade. A literatura é, antes de tudo, produto do espírito, que por sua vez sofre o influxo da trama das relações sociais, num jogo no qual o produto cultural é tanto a busca da expressão da realidade como um meio de se forjar outra realidade.

O que aqui se pretende é situar o romance *Maria Dusá* de acordo com uma leitura atual sobre o que ele representa na história da literatura baiana, e conseqüentemente brasileira, com ênfase nas suas características estilísticas.

O romance *Maria Dusá* foi publicado no ano de 1910, período de concomitância de vários estilos literários. O simbolismo, o pré-modernismo, além da presença renitente da poesia parnasiana, situam-se nesta primeira década do século XX como estilos, que antes de terem um fim “decretado”, coexistiam cada qual com suas características.

Do ponto de vista estético, os traços estilísticos predominantes de *Maria Dusá* são de matiz realista/naturalista. Em primeiro lugar, percebe-se a extrema preocupação do autor em dotar a obra de valor documental. O ano em que se iniciam os acontecimentos da narrativa, as datas comemorativas do estado da Bahia, a seca, a paisagem natural, enfim, são descritas em pormenores. Além das características das personagens, muitos das quais foram inspirados em

sujeitos que tiveram existência real. As personagens são levadas/atraídas por um mundo fascinante, o mundo do culto ao diamante, e aí se transformam e transformam outras personagens. São dominados por instintos, vítimas das ambições desenfreadas (que só conhecem o fim através do amor — traços do romantismo) e ajudam a configurar os moldes de uma sociedade guiada por valores humanos.

A linguagem, extremamente detalhista e compassada, preocupada com a descrição tanto da paisagem quanto das personagens, perpassa todo o romance sem a preocupação de antecipar os acontecimentos, tudo é relatado ao seu tempo. Além de expressar os dialetos da Chapada, com a reprodução da oralidade local na fala das personagens.

O autor consegue contar toda a saga de Ricardo Brandão sem precipitar a curiosidade do leitor, e o tão esperado enlace final com Dusá só nos capítulos finais, assim como o mistério da exagerada semelhança das duas Marias. Essa é sua face realista-naturalista. Pela objetividade e impessoalidade, estabelece-se o compromisso com a veracidade do que é dito.

O naturalismo, acentuando o valor da observação acurada dos fatos presentes no ambiente retratado, suscita no escritor a preocupação de documentar com fidelidade, não só os tipos humanos e o meio social, como a própria linguagem usada naquele meio (ALMEIDA, 1999, p.160).

Além da forte predominância do realismo/naturalismo, como linhas norteadoras da forma e conteúdo do romance, Jorge de Souza Araújo (2008), em ensaio dedicado ao estudo do romance baiano do século XX, dá relevância à estética romântica presente no romance. A redenção de Dusá é comparada à de *Lucíola*, de Alencar. “Com referência ao decaimento do herói, Ricardo, Dusá se comportará à semelhança de Aurélia, no alencariano *Senhora*, recuperando Seixas, como Dusá o fará, *comprando as letras* das dívidas de Ricardo Brandão” (ARAÚJO, 2008, p.55).

Ao lado do realismo/naturalismo, emparelha-se o viés romântico tingindo com suas cores sentimentais o plano psicológico do romance.

Na narrativa, ganha destaque o discurso direto. É através dos diálogos que o autor apresenta a linguagem do garimpeiro, com suas formas peculiares de falar e se comunicar. No romance também é visível o uso de comparações de pessoas e objetos a pedras e metais preciosos. Como por exemplo, quando de Dusá é revelada a sua voz argentina (de argento, prata). Quando a cor de sua vestimenta é comparada à da ametista. Também o autor transfere da atividade do garimpo, palavras e expressões para sentimentos e ações das personagens. Como na expressão: “Quando ele soubesse, entenderia ser uma vingança e o ódio lavraria em sua alma como um incêndio” (ROCHA, 1980, p.92). Ou nesta outra, na qual aparece um neologismo: “Casalharam gargalhadas chocarreiras” (ROCHA, 1980, p.81).

Contudo, o que é relevante em *Maria Dusá*, além de suas características estilísticas, que, cronologicamente, coexistiam ao lado de outras no período de sua publicação, é a antecipação de elementos de uma concepção estética que eclodiria anos depois — O modernismo.

O modernismo é comumente dividido em três fases: a primeira tem início com a Semana de Arte Moderna, em 1922, São Paulo. A segunda surge em 1930, com os escritores nordestinos sob a orientação da ficção regionalista. E a terceira, conhecida como Geração de 45. A fase que será levada a rigor para a discussão sobre o romance *Maria Dusá* será apenas a segunda.

A segunda fase do Modernismo brasileiro, conhecida também como Romance de 30, predominou os temas da seca, cangaço, fome, relacionando-os com as características físicas e humanas da região que se pretendia descrever: o Nordeste brasileiro.

Os escritores desta fase se engajaram numa literatura que tinha como proposta denunciar os flagelos do Nordeste e dos nordestinos, quando não raro rememorar o tempo de vida da infância.

Maria Dusá se assemelha, embora anterior a esse estilo literário, à segunda fase modernista. O romance apresenta a preocupação na descrição dos costumes e tradições, além dos aspectos físico-geográficos da região que se passa a história, a região das Lavras Diamantina.

Segundo Alfredo Bosi (2006), José de Alencar e Franklin Távora foram os pais do regionalismo na ficção. O primeiro, romântico, buscou no passado colonial as raízes da nossa nação. O segundo, mesclando elementos do romantismo e do realismo/naturalismo, sugeriu a partir da publicação de *O Cabeleira* a divisão entre a literatura do norte e a literatura do sul.

Entretanto, não é fácil definir os conceitos de regionalismo na literatura. Mas, é possível entender sua origem no espectro sociocultural brasileiro.

Em fins do século XIX e início do século XX, num contexto socioeconômico de secas repetidas, a ascensão da economia do café em São Paulo e da borracha na Amazônia, atraíram parte da população do Nordeste para estes novos centros. Muitos escritores naturalistas cearenses se dedicaram às narrativas com a temática da seca e do cangaço. Seria o início da conhecida ficção regionalista (BOSI, 2006).

José Maurício Gomes de Almeida (1999), ao considerar a hipótese de Lúcia Miguel-Pereira de que a possível eclosão de um ruralismo regional, em diversos pontos afastados geograficamente, deveu-se ao fato de um certo cansaço geral do “ambiente opressivo da novelística urbana” (ALMEIDA, 1999, p.129). Almeida (1999) concorda em parte com essa ideia, afirmando que não só a ficção urbana chegou a estado nauseante, mas, que o próprio peso da vida na cidade levava ao anseio de evasão para o campo. O desenvolvimento urbano, a modernização da vida citadina criaram um receio de substituição das formas tradicionais de áreas que até então encontravam isoladas, e junto a elas crescia o medo da perda dos valores culturais caracterizadores da vida rural, simples e rudimentar.

Essa forma de retratar certas regiões flageladas pela seca ressoa no modernismo do Nordeste, passada a primeira fase cujo centro foi o sudeste, através de José Américo de Almeida e Raquel de Queirós.

Alfredo Bosi (2006), ao discutir o regionalismo como programa, nos informa que “o projeto explícito dos regionalistas era a *fidelidade ao meio a descrever*: no que aprofundavam a linha

realista estendendo-a para a compreensão de ambientes rurais ainda virgens para a nossa ficção” (BOSI, 2006, p.207).

Mais adiante, ao tratar da permanência e transformação do regionalismo, Bosi (2006) reitera que “o Nordeste, de onde vieram os clássicos do neo-realismo, tem concorrido com uma copiosa literatura ficcional, que vai do simples registro de costumes locais à opção de crítica e engajamento que as condições da área exigem” (BOSI, 2006, p.426).

Maria Dusá se enquadra nesta definição de Bosi (2006). O romance, porém, não pode ser classificado, tendo como referência a divisão norte/sul de Távora. Ao que é possível compreender, o autor de *Maria Dusá* procurou muito mais do que opor uma diferenciação cultural do norte e do sul, preferiu concentrar sua escrita na valorização do mundo do sertanejo. Sobre uma possível oposição à capital, essa probabilidade pode ser destacada, pois a capital é raramente mencionada na narrativa. A Chapada Diamantina, interior do estado, é o centro do mundo das personagens da narrativa. Local que em muitas passagens parece mesmo ser o paraíso terrestre, onde a riqueza e a fortuna estão escondidas, prestes a ser encontrada por quem se aventura e se entrega a ela.

No plano ideológico, Lindolfo Rocha (1980) ao publicar *Maria Dusá*, opõe Capital/Interior. É flagrante a importância que é dada à Chapada Diamantina como centro econômico. Ponto de convergência de várias culturas e aventureiros de todos os cantos. No romance, figuras emblemáticas como o português José Moitinho, o judeu Bensabath, o inglês Artur representam a presença estrangeira da época áurea do diamante. Na obra, estes mesmos estrangeiros irão refletir sobre os costumes da Chapada. É como se quem viesse de fora pudesse enxergar melhor, sem comprometer a visão com o habitual, o quanto esta terra, mesmo sendo o lugar da esperança do enriquecimento, tinha de negativo — consequência das ambições alvitadas pelo diamante.

Toda a riqueza da Chapada Nova, reunida com a da Chapada Velha, não pagam a miséria desses costumes. As riquezas passam, consomem-se, e, circulando, se dispersam; os costumes, ao contrário, ficam, permanecem na

sociedade donde saiu a riqueza, amestrando o povo a viver, a lutar pela vida em comunhão (ROCHA, 1980, p.38).

No plano da narrativa, opõe Cidade/Campo, ao retratar a sertaneja inocente que se corrompe na cidade e a prostituta cidadina que se regenera ao negar os valores da cidade, da civilização do garimpo. A cidade, representada pelas vilas e povoados onde se exploravam o diamante é o símbolo da perdição, da desonestidade, da luta pela sobrevivência. Os bons costumes cedem lugar à vontade descontrolada,

porém, aqui, no meio dessa democracia *sui generis*, indisciplinada, e ambiciosa de figurar, essas pessoas simples, essas famílias, com raras exceções, transformam os seus costumes, porque aprendem somente a adorar o Deus da terra — o Diamante. De pacatas e alegres, se fazem tunantes e folgazonas, vaidosas e fúteis, tomando como civilidade certa desenvoltura que as perde, em bom conceito da gente moralmente sadia, antes de as perder para todos, em realidade irremediável (ROCHA, 1980, p.39-40).

Esse mesmo estilo é percebido em praticamente todos os romances românticos que se dedicam a retratar a oposição natureza/cultura, campo/cidade. Lindolfo Rocha (1980) segue a tendência romântica de figurar a mulher como heroína, redentora. Dusá é responsável em resgatar, pelo amor, os valores morais de Ricardo, corrompidos pelo seu meio.

José Maurício Gomes de Almeida (1999), referindo-se ao romance *Lucíola*, de José de Alencar, esclarece que

em *Lucíola*, se bem que a ação transcorra quase toda no meio urbano, a oposição natureza/cultura ganha um significado todo especial, pois a redenção da heroína é acompanhada de um afastamento progressivo da cidade, com seus vícios e luxos, e uma reintegração na natureza (ALMEIDA, 1999, p.44).

A preocupação maior do romancista de *Maria Dusá*, ao retratar o *modus vivendis* do homem interiorano, no caso do romance — o garimpeiro, foi a de revelar traços da cultura e da região da Chapada Diamantina, um trabalho que teve seu valor antropológico reconhecido por Gilberto Freyre, dada a sua fidelidade documental.

Maria Dusá não apresenta o compromisso com a denúncia social, pois se furta da obrigação de dar relevo à problemática da exploração do garimpeiro, numa perspectiva humanista, como faria o escritor Herberto Sales, décadas depois com a publicação de *Cascalho* (1944). Nesta obra, “o drama é exposto em bruto e nas ‘entrelinhas’ está toda a crítica social. [...] Todas as mazelas sociais do interior baiano [...] são *denunciadas*, mostradas objetivamente através da arte literária” (BRASIL, 2002, p.21).

Maria Dusá retrata a seca como fator de empobrecimento e desolação, porém, os discursos presentes na narrativa não vão além da mera descrição, por vezes questionando costumes e valores, como ficou evidente acima.

O regionalismo na fase modernista sofreu determinante influência da crítica literária, que por sua vez foi orientada pelo discurso sociológico de Gilberto Freyre. Dois eventos são fundamentais para se compreender o legado teórico ao que se entende por “Romance Regionalista de 30” (ALBUQUERQUE JR., 2006).

O primeiro foi o Congresso regionalista de 1926, no qual Freyre, seu idealizador, defendia o entendimento do Brasil não em sua complexidade, mas, reduzindo-o a limites geográficos, no qual os costumes definidores seriam os aspectos culturais.

O segundo ocorreu em 1952 com a publicação do Manifesto regionalista. O manifesto foi apresentado por Freyre como uma forma definitiva de um texto que já estava pronto desde o congresso, em 1926. Entretanto, sofreu diversos ataques de intelectuais pernambucanos como Wilson Martins e Joaquim Inojosa. A desconfiança era a de que Freyre teria maquiado o texto do manifesto.

Um dos principais escritores nordestino, da fase regionalista, influenciado pela sociologia freyreana foi José Lins do Rêgo, autor de *Menino de Engenho* (1932) e *Fogo Morto* (1943), umas das suas principais obras.

De acordo com José Aderaldo Castello (1961), “a obra de José Lins do Rêgo, dadas as suas características gerais predominantes, é o produto da experiência vivida no ambiente do engenho, consciente ou inconscientemente acumulada pela memória” (CASTELLO, 1961). O mesmo autor defende ainda que Lins do Rêgo “estava dominado por uma compreensão nova de regionalismo” (CASTELLO, 1961).

Castello (1961) diz ter sido o depoimento e a memória da infância a linha norteadora da ficção de José Lins do Rêgo, que o romancista nada mais fez do que dar vazão à expressividade lírica, sem se preocupar ou defender um posicionamento doutrinário.

O que é visível em Castello (1961) é a sua recusa em aceitar que o fato de José Lins do Rêgo ter sido filho da aristocracia do açúcar, seus interesses iam ao encontro do sentimento de perda de um tempo passado, e de um presente em ruína, que se materializa na narrativa e revelam o saudosismo, o apego à tradição e a paixão telúrica. Isso obviamente não implicou em perda para a realização artística de sua obra.

A obra de José Lins do Rêgo é mesmo memorialista e autobiográfica. Contudo, foi o resultado do esforço individual do autor no sentido de reconstruir um modelo de organização social — o patriarcalismo, ou mesmo de negar o advento de “tempos modernos” pelo qual estava passando o seu meio. Foi, de fato, um contra-ataque às transformações nas relações econômicas e sociais pelas quais experimentava a sociedade do engenho.

Para Durval Muniz de Albuquerque (2006), a literatura, mais precisamente o Romance de 30, participa da invenção do Nordeste. Para este autor, a ficção precede a realidade instituída, é uma das bases para a conformação de um imaginário. O do Nordeste brasileiro, local da seca, do atraso e do sofrimento.

A crítica, segundo Albuquerque (2006), norteia a produção ficcional dos escritores regionalistas de 30. Esta crítica foi orientada pelas práticas regionalistas de Gilberto Freyre, que defendia a literatura como expressão do espaço, costumes e paixões, autêntica literatura nacional.

O Nordeste, espaço brasileiro, ao ser representado literariamente, produziria a originalidade de nossa produção literária. Espaço em crise que deveria se expressar por meio da denúncia e da polêmica. Espaço telúrico que deveria ser permanentemente recriado na memória e recuperado tal como deveria ser (ALBUQUERQUE JR, 2006, p.108).

Albuquerque (2006) peca ao imputar responsabilidade quase que exclusiva às ideias de Gilberto Freyre e o consequente discurso sociológico fundamentador da literatura sob a ótica regionalista, cedendo pouco espaço e importância à produção literária dos iniciadores do regionalismo na ficção do nordeste do século XIX. Visto que essa tradição regionalista teve sua continuidade no modernismo, e não se inicia a partir dos regionalistas pernambucanos da década de 20 do século seguinte.

Como ficou evidente, a tradição regionalista na literatura brasileira, notadamente entre os escritores nordestinos, procurou retratar o homem e o seu meio físico e social, como forma de chamar a atenção para essa porção territorial do Brasil — o Nordeste. Foi uma forma, um movimento que teve como fim destacar uma identidade, imagens, do povo da referida região.

Deleuze e Guattari (1997) ao discorrer sobre *território, territorialização*, dá uma importante contribuição para se discutir, em literatura, o regionalismo.

Estes mesmos autores dizem que

o território reagrupa todas as forças dos diferentes meios num só feixe constituído pelas forças da terra. [...] A territorialização é precisamente um fator desse tipo, fator que se estabelece nas margens do código de uma mesma espécie e que dá aos representantes separados desta espécie a possibilidade de se diferenciar (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 113-114).

O que é possível perceber em obras regionalistas como *Maria Dusá*, é essa busca de convergir para um mesmo espaço um modo de vida que seja concebido como o elo de um povo. A literatura regionalista se incube desta tarefa. Identificar-se pelo que há de comum entre os membros de uma determinada porção do território (linguagem, tradições, costumes, mazelas), ao mesmo tempo em que essa identificação é uma ferramenta para se diferenciar de outros fragmentos territoriais.

A tradição regionalista deu expressividade aos elementos territoriais caracterizadores de um povo e sua região. Particularmente em *Maria Dusá*, Lindolfo Rocha (1980) buscou em sua substância algo de diferenciador e único de uma civilização. Penetrou e explorou sua essência para torná-la perceptível e significativa.

Todavia, essas discussões sobre o regionalismo não se encerra nestas poucas linhas. Mas, o que é possível a partir de então, é situar o romance *Maria Dusá* no entre-lugar⁵ dos regionalistas naturalistas, pois, seu enredo se presta a descrever a linguagem, paisagem natural, o meio físico e as relações do homem com este meio, sofrendo as consequências de suas determinações; e do Romance de 30, quando a referida obra se preocupa em fixar costumes, tradições e a alma do homem interiorano, sem, contudo se aprofundar na temática social engajada, tão cara aos modernistas nordestinos.

REFERÊNCIAS

⁵ Para Homi Bhabha (1998), “o conceito de entre-lugar torna-se particularmente fecundo para reconfigurar os limites difusos entre centro e periferia, cópia e simulacro, autoria e processos de textualização, literatura e uma multiplicidade de vertentes culturais que circulam na contemporaneidade e ultrapassam fronteiras, fazendo do mundo uma formação de entre-lugares. Marcado por múltiplas acepções, o entre-lugar é valorizado pelos realinhamentos globais e pelas turbulências ideológicas iniciadas nos anos oitenta do último século, quando a desmistificação dos imperialismos revela-se urgente”.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. **A invenção do nordeste e outras artes**. 3. ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana; São Paulo: Cortez, 2006.

ALMEIDA, José Maurício Gomes de. **A tradição regionalista no romance brasileiro: 1867-1945**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Sentimento do Mundo**. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

ARAÚJO, Jorge de Souza. **Floração de imaginários: o romance baiano no século 20**. Itabuna/Ilhéus: Via litterarum, 2008.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 43. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

BRASIL, Assis. **Herberto Sales: regionalismo e utopia**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2002.

CASTELLO, José Aderaldo. **José Lins do Rego: modernismo e regionalismo**. São Paulo: Edart, 1961.

COUTINHO, Afrânio. Prefácio da primeira edição. In: COUTINHO, Afrânio; Eduardo de Faria (Orgs.). **A literatura no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Global editora, 2004. p. 4-57. 6 v. v.1.

DELUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v. 4. Tradução: Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DIMAS, Antônio. **Manifesto Regionalista: Gilberto Freyre**. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/freyre/comentarios.htm>>. Acesso em: 17 set. 2008.

ROCHA, Lindolfo. **Maria Dusá**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1980.

MÍDIA E INCÊNDIOS FLORESTAIS NA CHAPADA DIAMANTINA

Gislene Moreira Gomes⁶

gislene.moreira@flacso.edu.mx

Diosvaldo Pereira Novais Filho⁷

diosvaldopereira@gmail.com

RESUMO:

O estudo *Mídia e incêndios florestais na Chapada Diamantina* é o ponto de partida para discutir como os meios e a sociedade brasileira percebem e enfrentam os efeitos mais evidentes da crise ambiental contemporânea. A análise da cobertura midiática sobre o fogo que consumiu as unidades de conservação da Chapada Diamantina em 2015 foi construída a partir da classificação de 145 matérias publicadas em 13 veículos e do debate dos resultados com atores estratégicos locais. Desde a Economia Política da Comunicação, foi feita uma análise crítica sobre o papel do jornalismo ambiental na “ecotragédia” da Chapada Diamantina. A ideia é perceber os limites e possibilidades da comunicação ambiental, inserida nos modos de produção e consumo midiático, como alternativa à crise climática desde o olhar da periferia do capitalismo.

Palavras-chave: Jornalismo Ambiental; Análise de Mídia; Incêndios Florestais; Chapada Diamantina; Economia Política da Comunicação.

Media and forest fire in Chapada Diamantina/Bahia/Brazil

Resumen:

El estudio *Los medios y los incendios forestales en la Chapada Diamantina* es el punto de partida para analizar cómo la media y la sociedad brasileña perciben y enfrentan a los efectos más evidentes de la crisis ambiental contemporánea. El análisis de la cobertura mediática del fuego que consumió a las unidades de conservación de la Chapada Diamantina en 2015 se construyó desde la clasificación de 145 artículos publicados en 13 periódicos y del debate de los datos con los actores estratégicos. Desde la Economía Política de la Comunicación se produzco un analisis crítico a cerca de del rol del periodismo ambiental en la "ecotragédia" de

⁶ Professora Doutora, da Universidade do Estado da Bahia – Campus XXIII Seabra.

⁷ Graduando do 8º semestre do curso de Comunicação Social – Jornalismo em Múltiplos Meios – Campus XXIII Seabra

Chapada Diamantina. La idea es percibir los límites y posibilidades de la comunicación ambiental, inserta en los modos de producción y consumo mediático, como alternativa a la crisis climática en las periferias capitalistas.

Palabras-clave: Periodismo Ambiental. Análisis de Medios. Incendios Forestales. Chapada Diamantina. Economía Política de la Comunicación.

Medios e incendios forestales en Chapada Diamantina de Bahia/Brasil

Abstract:

The study *Forest Media and Fires in the Chapada Diamantina* is the starting point to discuss how media and the Brazilian society perceive the most evident effects of the contemporary environmental crisis. The analysis of the media coverage of fire that consumed the Chapada Diamantina conservation units in 2015 was constructed with the classification of 145 published material in 13 journals and with the perception of strategic actors provoked by debates tematics. The interpretation was generate with critical analysis from the Political Economy of the Communication about the structure of the observed means. This case study on environmental journalism in the Chapada Diamantina discuss the communication practice in the climate crisis as a historical product permeated by economic and power relations, and provokes the bets on environmental communication as the main alternative for the environmental crisis.

Key words: Environmental Journalism. Media Analysis. Forest Fires. Chapada Diamantina. Political Economy of Communication.

Introdução

O presente artigo analisa a cobertura midiática nos incêndios florestais na Chapada Diamantina – Bahia, entendendo que a crise ambiental tem também uma dimensão cultural e comunicativa. A mídia aparece como vitrine privilegiada de compreensão e expressão de uma crise que é civilizacional, a qual atinge os domínios da comunicação.

Diversas abordagens teóricas, tentam abordar a questão a exemplo de Castells (2001) e Cox (2010). No Brasil, vem se fixando os conceitos de jornalismo ambiental (Vilar, 1997; Colombo 2010), comunicação ambiental (Bueno, 2007 e Lima, 2014) e educomunicação ambiental (Berna, 2010). Em comum, estes estudos apostam na mídia como aliada estratégica de

superação da crise ecológica. A partir dos debates temáticos desde a Economia Política da Comunicação (Leff, 2006), este trabalho tenta abordar mais criticamente a relação entre as lógicas de produção midiática e as questões climáticas. Para isso, elegeu a Chapada Diamantina, situada na periferia das notícias, como estudo de caso.

Na Chapada Diamantina, região de elevado interesse ambiental localizada no centro geográfico da Bahia, os incêndios florestais são a expressão mais visível da crise ambiental. E apesar dos registros históricos de constantes queimadas, elas têm se acentuado nos últimos anos, e as de 2015 foram anunciadas como a maior de todos os tempos.

Dos 24 municípios do Território Chapada, 19 decretaram estado de emergência. Entre setembro e dezembro foram registrados mais de 18 mil focos, com cerca de 51 mil hectares devastados. A maioria no Parque Nacional, a mais relevante das 11 unidades de conservação⁸ da região.

Desde o final dos anos 90, a Chapada Diamantina têm registrado alguns dos mais alarmantes números de focos e prejuízos ambientais do país. (Brito, 2005; INPE; IBAMA/Prevfogo, 2009). Para conter o problema, o Estado vem criando estratégias de combate, como o Programa Bahia Sem Fogo (2007) do Governo da Bahia, o banco de dados georreferenciados do Sistema Nacional de Informações sobre Fogo (SisFogo/2002), e o Prevfogo (2008), do Governo Federal.

No entanto, essas respostas ainda foram insuficientes e os incêndios na Chapada Diamantina se repetem como tragédias anunciadas. Em relatório técnico de 1996, a chefia do Parna-CD já falava na necessidade de um programa efetivo de combate a incêndios (Brito, 2005, 193). Mas em 2015, continuou prevalecendo a falta de ações coordenadas e planejadas na erradicação do fogo.

A omissão do Estado na prevenção e combate permitiu que os incêndios fossem muito mais longos, havendo grandes zonas em chamas durante quase todo o período de estiagem, que

⁸ APA Marimbus-Iraquara, APA Serra do Barbado, ARIE Rio de Contas, e parques municipais da Muritiba em Lençóis, do Espalhado em Ibicoara, Pai Inácio e Riachinho em Palmeiras, o Parque municipal de Mucugê, o parque estadual de Morro do Chapéu e o recém-criado Parque Municipal Rota das Cachoeiras em Andaraí.

começou em agosto e se estendeu até janeiro de 2016. E elas se alastraram para além das unidades de conservação, ameaçando outros biomas não preservados, empreendimentos vultuosos e áreas povoadas, como o Vale do Capão, Iगतú, Campos São João, Lençóis e Ibicoara. Neste cenário, foram muitos os atores e interesses envolvidos, os quais disputaram e se refletiram na produção de notícia em análise.

A análise se concentrou primeiramente no registro e classificação da produção jornalística. Foram selecionadas 145 matérias do período de no período de setembro a dezembro de 2015 e janeiro de 2016. Elas foram produzidas por 13 veículos impressos e virtuais⁹, sendo 01 impresso local (Correio de Lençóis), 01 blog regional (Jornal da Chapada), 01 impresso estadual (Jornal A Tarde), 02 portais estaduais (A Tarde e Correio da Bahia), 04 portais nacionais (Época, G1, Uol, Terra), 01 correspondente internacional (BBC), 02 agências da rede pública (Agência Brasil e Agência Rádio Nacional) e 01 veículo de segmento turístico (Guia Chapada).

As reportagens foram identificadas a partir de um universo de mais de 30.000 dados encontrados na rede mundial de computadores, observando o cumprimento de critérios mínimos de noticiabilidade, e a posição de liderança do veículo e/ou a referência da mídia para seu segmento¹⁰. Todos eles foram analisados a partir de perguntas orientadoras sobre formato, fontes, foco e imagem, que geraram uma tipologia de classificação¹¹ comum aos impressos e eletrônicos¹².

9 A opção metodológica deste estudo foi classificar todas as reportagens que traziam como palavras-chave Chapada Diamantina e fogo/incêndio, utilizando como ferramenta o maior buscador de internet (Google). Diante da imensidão deste universo (mais de 30 mil publicações no mundo virtual), foram selecionados os veículos notoriamente jornalísticos como instrumentos de análise.

¹⁰ O Portal Guia Chapada, por exemplo, é um portal turístico, especializado em turismo sobre a região, que conta com uma sessão de notícias produzidas por uma equipe de jornalistas que moram em Lençóis. Em 2015 a página contou com mais 520 mil acessos.

¹¹ Foi usada a mesma tipologia para a mídia impressa e virtual, por entender que apesar das especificidades¹¹ os textos mantêm estruturas similares. No entanto, ressaltamos que estivemos atentos às diferentes condições de produção, como a velocidade, e as facilidades de reprodução e baixo custo da mídia “nas nuvens”, e à irregularidade da distribuição dos exemplares do impresso no interior do estado.

¹² A mídia impressa, com sua base de reprodução em papel, tem uma plataforma limitada. No entanto, ela continua sendo relevante pela sua visibilidade política. Por isso a opção de trabalhar com os dois modelos, apesar de reconhecermos que perdemos alguns exemplares devido a questões de distribuição e transporte.

Seguindo uma metodologia de pesquisa-ação participativa, os números e gráficos construídos foram apresentados aos atores envolvidos¹³, como brigadistas, técnicos e gestores ambientais, além de jornalistas da área. Eles questionaram desde o significado de Chapada Diamantina na mídia ao impacto dos incêndios no ecossistema, e assim ajudaram a aprofundar e ampliar o diagnóstico deste estudo a partir da leitura crítica dos protagonistas do processo.

Histórico

A preocupação da mídia com as questões ambientais na Chapada Diamantina é recente e surgiu da ação de movimentos ambientalistas, como o S.O.S Chapada e o Avante Lençóis, que nos anos 90 criaram estratégias de comunicação alternativa para denunciar o garimpo mecanizado e as carvoarias que circundavam o Parque Nacional, criado em 1985. (Brito, 2005, 174).

A partir dos anos 2000, as notícias passaram a destacar especificamente os problemas com o fogo na região. E na busca por essa memória, este estudo identificou algumas reportagens disponíveis na rede mundial de computadores. Foram encontradas 15 reportagens em veículos nacionais entre os anos de 2008 e 2013. Como era apenas um exercício ilustrativo, concentramos esta pesquisa histórica no universo virtual do G1¹⁴.

A primeira reportagem encontrada foi de 2008, quando o G1 anunciou “*Fogo destrói região da Chapada Diamantina na Bahia*”¹⁵ e “*Incêndio na Chapada Diamantina pode acabar com espécies raras de plantas*”¹⁶. Ambas evidenciaram o problema ambiental na região, pautando o

¹³ O primeiro debate aconteceu na UNEB Seabra em maio de 2015, reunindo mais de 15 atores, entre representantes do ICMBio, Inema, brigadistas, entre outros. O segundo foi na reunião do Conselho da Arie Rio de Contas, em Piatã, em junho deste mesmo ano, ampliando o debate junto a municípios mais afastados do entorno do Parna. Em setembro, discutiu-se o tema com brigadistas envolvidos na elaboração do I Plano de Contingência a Incêndios na CD. Vários jornalistas e fotógrafos que assinaram as matérias também foram contatados por e-mail e/ou telefone em entrevistas semiestruturadas. E em dezembro os dados foram apresentados para ambientalistas e militantes no III Simpósio Estadual de Agroecologia realizado pelo Instituto Federal da Bahia (IFBA), em Seabra.

¹⁴ O veículo aparece em nossos dados como o líder do ranking de matérias sobre o fogo na Chapada.

¹⁵ <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL855676-5598,00-FOGO+DESTROI+REGIAO+DA+CHAPADA+DIAMANTINA+NA+BAHIA.html>

¹⁶ <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL861674-5598,00>

[INCENDIO+NA+CHAPADA+DIAMANTINA+PODE+ACABAR+COM+ESPECIES+RARAS+DE+PLANTAS.html](http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL861674-5598,00-INCENDIO+NA+CHAPADA+DIAMANTINA+PODE+ACABAR+COM+ESPECIES+RARAS+DE+PLANTAS.html)

assunto em rede nacional. Segundo o PrevFogo (2009, 2010), o ano de 2008 foi um marco dos incêndios na Chapada Diamantina. Além de ter sido a maior tragédia ambiental da região da década passada, ele foi acompanhado pelas respostas do poder público na criação de programas de combate, como o próprio PrevFogo.

Em 2012, a chamada foi “*Órgãos ambientais traçam ações contra incêndio na Chapada Diamantina*”¹⁷, inserindo o tema da necessidade de políticas articuladas de combate. E no ano de 2013, a manchete “*Incêndio na Chapada Diamantina quase atinge o Morrão, diz brigadista*”¹⁸ trouxe como grande novidade a voz dos voluntários no combate, evidenciando a pluralidade de atores e os conflitos envolvidos.

As imagens deste período também destacam essas mudanças de perfil:

Figura 1



Figura 2



Em 2008, a pauta colocou o fogo na Chapada Diamantina na agenda pública, e a foto 1 destaca as precárias ações de combate. Em 2013, o destaque é para as ações dos órgãos ambientais, visibilizados na imagem 2 que destaca o uso de aviões como respostas às críticas da sociedade civil. Do ano de 2013, a voz dissidente dos brigadistas voluntários não foi registrada imagneticamente.

¹⁷ <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2012/09/orgaos-ambientais-tracam-acoes-contra-incendio-na-chapada-diamantina.html>

¹⁸ <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2013/01/incendio-na-chapada-diamantina-quase-atinge-o-morrão-diz-brigadista.html>

¹⁹ http://sotao73chapadadiamantina.blogspot.com.br/2008_11_01_archive.html

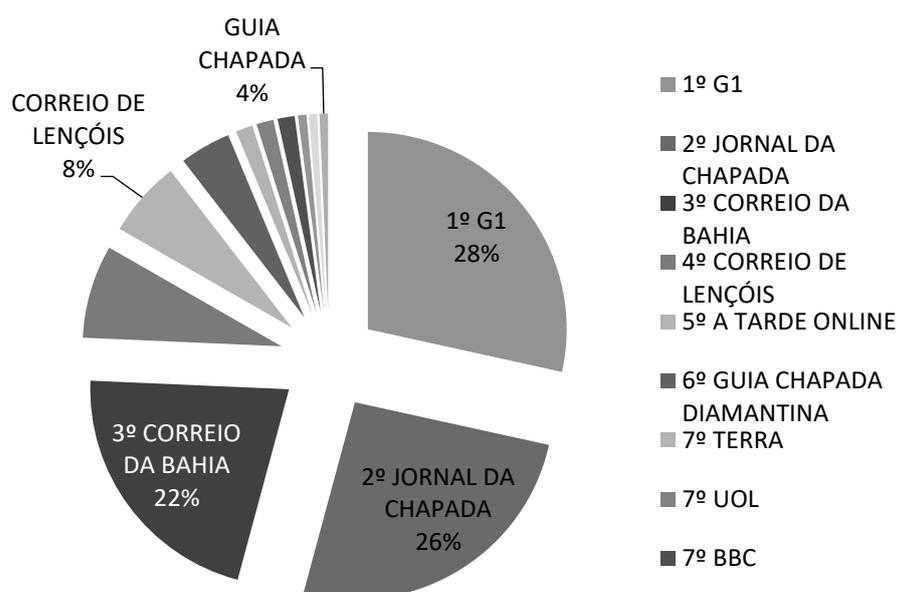
²⁰ <http://www.blogdaresenhageral.com.br/incendio-na-chapada-diamantina-preocupa-populacao-e-governo-do-estado/#more-134978>

A cobertura da tragédia

A análise da mídia nos incêndios de 2015 se concentrou em categorias de classificação dos dados das 145 matérias publicadas por 13 veículos no período de setembro de 2015 a janeiro de 2016.

O primeiro aspecto analisado foi quantitativo, fixado na contagem dos textos produzidos por cada jornal observado. O resultado foi um ranking quantitativo que destaca a liderança do portal G1, respondendo por 28% das reportagens, sendo logo seguido pelo blog regional Portal da Chapada (26%) e pelo portal do Correio da Bahia (22%). Como o G1 e o Correio da Bahia representam um mesmo conglomerado midiático, e se retroalimentam, pode-se constatar que o Grupo Globo de Comunicações foi responsável por metade das notícias sobre o fogo na Chapada Diamantina, evidenciando o poder, o alcance e o impacto dos oligopólios midiáticos também em temas ambientais.

Figura 3 – Ranking da produção noticiosa



Fonte: Elaboração própria

O dado reintera quantitativamente a vantagem da produção virtual sobre os impressos, mas também a crise econômica do jornalismo, provocada pela digitalização. Este processo de reestruturação do setor vem acompanhado pela precarização do trabalho jornalístico, demissões, e o comprometido da produção noticiosa (Bolaño, 2009). Em termos práticos, isso se revela, por exemplo, no enorme percentual de matérias replicadas no caso do fogo na Chapada. Em uma abordagem mais qualitativa, se identificou que poucas dessas reportagens tinham conteúdo exclusivo.

Essa reestruturação do setor impactou diretamente na produção noticiosa no interior, com a extinção dos cadernos/correspondentes regionais. Isso se evidencia na tímida cobertura do Jornal A Tarde (5º lugar em sua versão virtual e último na versão impressa), que por décadas foi o principal veículo baiano, mas vive uma grave crise econômica.

Mas essa redefinição do mercado pode ser lida como uma brecha para a mídia independente, como o destaque ao regional Portal da Chapada, que assumiu a 2º posição. O jornalista responsável pelo blog conta dos desafios dessa produção:

“Ninguém estava publicando sobre o fogo, só a gente. Mas era complicado, porque o INEMA, os bombeiros... se recusavam a nos passar informação. Diziam que não éramos imprensa. Quando os outros jornais começaram a reproduzir o que a gente falava, aí a coisa foi mudando”. Depoimento de Vitor Alves de Fernandes, do Portal da Chapada.

Chapadas invisíveis

A Chapada Diamantina nasceu comercialmente ligada ao mercado internacional pela extração mineral rara. Mas nem essa origem, nem a notoriedade dos seus atrativos turísticos, nem a magnitude da ameaça à biodiversidade foram suficientes para projetar as queimadas de 2015 com destaque nos meios massivos nacionais ou nas agências globais.

Os veículos foram clipados nos meses de outubro, novembro e dezembro de 2015, e janeiro de 2016. Mas o período auge dos incêndios da Chapada Diamantina foi em novembro, e o assunto

dividiu a *agenda setting* com os ataques terroristas em Paris (13.11.15), e a repercussão do desastre ambiental de Mariana/MG (05.11.15).



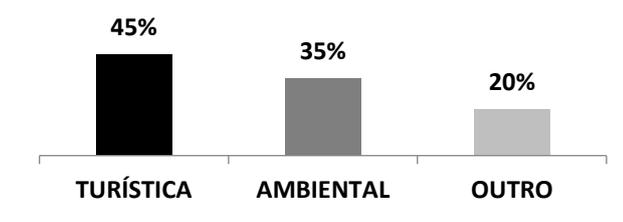
Figura 4 – o período

Diante de tantas outras tragédias com maior apelo, a Chapada Diamantina não preencheu os requisitos de noticiabilidade jornalísticas. Primeiro por ser um fato cíclico, o que lhe quita notoriedade do inédito; segundo, mas não menos importante, porque se situa na periferia dos interesses dos grandes conglomerados midiáticos. No nível internacional, apenas a atenção uma agência estrangeira, a BBC, produziu uma reportagem publicada pelo correspondente brasileiro. No cenário nacional, apesar do episódio ter repercutido minimamente, os atores também tiveram a sensação de invisibilidade pela falta de projeção nos meios massivos, principalmente pela tímida abordagem na Rede Globo de Televisão.

Esse sentimento fica evidente no depoimento de Sirlene, da Câmara Técnica de Meio Ambiente do Conselho Territorial da Chapada: “*A gente ligava a TV e não tinha nada sobre o que estava acontecendo aqui. Só tinha notícias de Paris*”.

Mas quando apareceu na mídia, os atores também questionaram que Chapada era essa. Foi então criada uma categoria para identificar o conceito de Chapada Diamantina utilizado pelos veículos, observando as áreas priorizadas na cobertura. Elas foram segmentadas entre turística, ambiental e outros (território de identidade, agropólo, localidades externas, etc.).

Figura 5 – Conceito de Chapada Diamantina



Fonte: Elaboração própria

A categoria confirmou a impressão de que a Chapada Diamantina é definida mais como destino turístico (45%), priorizando os atrativos de Lençóis, Mucugê e Vale do Capão com maior visibilidade e projeção midiática. Logo em seguida, é confundida com as questões ambientais, como se toda ela fosse apenas o Parque Nacional (35%). Para os atores envolvidos, essa reprodução é um perigo, pois inviabiliza a tragédia na maior parte do território:

“Na APA Serra do Barbado, o fogo começou em agosto e nunca foi noticiado. Só quando atingiu Lençóis é que a mídia se deu conta. O pior é que depois as autoridades acabam priorizando os lugares que saem na imprensa e a sociedade ignora o que está acontecendo de fato. Analisa Ângela Sena, técnica ambiental do INEMA.

Esta disputa pela atenção da mídia e do poder público ficou ainda mais evidente na invisibilidade do fogo nas imediações de Seabra. A cidade é considerada a capital administrativa e o principal centro comercial de toda a Chapada Diamantina, mas não foi citada em nenhuma notícia analisada. Para Iago Aquino, correspondente da Mídia Ninja, *a mídia e as autoridades só se preocuparam com o Parque e Lençóis, tudo que saia do roteiro turístico poderia queimar à vontade.*

Mas enquanto alguns reclamavam da pouca ou nula exposição na mídia, outros se preocuparam com o impacto negativo das notícias na Chapada Turística. O apelo da “marca” Chapada Diamantina foi tanto que na tentativa de conseguir maior notoriedade, até o incêndio em Jacobina, há cerca de 300 km de Lençóis, foi noticiado como sendo na zona. Essa chapada em chamas repercutiu na economia regional, com o cancelamento de voos e pacotes de viagem, e

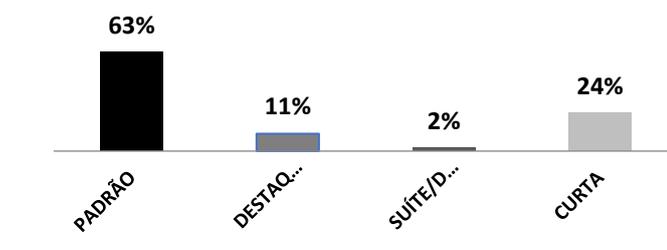
uma taxa de ocupação quase nula nos hotéis e pousadas, o que demandou uma ação do trade turístico.

“O Guia foi o único canal a dizer pro turista que os principais destinos não estavam pegando fogo. O trade tava tão desorientado que no dia que eu soube que o Zé Raimundo tava aqui pra cobrir os incêndios pro Jornal Nacional, eu fui lá e peguei ele pelo braço. Trouxe ele aqui na agência e pedi pra ele falar pelo menos uma frase minimizando o impacto negativos no turismo da região”. Fala de Branca Pires, da Flora Comunicação, produtora do Guia Chapada.

Notícias sem novidade

A análise tentou também criar critérios de análise mais qualitativos, e para isso segmentou as matérias publicadas quanto ao formato²¹ do texto (texto padrão, chamada de capa, suíte e curta), buscando perceber a relevância, a projeção e o nível de prioridade dados ao tema no corpo do veículo.

Figura 6 – O formato



Fonte: Elaboração própria

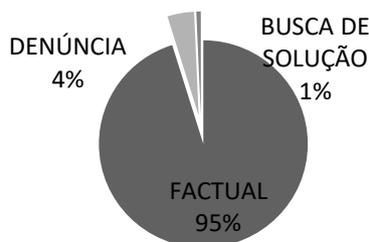
Os dados confirmaram a sensação anterior de que os textos não ocuparam espaços privilegiados na mídia, principalmente nos veículos de maior projeção e estrutura. As notícias sobre a Chapada estiveram longe das capas e tampouco foram priorizadas por editorias especializadas no jornalismo ambiental, ocupando espaço de pouco prestígio. No mundo virtual, quando

²¹ *Texto padrão*: Texto base do jornalismo, com dados informativos básicos chamados de lead, no jargão jornalístico. Em média, tem 30 linhas. *Com chamada/destaque capa*: No formato virtual, anuncia o texto com destaque na página principal do portal por mais de 24 horas. No impresso, é matéria de capa. *Suíte*: Desdobramento de uma reportagem anterior, normalmente complementando os dados ou atualizando as notícias de forma contextualizada. *Curta*: No virtual e no impresso, texto de cerca de 10 linhas, sem foto. Editoriais e artigos de opinião porque eles não existiram em todo o universo pesquisado.

ocuparam chamadas de destaques, foi por pouco tempo, obedecendo à lógica da instantaneidade e da busca por “novidades” na internet. A quase totalidade das matérias com destaque foi publicada em jornais regionais.

Outro critério qualitativo de observação foi à abordagem²², que se concentrou na linha editorial priorizada pelos veículos na produção das matérias sobre o fogo. Neste quesito, 95% dos textos não foram além de narrar os fatos. As poucas matérias de denúncia (4%) aconteceram no nível estadual, no portal Correio da Bahia, o qual defende uma linha editorial contrária ao Governo Estadual. Essa explicação política foi uma das apostas dos atores consultados nos debates também para a “timidez” da participação do jornal A Tarde na cobertura, que tem no Governo da Bahia um dos seus principais anunciantes.

Figura 7 - Abordagem



Fonte: Elaboração própria

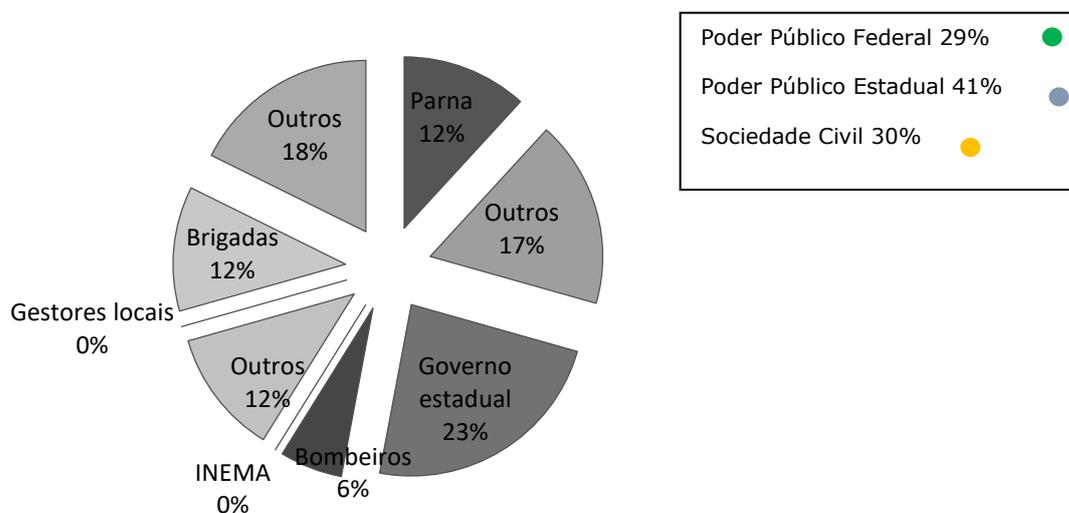
A “busca de solução” (1%) foi assinada pelo Guia Chapada, que buscou resignificar o cenário turístico e apresentar alternativas em um momento delicado para o trade regional.

Chapada em disputa: Vozes e discursos sobre o fogo

²² *Factual*: textos “neutros” e objetivos, dirigidos apenas a informar os fatos, no caso, a ocorrência dos incêndios. Publicizaram o problema sem emitir opinião, ou sem tomar partido sobre a causa. *Denúncia*: textos com um tom de indignação, de apuração de responsabilidades e de julgamento de possíveis culpados. *Busca de solução*: Reportagens preocupadas em contextualizar o problema, e em apresentar possíveis avanços, ou alternativas e/ou experiências bem-sucedidas.

Outro critério qualitativo buscou identificar a pluralidade de atores envolvidos no combate e as vozes priorizadas pela mídia. As fontes foram diferenciadas entre Estado²³ em suas esferas federais, estadual e municipal, e Sociedade Civil²⁴. E a primeira constatação foi de que a expressividade das fontes oficiais externas ao território da Chapada Diamantina como as “vozes legítimas” sobre o fogo na região.

Figura 8 - Fontes



Fonte: Elaboração própria

O Estado “falou” em 70% das matérias produzidas. Mas apesar do volume, pouquíssimas dessas fontes eram atores locais, ou diretamente vinculados a gestão ambiental da área como o INEMA. Ao prevalecerem a voz direta do Secretário de Meio Ambiente e do Governador, a

²³ Nesta segmentação, também se buscou destacar a voz de alguns atores específicos, como Corpo de Bombeiros, e órgãos ambientais responsáveis diretos pelas UCs, como o PARNA e o INEMA, para tentar apreender diferenças nos níveis de autonomia destas instituições.

²⁴ Buscou-se diferenciar as vozes dos brigadistas voluntários, por entender que são atores diferenciados no processo e os quais demandam mais visibilidade política.

mídia indicou a gravidade do problema, uma estrutura hierárquica rígida, e a pouca capacidade dos jornais em buscar fontes na ponta.

Tanto no âmbito federal, quanto estadual, a categoria “outros” apareceu com um quantitativo muito superior ao esperado. Isso obrigou a uma segunda leitura e reclassificação, identificando o aparecimento de um novo ator: o poder judiciário. As Defensorias e Ministérios Públicos emergiram midiaticamente como regulador das contraditórias informações sobre o fogo.

A judicialização das causas ambientais já havia sido apontada por Castells (2001) como a nova fronteira do movimento ecológico. E Brito (2005) chamou a atenção para a atuação de destaque do Ministério Público de Lençóis como protagonista na regulação ambiental da Chapada desde os anos 90. Mas sobre os incêndios, parece que essa intervenção foi uma novidade, sendo o assunto batizado pelos atores de “judicialização do fogo”. Para alguns deles, as iniciativas judiciais estiveram diretamente vinculadas com a ação midiática, como no depoimento a seguir:

“Era muito midiático expedir mandados de segurança e liminares obrigando o Parque a comprar EPI (equipamentos de proteção individual) em 24 horas. Mas a Justiça sabe que temos trâmites burocráticos, licitações, a coisa não funciona assim.”, Marcela de Marins, técnica do ICMBio no Parna-CD.

Outra coisa que também chamou a atenção foi o “silêncio” das autoridades municipais²⁵ em uma região marcada por práticas coronelistas. A questão foi interpretada como ausência de políticas locais de combate a incêndios por parte de prefeituras muito mais voltadas a ações clientelistas e com pouca priorização aos temas ambientais. Mas também como um indicador da perda de poder e prestígio das elites políticas locais.

Entre a Sociedade Civil, se observou que dos 30% de vozes, 2/3 foram de “outros”, categoria que identifica principalmente depoimentos de moradores e pessoas afetadas. O dado revela a falta da preocupação da mídia em ouvir organizações ambientais e agentes especializados no assunto, como movimentos sociais, pesquisadores e universidades, mas também a falta de um tecido associativo forte na região envolvido na temática.

²⁵ Prefeituras, secretarias municipais de meio ambiente, vereadores, etc.

As brigadas voluntárias representaram a exceção com expressivos 12%, mesmo percentual do Parque Nacional e o dobro dos Bombeiros (6%). O registro das primeiras brigadas na região data do início dos anos 2000 em decorrência de treinamentos realizados pelo antigo IBAMA. Mas sempre tiveram pouco espaço na mídia. A explicação para a maior projeção é o aprendizado dos grupos ambientalistas da importância de investir em estratégias de comunicação. As brigadas de Lençóis, do Capão e de Campos São João montaram estruturas mínimas de assessoria de imprensa, baseada no trabalho colaborativo e voluntário. Elas usaram principalmente as redes sociais e a busca pela influência a jornalistas simpatizantes nos grandes centros como estratégia de visibilidade, como mostra o depoimento de Laís Corread, da BRAL:

“Só apareceu na mídia quem soube se articular. Na Bral, a gente criou uma verdadeira agência de notícias, produzindo pautas, usando as redes sociais e fazendo lobby com os jornalistas da capital, do Rio e São Paulo. A matéria da Época, que teve uma qualidade melhor, foi toda produzida pela gente e só saiu porque acionamos amigos que trabalhavam lá...”. Depoimento de Laís Corread, jornalista voluntária da BRAL – Brigada Voluntária de Lençóis.

Todo este trabalho de comunicação por parte das brigadas fez parte de uma verdadeira batalha por visibilidade midiática, na qual estavam envolvidos interesses muito além das vaidades. Os conflitos entre os agentes de combate ao fogo na Chapada Diamantina remontam aos anos 90. E as divergências de interesses, posturas e entendimento entre os agentes públicos, técnicos e brigadas voluntárias sempre foi uma constante em todas as regiões do país. Mas só em 2015 a mídia parece ter atentado para essa confrontação.

Neste cenário, é interessante compreender que as vozes e as falas destacadas pela mídia não foram apenas o resultado da ação coletiva ou mérito da assessoria de imprensa dos atores. Elas fizeram parte de um grande jogo de poder, repleto de contradições, encenado publicamente, na qual a linha editorial dos veículos foi fundamental para marcar a posição dos atores e o tom do discurso. Para exemplificar esta perspectiva, foram selecionadas as manchetes mais notórias do período:

Figura 9 – Principais Manchetes

Data	Manchete	Veículo
13.11	“Chapada em Chamas”	Portal da Chapada
14.11	“Fogo está sob controle, diz Sema.”	A Tarde <i>online</i>
14.11	“Situação dramática, diz chefe do Parque Nacional da Chapada Diamantina.”	G1
16.11	“Brigadistas cobram prevenção contra incêndios na Chapada Diamantina e o fogo segue destruindo a região”.	Portal da Chapada
17.11	“Área incendiada aumenta e governo anuncia plano de prevenção”.	A Tarde <i>online</i>
02.12	“Atrativos turísticos da Chapada Diamantina não foram afetados pelos incêndios”.	Guia Chapada
13.12	“Governo informa que comprou R\$ 500 mil em equipamentos para uso de brigadistas na Chapada Diamantina”	A Tarde <i>online</i>
14.12	“Justiça determina ações de combate a incêndio na Chapada Diamantina”	Portal Correio da Bahia

O que a análise destas manchetes evidencia é tanto a *mediatização dos conflitos sobre o fogo*, quanto a relevância da opção política dos veículos. Nota-se, por exemplo, que o Jornal A Tarde funcionou como porta-voz do Governo do Estado junto à opinião pública, o que coloca em xeque o mito da imparcialidade dos veículos. O G1 e o Correio, historicamente contrários à gestão petista, optaram por evidenciar vozes oficiais mais críticas. O Guia Chapada se mostrou como promotor do trade turístico, mesmo em uma situação de crise. Já o Portal da Chapada, foi o único a dar notoriedade à voz dos brigadistas locais.

Mas todos os atores ouvidos concordam que esta disputa só piorou um problema que por si já era demasiado complexo. Isso se reflete na fala da gestora do Parque Nacional:

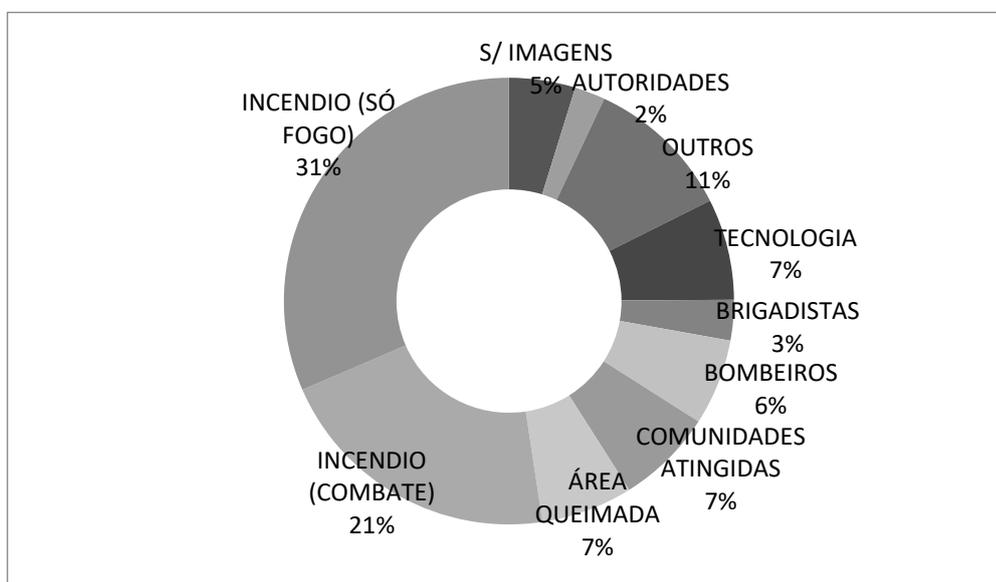
“São muitas as vozes na mídia, muitas as informações, e na maioria, contraditória, porque não temos um coletivo que pense e atue de maneira mais coesa e estratégica na hora do combate. Essa é uma avaliação interna muito séria que está sendo feita internamente ao ICMBio e a qual temos que dar uma resposta efetiva”, reflete Soraya Fernandes, gestora do Parna.

O fogo em foco: registro imagético da tragédia

O estudo dedicou a analisar fotografias e infográficos reproduzidos nas matérias para perceber o discurso por trás do recurso imagético. O que se revelou, em palavras da fotógrafa Iêda

Marques, é que “*foto de fogo vende, e as imagens do combate aos incêndios está o tempo todo pautado por grandes interesses econômicos*”. Isso fica claro no gráfico abaixo, em que quase todas as matérias foram ilustradas, sendo que 2/3 foram imagens das chamas, do combate e da área queimada.

Figura 10 – Imagens



Fonte: Elaboração própria

Mas o que chamou mesmo a atenção foi a repetição indiscriminada das mesmas fotografias compartilhadas por todos os veículos. Por exemplo, a imagem abaixo sobre as chamas foi usada em 11 reportagens diferentes, evidenciando a “mercantilização do fogo”, a precariedade da cobertura “in loco” e o papel das assessorias como fonte.

Figura 11 – Foto mais reproduzida



Foto: Edmar de Lima de Carvalho/ICMBio

As fotos das comunidades atingidas (7%), tecnologia (7%) foram as outras imagens que chamaram a atenção dos meios. Como representação, as duas fotos mais reproduzidas de cada área:

Figura 12



Foto: Diego Borges/Arquivo pessoal

Figura 13



Foto: Cabo BM Mota/
Ten BM Vanessa/ Ascom

A foto de Diego Borges (figura 12) foi reproduzida 09 vezes, e indica uma das novidades imagéticas da cobertura do fogo 2015, que noticiou a ameaça às populações urbanas a partir de fotos compartilhadas em redes sociais. A foto do Cabo BM Mota e Tenente BM Vanessa (figura 13) foi republicada 06 vezes. Ela é a síntese do poder da assessoria de imprensa, das marcas do tecnicismo oficial que aposta nos equipamentos e destaca os bombeiros como grandes heróis

do fogo. Os impactos destas imagens nas dinâmicas do combate são evidentes no depoimento de um brigadista:

“No combate, a gente sente que tá numa guerra. E quem combate o fogo de verdade aqui na Chapada, quem entende das trilhas, dos precipícios é a gente, que é voluntário. Mas a mídia só mostra os bombeiros, todos “limpinho”, cheios de máscaras, pousando de super-heróis. Isso chega lá na ponta e desmotiva os combatentes. Não é por querer aparecer, não. Mas quem entende de comunicação de guerra, sabe do que eu “tou” falando. A mídia comemora a vinda dos bombeiros, do exército, dos helicópteros. Só que a gente sabe que quem segura o negócio mesmo é a gente que abandonou família, trabalho, e num tem equipamento nem segurança nenhuma... Aí fica difícil, dá uma tristeza e muito brigadista desiste e num quer mais nem conta com apagar fogo”.
Depoimento de Vandeco, líder da brigada de Campos São João.

Conclusões

Esta pesquisa investigou as apostas na comunicação ambiental a partir do estudo do caso da cobertura midiática nos incêndios de 2015 na Chapada Diamantina. A análise de mais de 145 matérias sobre uma tragédia ambiental de grandes proporções em uma zona de conservação da biodiversidade, identificou que a crise ecológica, na periferia do capitalismo, sequer numa situação extrema, é prioridade dos grandes conglomerados midiáticos.

Ao analisar as práticas de jornalismo ambiental sobre o episódio, este estudo evidenciou como as lógicas de produção das notícias da crise climática refletem contraditórias relações de poder do setor midiático, o qual passa por uma forte reestruturação marcada pela convergência digital. As novas lógicas impostas por essa reconfiguração indica, por um lado, maior possibilidade de inserção e divulgação de tragédias como a da Chapada Diamantina nos meios eletrônicos, principalmente a partir das redes sociais. Por outro, delegam aos cidadãos comuns o papel de protagonista de noticiador do drama, deixando aos veículos hegemônicos a função de reprodutor de notícias ambientalmente alarmantes.

As categorias de classificação de dados geradas e os debates de pesquisa-ação com os atores estratégicos utilizados como metodologia de pesquisa, apontaram a distância entre os

problemas ambientais locais num contexto periférico e a agenda midiática produzida desde os grandes centros urbanos.

A análise quantitativa e qualitativa dos textos e imagens publicados indicou um jornalismo ambiental deficiente, com condições de apuração precarizadas, pouco tempo de cobertura da pauta, pouca atenção por parte das editorias especializadas e apuração rápida que conta com as redes virtuais para cobrir uma área aonde os jornalistas não chegam aos locais da tragédia.

Esta cobertura superficial privilegia as fontes oficiais, alimenta as especulações e conflitos no combate direto, e reproduz visões estereotipadas de um problema cíclico e complexo. Em síntese, este jornalismo ambiental não aponta caminhos na construção de políticas públicas que respondam ao problema do fogo da Chapada Diamantina, nem tampouco corresponde às apostas teóricas da comunicação como vanguarda de uma cultura ecológica necessária ao novo milênio.

É evidente que o único alento remete à ação comunicativa de grupos ambientalistas e a produção de mídia independente e regionalizada que têm conseguido transpor essa barreira e introduzir abordagens mais plurais, e práticas mais criativas de comunicação ambiental. O que a análise da mídia e do fogo na Chapada Diamantina parece indicar é que não se pode enfrentar os dilemas da comunicação ambiental sem passar pelo debate da democratização dos meios.

Referências

BOAS, Sérgio Vilas. Formação & Informação Ambiental: Jornalismo para iniciados e leigos. São Paulo: Summus, 2004

BOLAÑO, César. Jornalismo online: reflexões a partir da economia política da comunicação, 2009.

BUENO, Wilson da Costa. Comunicação, jornalismo e meio ambiente: teoria e pesquisa. São Paulo: Mojoara Editorial, 2007.

_____. Jornalismo Ambiental: explorando além do conceito. Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente, n. 15, p. 33-44, jan./jun. 2007. Editora UFPR.

BERNA, Vilmar. 2010. Comunicação ambiental: reflexões e prática em educação ambiental. Paulus Editora. São Paulo.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. Tradução Klauss B. Gerhardt. SP: Ed. Paz e Terra, 2001.

COLOMBO, Macri Elaine. Jornalismo Ambiental: a sua história e conceito no contexto social. Anais do XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Caxias do Sul, 2010.

COX, Robert. Environmental communication and the public sphere. Thousands Oaks, California: Sage Publication, 2010.

FANTE, MASSIERER; MORAES, E MOTTER. A trajetória do Jornalismo e dos Jornalistas Ambientais no Brasil: O Núcleo de Ecojornalistas do RS. Anais do 10º Encontro de História da Mídia. Porto Alegre, 2015.

FERNÁNDEZ REYES, Rogelio. Aproximación a la bibliografía de periodismo ambiental iberoamericano. Razón y Palabra. Número 77. Ago-Out 2011. Disponível em: Acesso em: abr. 2015.

GIDDENS, Anthony. A política da mudança climática. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

HAGUENAUER e FILHO. Experiências em Educação e Comunicação ambiental. 2014. São Paulo: Editora CRV.

IBAMA/ Prevfogo. Relatório de Ocorrências de Incêndios em Unidades de Conservação Federais 2005 – 2008. Brasília: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), 2009.

IBAMA/ Prevfogo. Perfil dos Incêndios Florestais Acompanhados pelo Ibama 2009, Brasília: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), 2010. Disponível para download em <http://www.ibama.gov.br/phocadownload/category/44-p?download=2306%3A2009>

ICMBio. Histórico dos Incêndios na Vegetação do Parque Nacional da Chapada Diamantina, entre 1973 e abril de 2010, com base em Imagens Landsat. Brasília: Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (Icmbio), 2010
<http://www.icmbio.gov.br/revistaelectronica/index.php/BioBR/article/viewFile/141/105>

LEFF, Enrique. Epistemologia Ambiental. Multidisciplinaridade. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. Racionalidade ambiental e reapropriação social da natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIMA, M. D. V et al. Os dilemas da comunicação ambiental no contexto do desenvolvimento hegemônico. Revista CMC comunicação mídia e consumo. Do ppgcom – espm, ano 11 vol. 11 n. 32 p. 203-221 set./dez. 2014. Disponível em http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/view/703/pdf_32.

LIMA, M. D. V. et al. A comunicação ambiental como forma de enfrentamento dos dilemas socioambientais. 2o Encontro Interdisciplinar de Comunicação Ambiental (EICA), 2013, Sergipe. Anais... Aracaju: Universidade Federal de Sergipe, p. 1-13.

LOOSE, Eloisa. Jornalismo ambiental em revista: das estratégias aos sentidos. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Informação). Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

_____. Núcleo de Ecojornalistas do Rio Grande do Sul: 21 anos pela qualificação da informação ambiental. Ação Midiática - Estudos em Comunicação, Sociedade e Cultura. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós Graduação em Comunicação. Vol 1. Nº 2. Ano 2011.

NELSON, Peter. 10 Dicas Práticas para Reportagem sobre o Meio ambiente. WWF Brasil, 1994.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PLOMWOOD, Val. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. New York: Routledge, 2002.

SERRES, Michel. O contrato natural. Portugal: Editora Piaget, 1994.

SCHIRLEY, Luft. Jornalismo, Meio Ambiente e Amazônia: os desmatamentos nos jornais. O Liberal do Pará e Crítica do Amazonas, 1ed.SL: Annablume, 2005.

SORDI, Jaqueline Orgler. Os sentidos do verde nas páginas de Zero Hora. Programa de PósGraduação em Comunicação e Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre – RS, 2012. Disponível em https://anaisenpja.files.wordpress.com/2014/12/cl_22_jaqueline_sordi.pdf

UNGARETTI, Wladimir Netto. Empresariado e ambientalismo: uma análise de conteúdo da Gazeta mercantil. 1995.

UNGER, Nancy Mangabeira. *Heidegger: “salvar é deixar-ser”*. Em Moura, Grün e Trajber (orgs). Pensar o Ambiente: bases filosóficas para a Educação Ambiental. - Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2007.

UNESCO. Informe mundial sobre ciencias sociales 2013: cambios ambientales globales. Unesco, 2013.

VILLAR, Roberto. Jornalismo ambiental: evolução e perspectiva. Porto Alegre: Agir Azul na Rede, 1997. Disponível em Disponível em: < www.agirazul.com.br/artigos/jorental.htm >. Acesso em: 06 jan. 2015.

TRIGUEIRO, André. Mundo Sustentável: abrindo espaço na mídia para um planeta em transformação. São Paulo: Globo, 2005.

O JOGO IDEOLÓGICO E SEUS REFLEXOS NOS DISCURSOS DE MORADORES DE SEABRA SOBRE A MARCHA COLUNA PRESTES

JUCIMAR DE SOUZA VAZ²⁶

jucimarvaz@hotmail.com

RESUMO:

A Presente proposta de trabalho parte da compreensão do discurso enquanto prática social, instância simbólica onde os sentidos se fazem na/pela história. Partindo desse pressuposto a Análise Crítica do Discurso não apenas descreve as relações ideológicas, confrontando os mecanismos da linguagem, como também evidencia suas contradições e silenciamentos. O objetivo deste estudo foi, portanto, fazer um estudo analítico e reflexivo sobre a passagem da Coluna Prestes no município de Seabra-Bahia e seus efeitos de sentido representados através de narrativas de três moradores locais que viveram esse momento histórico. Para tanto, utilizou-se dos pressupostos teóricos e metodológicos da Análise Crítica do Discurso (ACD) para compreender essas representações presentes na memória social e discursiva, bem como as relações de poder presentes neste campo político.

Palavras Chave: Coluna Prestes. Memória. Ideologia. Análise Crítica do Discurso. Seabra.

THE IDEOLOGICAL GAME AND ITS REFLECTIONS IN THE SPEECHES OF SEABRA RESIDENTS ABOUT THE MARCH COLUNA PRESTES

ABSTRACT:

The present article proposal part of understanding of discourse while social practice, symbolic instance in which meanings are in / by history. The Critical Discourse Analysis not just describes the ideological relations, but also confronts the mechanisms of language and its contradictions and silencing. The objective was, therefore to make an analytical and reflexive study about the passage of the Coluna Prestes in the locality of Seabra, Bahia and its effects of meaning represented through narratives of three local residents who has lived that historical moment. To both, was used the theoretical assumptions and methodological of Critical

²⁶ 1 Funcionário público municipal, Graduado em Letras pela UNEB CAMPUS XXIII (2014), residente em Seabra-Ba - Brasil. Artigo orientado pelo prof. Ms. Clebemilton Nascimento.

Discourse Analysis to understand these representations in the memory social and discursive, as well the power relations present in this political field.

Key Words: Coluna Prestes. Memory. Ideology. Critical Discourse Analysis. Seabra.

EL JUEGO IDEOLÓGICO Y SUS REFLEXIONES EN LOS DISCURSOS DE MORADORES DE SEABRA SOBRE LA MARCHA COLUMNA PRESTES

RESUMEN:

La presente propuesta de trabajo parte de la comprensión del discurso como práctica social, instancia simbólica donde los sentidos se hacen en la historia. A partir de ese presupuesto el Análisis Crítico del Discurso no sólo describe las relaciones ideológicas, enfrentando los mecanismos del lenguaje, como también evidencia sus contradicciones y silenciamientos. El objetivo de este estudio fue, por lo tanto, hacer un estudio analítico y reflexivo sobre el paso de la Columna Prestes en el municipio de Seabra-Bahía y sus efectos de sentido representados a través de narrativas de tres moradores locales que vivieron ese momento histórico. Por lo tanto se utilizó los presupuestos teóricos y metodológicos del Análisis Crítico del Discurso (ACD) para comprender esas representaciones presentes en la memoria social y discursiva, así como las relaciones de poder presentes en este campo político.

Palabras Clave: Columna Prestes. Memoria. Ideología. Análisis Crítico del Discurso. Seabra.

Os estudos sobre a *Coluna Prestes* sempre estiveram no campo da historiografia, principalmente pela intrínseca relação nas suas abordagens acerca deste acontecimento histórico por envolver o homem em um determinado tempo e espaço. Nesse contexto, o presente trabalho apropria-se do evento que foi a *Coluna Prestes*, fazendo uma abordagem interdisciplinar com outros campos das ciências sociais numa perspectiva voltada para os estudos do discurso²⁷.

²⁷ Segundo RAMALHO e RESENDE (2011, p.16) “Discurso é o movimento integrante e irreduzível das práticas sociais que envolvem a semiose/linguagem em articulação com os demais momentos das práticas: fenômeno mental, relações sociais e mundo material”.

A proposta é analisar a passagem da *Coluna Prestes* na Bahia, mais especificamente em Seabra na Chapada Diamantina, representada através de narrativas de moradores do município de Seabra-Bahia acerca dos reflexos ideológicos articulados nos discursos desses sujeitos, naturalizados como prática social.

Para que fosse possível entender este acontecimento histórico numa outra perspectiva que não as contadas pelas instituições oficiais, foi imprescindível buscar diferentes fontes historiográficas para conhecer o objeto de estudo, que foi a passagem da Coluna Prestes, desde a sua formação até o término desse movimento histórico no País. Para tanto, fez-se necessário debruçar sobre escritores locais, regionais e os ditos canônicos da literatura historiográfica. Da mesma forma, também teve grande contribuição os estudos da Análise Crítica do Discurso (linha inglesa) como suporte teórico e metodológico norteador.

Depois de uma extensa pesquisa em documentos históricos²⁸, foram coletadas narrativas com moradores de localidades pertencentes ao município de Seabra-Ba como recorte focal do presente trabalho. Em seguida, o material coletado foi transcrito para assim fazer uma abordagem analítica e reflexiva sobre este acontecimento histórico à luz dos pressupostos teóricos e metodológicos da ACD.

DO MOVIMENTO TENENTISTA À *COLUNA PRESTES*

²⁸ Foram pesquisados em dois jornais: Diário de Notícias e Diário da Bahia do ano de 1926 (acervo da biblioteca central em Salvador-Ba), bem como entrevistas com o próprio Luis Carlos Preste adquiridos através de vídeos (domínio público), livros historiográficos e escritores regionais.

A política do “café com leite”²⁹, (1889 a 1930)³⁰, fez com que parte da população se revoltasse contra a conjuntura política, passando a ser questionada por parte da sociedade brasileira, mais precisamente nas regiões sul/sudeste do País. Um regime político adotado na República Velha que tomaria novos rumos, principalmente nos governos de República Artur Bernardes (1922-1926) e Washington Luís (1926-1930).

A conjuntura política no início da década de 1920 faz surgir o inconformismo e repúdio à República Velha e às classes dominantes por parte de alguns setores, a saber, os tenentes do exército e da marinha. Um movimento revolucionário a fim de acabar com os vícios da República Velha, que descumpriam os preceitos liberais da constituição de 1891, tais como: democratização política através do voto secreto, liberdade de imprensa e com o governo oligárquico de Artur Bernardes.

Em 1925 é dado início a marcha do movimento tenentista em São Paulo, conhecida como a *Coluna Paulista*, liderada pelo General Miguel Costa e Silva, oficial de maior patente. E no Rio Grande do Sul, as tropas gaúchas, lideradas por Luiz Carlos Prestes, conhecido mais tarde como “O Cavalheiro da Esperança”. Ambas saíram do sul em direção ao norte do Brasil. Pouco depois, os dois movimentos resolveram se unir.

O destaque de Prestes no comando das tropas gaúchas fez com que o Comandante Geral da Coluna, Miguel Costa, reconhecesse sua competência, entregando-o o comando da coluna, que passa a se chamar *Coluna Prestes*, imortalizada na história e memória.

²⁹ O arranjo político que vigorou no período da Primeira República (mais conhecida pelo nome de República Velha), envolvendo as oligarquias de São Paulo (café) e Minas Gerais (leite) e o governo central no sentido de controlar o processo sucessório, para que somente políticos desses dois estados tivessem representatividade no cenário político no País.

³⁰ Só será apresentado aqui o período da proclamação da república que se iniciou em 1889 até a marcha da Coluna Prestes iniciada com o movimento tenentista que se iniciou na década de 20.

O movimento durou dois anos e três meses, percorrendo cerca de 25 mil quilômetros através de treze Estados do Brasil, até que em fevereiro de 1927 toma a decisão de partir para o exílio na Bolívia. PRESTES (2009).

Um dos capítulos importantes do itinerário da *Coluna Prestes* se deu na Bahia em 1926.

Ao saber dos “revoltosos” no estado da Bahia, devido aos boatos disseminados pelos principais meios de comunicação da época - os jornais e telégrafos - o presidente Arthur Bernardes solicita ajuda a Horácio de Mattos, Coronel de maior influência na região, para apoiá-lo nas ações contra a *Coluna Prestes*, o qual se dispôs a ajudar, e logo, segundo Lima (1979), essa ajuda recebe o nome de: *Batalhão Patriótico das Lavras Diamantinas* com sede na cidade de Lençóis-Ba, morada do Coronel Horácio de Mattos, o qual receberia também o apoio de outros coronéis da região e das forças legalistas de “São Paulo, Rio Grande do Sul, Alagoas e Piauí.” (LIMA, 1979, p. 293)

Essa passagem pela Bahia é noticiada por alguns veículos de comunicação do período.

..., na zona Diamantina, formidável luta entre os revoltosos e as forças do cel. Horácio de Mattos. (...) O grande caudilho sertanejo não esperou o ataque e, antes que os revoltosos se aproximassem, marchou sobre eles dando-se o encontro no município de Campestre, onde se trava, neste momento, formidável e renhida luta com perdas de lado a lado. (DIÁRIO DA BAHIA, nº 73, 01 de abril de 1926)

O percurso da *Coluna* pela Bahia teve grande relevância em Seabra e seus arredores. À medida que os revolucionários passavam pelas cidades e povoados, a população local, por não saber exatamente o objetivo da *Coluna Prestes* ou por onde iriam passar, via-se na necessidade de fugir em busca de proteção. Os boatos eram disseminados a respeito da *Coluna*: “os revoltosos vinham precedidos de uma fama tal que ninguém compreendia a possibilidade de não fugir.” (MORAES, 1973, p.169 apud Auto Sertão da Bahia nº 52, 1926).

No pacato povoado de Água de Rega, município de Iraquara-Ba, o destacamento de Siqueira Campos foi recebido a bala pelas forças legalistas, “A luta mais renchida se está travando, neste momento, no lugar denominado ‘Água de Regra’[...]” (DIÁRIO DA BAHIA, 04 de Abr. 1926, n.75 p.1). Pelo que podemos ler dessas fontes documentais, o grupo deixa Água de Rega em direção ao povoado de Campestre, município de Seabra. Segundo (LIMA, 1979, p. 292), “a população de campestre fugira quase toda”, logo depois a *Coluna* segue para o povoado de Aranquã³¹, também município de Seabra, onde, segundo Moreira Lima (1979), foi recebida pacificamente pela população local.

Às margens do rio Cochó, a *Coluna* chega a Várzea de Caldas³², e mais tarde chega ao povoado de Furado Branco³³ e Cochó do Malheiro³⁴, “cuja população não se retirara” (LIMA, 1979. p.330). Nesse percurso, ela encontrou “legalistas” na maioria das cidades e nas imediações de Mucugê, de onde, “[...] varias famílias se retiraram (...) tendo a população masculina se preparado para resistência.” (Diário da Bahia, 08 Abr. 1926 n° 78 p.1). Pelo que se sabe, a partir da leitura das fontes, houve confrontos com as tropas legalistas, as quais impediram a entrada na sede, fazendo com que ela se deslocasse para as demais comunidades da Chapada Diamantina. Essa passagem pela região de Seabra é apresentada através de narrativas orais, sendo, portanto, principal fonte de pesquisa para este estudo. Dessa forma, serão feitas algumas considerações no tópico abaixo.

REVISITANDO AS TRILHAS DOS “REVOLTOSOS”

³¹ Povoado pertencente ao município de Seabra, 32km da sede.

³² Povoado pertencente ao município de Seabra, 11km da sede.

³³ Povoado pertencente ao município de Seabra, 25km da sede.

³⁴ Povoado pertencente ao município de Seabra, 27km da sede.

Histórias são narradas de diversas maneiras. As ouvidas para esse estudo transcendem o imaginário não só de quem as contam, mas também de quem as ouvem, são momentos do passado que deixaram marcas na memória³⁵ de uma geração que se dispôs a narrar o que sabe.

O filósofo alemão Walter Benjamin (1994), ao discorrer sobre o narrador, tece várias considerações que nos permitem refletir sobre a importância de uma das mais antigas formas de expressão popular: o ato de narrar. Para o autor, a narrativa é uma experiência acumulada ao longo das vivências, e tem como matéria-prima o que se pode recolher da tradição oral. Na concepção de Benjamin, narrar é intercambiar experiências, é tecer um fio que se alimenta diariamente nos fios da memória, perfazendo uma rede construída com o tempo.

A construção discursiva presente no imaginário desses moradores sobre “os revoltosos” aparecia de forma predominantemente negativa. Nesse sentido, essa experiência torna-se um dado importante por estar presente nos relatos, impressões e experiências de moradores que não constam na historiografia oficial.

A ACD “É um tipo de investigação analítica discursiva que estuda principalmente o modo como o abuso de poder, a dominação e a desigualdade são representados, reproduzidos e combatidos por textos orais e escritos no contexto social”. (DIJK, 2012, p.113)

Na escolha dos informantes, deu-se preferência à idade acima de 80 anos, tanto pela proximidade que os mesmos tinham do acontecimento histórico, quanto por serem pessoas com um histórico de bons contadores de histórias indicadas por moradores que os conheciam.

As informações coletadas foram gravadas em áudio, vídeos e fotografias. Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas³⁶, transcritas em seguida para proceder às devidas

³⁵ Le Goff (2003) compreende a memória como “um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas”.

³⁶ São entrevistas sem uma sequência lógica de perguntas, apesar de terem as específicas e não específicas sobre o objeto de estudo.

análises, observando as normas de transcrição empregadas no Brasil³⁷. Na ordem dos primeiros contatos ao último será narrado, ainda que brevemente, o encontro com essas vozes.

O ENCONTRO COM OS SUJEITOS E SUAS VOZES

A memória discursiva está presente no imaginário das pessoas pela própria relação que estas se dão em dado convívio social. Assim, a memória ao surgir como uma forma estruturada a partir da materialidade discursiva e estendida numa dialética de conteúdo heterogêneo, pode ser compreendida como algo já dito, naturalmente no campo do dizível, sem distinção conteudista, pois o ato discursivo é um ato naturalmente humano.

Desse modo, a memória passa a funcionar de acordo com os referenciais atribuídos às condições de produção e/ou interação entre um sujeito e outro. Nesse contexto, o intercâmbio entre duas ou mais lembranças ainda que de forma empírica, pode contribuir em dado campo semântico particular. Para este estudo, observa-se como a memória discursiva é evocada continuamente como uma corrente de pensamentos sobre a *Coluna Prestes*.

No primeiro contato, com marcas que dão nome as palmeiras fazem surgir Palmeirinha, povoado localizado a 11 km da sede³⁸, com inúmeras residências. Nesta localidade, destaca-se o encontro com o Sr. Marcos³⁹, 98 anos, sentado em um banco que parecia ser só dele de tão confortável que estava, como se estivesse à espera de visitas. A muleta descansando ao lado justifica a sua condição física, porém, um narrador com o dom da gesticulação, das onomatopéias, dando vida e voz aos personagens, por vezes um pensamento ao fundo antes de responder uma pergunta, enriquece o enredo na sua narrativa com muita naturalidade.

³⁷NORMASDETRANSCRIÇÃO.Disponívelem:<http://www.concordancia.letras.ufrrj.br/index.php?option=com_content&view=article&id=52&Itemid=58>. acesso em 05 de janeiro de 2013.

³⁸ As distâncias dos povoados observadas neste trabalho foram marcadas pelo próprio autor deste artigo com o auxílio de um GPS - *Global Positioning System* (Sistema de Posicionamento Global).

³⁹ Os nomes dos entrevistados foram preservados cabendo assim para eles nomes fictícios.

Os passos da pesquisa seguem em direção ao povoado de Malhada, localizado a 6 km da sede do município às margens da BR 242. Segundo Roberto, 96 anos, viúvo, pai de oito filhos, o povoado recebeu o nome de Malhada por fazer referência ao local para onde o gado era levado, “amalhador de gado”. Dá-se então, a aproximação para os primeiros contatos. A foice em seu ombro pressupõe-se que até então não parara de trabalhar. Lá está ele, embaixo de uma cabana de palha com assentos adaptados, entre troncos de madeira. Quando perguntado sobre o que sabe sobre o assunto, é modesto ao dizer que sabe pouco sobre a *Coluna Prestes*, em seu relato vê-se o contrário. Esta história para ele é muito particular, sabia muito acerca do fato.

Um pouco mais adiante, no povoado de Velame, 18 km da sede, indicaram uma conversa com Leandro, de 95 anos e sete filhos. Segundo esse entrevistado o nome do local está relacionado a uma pequena árvore, abundantemente encontrada naquele local quando os primeiros habitantes chegaram por lá. Leandro traz a segurança na sua fala e uma lucidez invejável, isso tudo fez com que o entrevistador se sentisse tão à vontade no papel do pesquisador ao buscar no pesquisado a mesma relação.

O caminho percorrido revelou que a fala e a escuta são meios que possibilitam observar que todo ato discursivo vai além do real, simbólico e imaginário presente no discurso. Assim, estabelece-se uma relação entre o dito e o não dito. Logo, a fala e a escuta poderão fazer sentido ao revelarem o que está por trás do discurso.

Nesse contexto, a ACD, enquanto escolha teórica e metodológica para análise dessas narrativas, possibilitará a compreensão acerca do que está por trás dos discursos dos atores sociais pesquisados. Possibilita observar, seus efeitos ideológicos de sentidos a partir das suas condições de produção, visto que o discurso não apenas descreve ou confronta mecanismos da linguagem, como também evidencia contradições. Nesse sentido, pode-se afirmar que todo

discurso é ideológico e a ACD se preocupa com os efeitos ideológicos de sentidos na linguagem através das práticas sociais⁴⁰ materializadas no discurso.

A ACD é um campo teórico-metodológico de caráter heterogêneo pelas possibilidades de combinações de diferentes abordagens, tanto no campo linguístico, quanto das ciências sociais. Esta análise, de certa maneira, aventurar-se-á por uma postura interdisciplinar e dialógica com outros campos das ciências humanas. Contudo, essa escolha não será feita com a utilização de todos os conceitos que a ACD propõe. Dessa forma, serão abordados os conceitos de discurso e ideologia propostos por Ramalho e Resende (2011), poder em Van Dijk (2012) e prática social também a partir de Ramalho e Resende (2012).

Propõe-se, ainda, compreender as relações de poder hegemônico estabelecido a partir do abuso de poder⁴¹, gerador de desigualdades no espaço de interação social através das práticas discursivas nas que as relações estabelecidas com o campo simbólico⁴² estão presentes no campo do sentido e no campo político, contidas no texto para compreender o dito e o não dito por trás do discurso, notados na análise discursiva as relações de dominação presentes. É o abuso do poder violando os direitos sociais e civis das pessoas por estarem privilegiados dentro das relações sociais enquanto prática, algo inerentemente circular, exclusivo e que funciona em cadeia.

Analisar os discursos à luz da ACD é conhecer as relações de poder presentes na linguagem. Logo, a análise dos discursos coletados será fundamentada com base no modelo tridimensional proposto por Fairclough (2001, p.10), assim analisadas a partir do texto, prática discursiva e a prática social: No texto, estão as práticas que representam a realidade, a partir das quais se analisa o vocabulário, gramática, a coesão e a estrutura textual. A prática discursiva

⁴⁰ Prática social aqui abordado “é uma dimensão intermediária que se situa entre as estruturas sociais mais fixas e as ações individuais mais flexíveis”. RAMALHO, RESENDE (2011, p.14)

⁴¹ O “Abuso do poder” é aqui apresentado, segundo DIJK (2012, p.88), como “uma propriedade de relações entre grupos, instituições ou organizações sociais.”

⁴² Elites simbólicas na perspectiva de Dijk exercem o poder com base no “capital simbólico” “...seu poder simbólico é também uma forma de poder ideológico” (DIJK, 2012, p.45).

é intermediadora entre o texto e a prática social. Nessa dimensão, analisa-se a produção, distribuição, consumo, o contexto, a força, a coerência e a intertextualidade. E, por fim, na prática social serão analisadas as ideologias, os sentidos, as pressuposições, metáforas e a hegemonia. Especial atenção será dada, ainda, para melhor tessitura da análise, os modos de operação da ideologia propostos por Thompson (1995) elencados em cinco: legitimação, dissimulação, unificação, fragmentação e reificação, todos são mecanismos de produção de controle do discurso.

Por fim, à luz da ACD, busca-se as estruturas opressoras que são desconhecidas, ou inconscientemente manejadas por estes atores sociais, bem como os motivos que contribuíram para tais representações a partir de uma análise crítica e reflexiva.

REVISITANDO NARRATIVAS SOBRE OS “REVOLTOSOS”

Nas narrativas pesquisadas foi possível observar como aparecem alguns personagens e a importância de cada um deles dentro do contexto histórico e social. A *Coluna Prestes*, ora nomeada de “revoltosos”, e os atores sociais (população local, algumas personalidades e os coronéis). São ideologicamente posicionados nas narrativas sobre três aspectos respectivamente: o inimigo que deve ser combatido, como assim é visto nos relatos por disseminar uma onda de terror por onde passava; os principais prejudicados na história, aqui posicionados tanto os moradores locais, quanto os próprios depoentes das narrativas; e as elites simbólicas, pessoas que ocupavam um lugar de destaque no âmbito político.

O termo “revoltoso” sugere um testemunho⁴³ consensual de forma enfática e presente nas três narrativas sobre a *Coluna Prestes* escolhidas aqui para análise, pois reconstroem a partir

⁴³ Um conceito utilizado por GAGNEBIM (2006, p. 57) “Não seria somente aquele que vai com seus próprios olhos, o *histor* de Heródoto, a testemunha direta. Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e aceita que suas palavras levem adiante, ...”.

de suas memórias o que sabiam, considerando as condições de produção assim presentes no tempo e contexto histórico, estão intrinsecamente relacionados para o diálogo que estabelecem uma relação contínua do que se conhece ao atribuir um termo por meio de lugares de falas diferentes. Logo, o termo “revoltoso” permite que se faça um passeio pelos outros sentidos ideologicamente atribuídos a ele, pois é compreensível para a formação discursiva, traçar sentidos em que este termo outrora foi articulado. “Palavras iguais podem significar diferentemente porque se inscrevem em formações discursivas diferentes”, (ORLANDI, 2005, p.44). Ao passo que o termo pode significar um ato violento a partir de todo um contexto intrinsecamente relacionado, de outro modo, pode atribuir a algo passageiro, um simples ato de revoltar-se, não necessariamente havendo violência e sim um estado de espírito.

Na narrativa de Roberto⁴⁴, ao perguntar o que ele sabia sobre os “*revoltosos*” ele responde:

*“...eu sei um pouco da revolta de vinte e seis... revoltoso “inda⁴⁵ vieram aqui e deu um **topo** na Sussarana... inda mataram uns... batiam outros...” (grifo nosso)*

Observa-se tanto na perspectiva da confirmação dos fatos construídos por ele, como aparece no fragmento segundo a própria historiografia⁴⁶ acerca da “*revolta de vinte e seis*”, quanto ao uso do termo “revoltoso”, que, dentro dessa construção discursiva, destaca-se por ser um ato, ação ou resultado de revoltar-se; rebate de inimigo⁴⁷, o qual, solto na construção discursiva tem sentido generalizado. Entretanto, é na junção do termo “vinte e seis” que fica evidente o sentido e definições específicas. Poderiam ser inúmeros acontecimentos do ano

⁴⁴ Depoente de 96 anos, morador da Malhada, entrevista realizada em 23/09/2011.

⁴⁵ Ainda.

⁴⁶ Autores como: MORAES (1973), PRESTES (2009), BANDEIRA (2013), AMADO (1981), LIMA (1979), confirmam este acontecimento no mesmo ano representado pelos atores sociais.

⁴⁷ MAIA, Jr. Raul, PASTOR, Nelson. **Magno dicionário de Língua portuguesa**. São Paulo: Difusão Cultural do livro, 1995.

citado, mas são expressões articuladas que se referem a um acontecimento específico, ou seja, *A Coluna Prestes*.

Frente à violência que precedia o termo “revoltoso”, o ato de fugir se faz presente em consequência do medo, conforme podemos observar na passagem abaixo.

“...ai nós corria pro mato... nós levemo mais de dois mês no mato correno com medo de revoltoso na revolta...”...eles não fazia maldade... e no mesmo tanto fazia porque as veis nós corria pro mato... ficava lá no mato né... [dizia]... “revoltoso evem no Guiné... nós corria pro mato... ai aqueles que não corria... ficava... eles marrava e ia botá na frente... “agora voceis vai da conta dos outros onde é que ta no mato”... né... a dúvida era essa...” (Roberto, grifo nosso)

Semanticamente é estabelecido nesse fragmento quando se observa o contexto, o pronome “nós” seguido do verbo “correr”, uma marca lingüística própria das condições de produção deste depoente. Logo, “*correr para o mato*” e “*medo de revoltoso na revolta*” aparece como uma prática naturalizada no discurso de forma generalizada, “*revoltoso e vem no Guiné... nós corria pro mato...*”. Em outras narrativas, os sentidos envolvendo este episódio histórico, apresenta-se em condições de produção distintas, “os revoltosos vinham precedidos de uma fama tal que ninguém compreendia a possibilidade de não fugir.” (MORAES, 1973 apud Auto Sertão da Bahia nº 52, 1926). Nesse sentido, o imaginário flui na narrativa no presente, porém, no campo simbólico é ideológico, seus efeitos de sentidos estão presentes na memória de forma negativizada, pois não se fazem presente ao conhecimento deste depoente os porquês deste acontecimento no passado.

Nos fragmentos abaixo é possível observar as posições que a população ocupa no contexto discursivo.

“...tinha uma baxa aqui em riba que o finado Milto tinha uma baxa la... encontrô dois homi da finada Cassimira... esses dois homi... mandado

da véa Cassimira que era irmã de Horácio... Horácio Matos... Horácio de Matos...morava em lençóis... eles ia pra lá buscá arma” (Marcos, grifo nosso)

“passô... eles passaro aqui oia... nós aqui meu ...pai todo mundo fugiu... nós aqui fugiu para um lugar chamado Bana Vão das Palmeiras... esse Vão das Palmeiras que tem ai enriba... nós mudô pra lá... (Leandro, grifo nosso)

A população seabrense lembrada nas narrativas é representada categoricamente como antagonista, pois dá lugar a construções que não ocupam lugar em um campo privilegiado, de destaque nas relações de poder presentes nas narrativas, o que a identifica como a identidade de resistência, pois segundo RAMALHO e RESENDE (2013, p.78), constituem “atores sociais em situação desprivilegiada na estrutura de dominação”. Desse modo, encadeados ideologicamente aos efeitos de sentidos presentes no contexto discursivo pelas posições que ocupam, emergem nas narrativas, tornando coesos os efeitos de sentidos no discurso.

Dessa forma, pressupõe-se que “correr de medo” é conseqüência de ações maldosas provocadas por alguém. No fragmento que se segue reitera algumas construções: “nós aqui...meu... pai todo mundo fugiu...” (Leandro). Seu lugar de fala permite que se inclua no evento a partir do pronome “nós”, uma vez que há, além da presença de ator social, pai dele, observa-se que o próprio depoente presente na narrativa já estava com dez anos de idade⁴⁸ naquele momento histórico, além de generalizar ao incluir a expressão “todo mundo”, e o ato de fugir é, do mesmo modo, conseqüência, o que implica o espaço que estes ocupavam diante do problema assim vivido, não só por ele, mas pela maioria da população, definida desse modo, segundo Ramalho e Resende (2013) como “identidade de resistência”, ou seja, espaços nos quais estes atores sociais aparecem de forma desprivilegiada em relação a estruturas de dominação. Onde há focos de lutas, há as instabilidades.

⁴⁸ Leandro nasceu em 1916 e a passagem da Coluna Preste se deu em 1926.

É desse modo que, ainda segundo Ramalho e Resende (2013) a “identidade de resistência” pode se transformar em uma “identidade de projeto”, uma vez que permite que atores sociais redefinem suas posições no campo social quando resistem à dada dominação. Nesse contexto, é possível observar uma relação consensual entre os demais depoentes; os “revoltosos” estavam para os legalistas, assim como a população estava para os revoltosos nas relações de resistências.

Por trás de um discurso há sempre outro preexistente, que faz referência ao “medo” atribuído à chegada dos tais “revoltosos”. Fica no imaginário apenas o que se conhece a respeito da *Coluna Prestes*, ou seja, o lado negativo, presente no medo, intimidação e impotência. Não saber o porquê daquele momento vivido por eles, torna-se inquestionável na medida em que o discurso hegemônico disseminado silenciava qualquer ato que não fosse o de correr, fugir. Falar de “revoltoso” é sinônimo de medo, fuga, violência, logo, o desconhecido dá lugar ao prático e permanece no silêncio, portanto é ideológico. Dessa maneira, apropria-se do discurso do outro através do abuso do poder, refletido na materialidade sócio-histórica destes atores sociais ao referir-se à construção de um inimigo estereotipado, ideologicamente disseminado pelo discurso através do “controle da mente”⁴⁹, favorável apenas aos discursos tendenciosos e manipuladores como forma de sustentação hegemônica.

É nesse contexto que a imagem dos coronéis constrói através da linguagem as relações de poder como forma de controle da mente da população local, diante das posições sociais que aqueles ocupavam, legitimados pelo discurso oficial no contexto social. A imagem da *Coluna Prestes* passa a ter um sinônimo, “revoltoso”, termo constituído por pequenos grupos aqui identificados como as “elites simbólicas” DIJK (2012). Nessa perspectiva, essas elites fazem do discurso um instrumento para sua sustentação hegemônica, assim, o termo “revoltoso” passa do campo simbólico para o prático, transformando-se ideologicamente numa categoria instituída e real. Dessa forma, “revoltoso” apresenta-se de maneira diferenciada ao associar-se

⁴⁹ “Aprendizagem, persuasão, manipulação ou doutrinação” (DIJK, 2012, p. 20)

a indivíduos ou grupos que representam um desafio real à permanência de dada dominação e aparece como o expurgo do outro, ou seja, um inimigo que deve ser combatido por ser considerado uma ameaça ao poder hegemônico. Por conta disso, a apropriação desse discurso leva a população local a combatê-lo coletivamente, sob o efeito da manipulação e do abuso do poder, ambos disseminados e instituídos pelas elites simbólicas.

A luta hegemônica travada no/pelo discurso é uma das maneiras de se instaurar e manter a hegemonia. Quando o abuso de poder é instaurado e mantido por meio de significados discursivos, está em jogo a ideologia. (RAMALHO & RESENDE, 2011, p. 24)

As elites simbólicas são representadas nas narrativas como vozes que tinham uma ascensão social em relação às populações locais. Do mesmo modo, não difere das relações de poder que grandes personalidades, sejam representantes de instituições públicas ou privadas, e seus discursos autorizados, instauram em qualquer relação em que se faz presente o homem no tempo ou espaço. Assim, são destacados pelas mesmas razões já instituídas no campo do controle do discurso. Logo, os sujeitos e discursos representados nas narrativas são por vezes respeitados e até dependentes na medida em que estão suscetíveis a articulações discursivas instauradas hegemonicamente.

Associadas aos termos que sucedem, dão significado próprio, dessa forma, fazem-se presentes nas narrativas: Horácio de Matos, Manoel Fabrício, Heliodoro e Doca Medrado, todos patenteados como coronéis e moradores da Chapada Diamantina, influentes no cenário político dentro do mesmo contexto histórico em questão.

*“... queria vim pra Campestre... Campestre e Cochó... é o que eles vinha tudo atrais... de **Manoel Fabrício** esses povo que era **chefe** de jagunço né...”* (Roberto, grifo nosso)

*“... esses dois homi... mandado da véa Cassimira que era irmã de Horácio... **Horácio Matos**... Horácio de Matos...morava em lençóis... eles ia pra lá buscá arma” (Marcos, grifo nosso)*

*“... eu acho que ocê as veis é mais novo ai não sabe mais nesse todo ai pra traz ai nesse Brasil quase toda cidade grande tinha um **chefe** de jagunço... aqui era **Horácio de Matos**... **Manoel Fabrício**... tinha **Heliodoro** no Malheiro... Mucugê tinha esse... **Doca Medrado** e todo lugar tinha... eles saiu andano... os governo...” (Leandro, grifo nosso)*

Associados aos termos nomeados acima, observa-se que a presença do termo “chefe”⁵⁰ presente no primeiro e terceiro fragmento, conota autoritarismo, associado interdiscursivamente a algo que foi dito em outro lugar de outra forma, o que permite atribuir o termo para referenciar outras relações de poder societal em outro contexto. Um termo utilizado tanto pelas expressões populares “quem tem chefe é índio”, ou ainda, “o chefe de família”, quanto elaborado para distinguir posições nos mais variados campos, seja na ocupação funcional ou não, mas o tem como algo já instituído. É uma expressão institucionalizada de significado próprio, assim designado para representar pessoas que ocupam lugar de destaque em dada sociedade ou meio que o constituiu. De outro modo, o termo representado pelo ator social é restritivo a pequenos grupos que representam a classe dominante, seja nesse contexto ou em outra maneira de exposição discursiva, aqui apresentados pelos mesmos efeitos de sentidos ao representar tais atores sociais e posições que estes ocupam no momento histórico em análise, “seu poder simbólico é também uma forma de poder ideológico” DIJK (2012, p. 45).

A presença dos coronéis nas narrativas revela suas posições no cenário construído pelos depoentes, fundada pelo estatuto do sujeito que lhe confere autoridade pessoal, que é instituída na atividade discursiva através da força persuasiva e manipuladora, permitindo-lhe o domínio

⁵⁰ Peça principal contida no terço superior do escudo. (MAGNO Dicionário da Língua Portuguesa, 1995, p.257)

e a sobreposição aos demais atores sociais presentes nas narrativas. Evidencia, ainda, sua presença dentro do contexto histórico e político ao configurar contradições acerca dos efeitos ideológicos advindos das suas práticas em comum acordo com as condições de produção de cada depoente ao construir a imagem desses coronéis.

Desse modo, quando os moradores representam a passagem da *Coluna Prestes* apropriando-se do termo “revoltoso”, deduz-se que este se apresenta sob uma perspectiva estereotipada em um campo semântico que predomina no imaginário desses testemunhos. Por isso, a representação generalizada e dialógica das narrativas naturalizada no discurso, permanece como uma prática comum, já cristalizada no imaginário dos depoentes. Nessa perspectiva, ao lembrar-se desse fato histórico, “não está descansando, por um instante, das lides cotidianas, não está se entregando fugitivamente às delícias do sonho: ele está se ocupando consciente e atentamente do próprio passado, da substância mesma da sua vida” (BOSI, 2004, p. 216), ou seja, são representações que estão presentes na memória e vivenciadas no seu contexto histórico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir desse estudo, analisou-se até que ponto um acontecimento histórico pode interferir em dada sociedade que está suscetível a pequenas ou grandes transformações ideológicas a partir de representações construídas discursivamente. E como a memória contribui para entender as assimetrias, que, enquanto campo discursivo, silenciam vozes que são construídas em posições desprivilegiadas.

Desse modo, a análise das narrativas acerca da *Coluna Prestes* permitiu identificar, no imaginário dos sujeitos ouvidos, os reflexos ideológicos dessas representações como práticas sociais naturalizadas a respeito do momento em que o País atravessava.

A Análise Crítica do Discurso contribuiu para que fosse possível fazer uma reflexão acerca das representações discursivas analisadas, observando as condições de produção e o jogo ideológico do contexto histórico que se fez presente a *Coluna Prestes*, mostrando a importância dos estudos críticos do discurso, os quais aparecem como uma abordagem situada no campo dos sentidos, confirmando o espaço onde as relações de poder se instauraram e que tais reflexões serviram para pensarmos no quanto e como o discurso é carregado de ideologia, por vezes, é naturalizado num campo semântico particularizado, surgem como peças fundamentais compreender essas relações ideológicas.

Comprovou-se ainda, o quanto o termo “revoltoso” se apresenta materializado no discurso como algo estereotipado no imaginário quando representa a *Coluna Prestes*. Isto contribuiu para identificar a relação distorcida que o termo tem com o contexto histórico e como são articulados nas narrativas, reforçando um lugar desprivilegiado para uns, a população local e de prestígio para outros, “legalistas” e os “revoltosos”.

Frente às impressões observadas nas narrativas, observa-se que este é um campo pouco estudado à luz da ACD. Portanto, este trabalho sugere que seja ampliada para as demais regiões nessa mesma perspectiva do discurso para tornar público às marcas que permeiam o imaginário dos sertanejos brasileiros, visto que os reflexos deste acontecimento se deu em sua maioria em cidades do interior do País.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994. p.197-221

BOSI, Ecleia. **Memória e sociedade: Lembranças dos velhos**. 3 Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CONTINUA preenchida a luta entre os revoltosos e as forças legalistas nas Lavras Diamantina. Bahia. **Diário da Bahia**, 04 de Abr. 1926 n.75 p.1

DIJK, Teun A. van. **Discurso e poder**. 2. Ed. 1ª reimpressão. São Paulo, 2012.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Brasília: Unb, 2001.

JUNIOR, Mário C. M. Lanna. **Tenentismo e crises políticas na Primeira República**. In: **O Brasil Republicano: O tempo do Liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930**. (Org.) Jorge Ferreira e Lucilia Delgado 3ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 315.

GAGNEBIM, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer** – São Paulo: Ed. 34, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto**. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.

LIMA, Lourenço Moreira. **A Coluna Prestes (Marchas e Combates)**. São Paulo. Ed. Alfa-Omega, 1979.

MARCONI, Marina de Andrade. **Técnicas de pesquisa: Planejamentos e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados** – 6 ed. São Paulo: Atlas, 2006.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Da fala para a escrita: atividades de retextualização** – 7 ed,- São Paulo: Cortez, 2007

MORAIS, Walfrido de. **Jagunços e heróis: a civilização do diamante nas lavras da Bahia**. 4. ed. Bahia: EG BA; IPAC, 1991.

OLIVEIRA, Ivan Guanais de. **Campestre do coronel e o poder das oligarquias**. Salvador: Cotexto & Arte, 2007.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do Discurso: princípios e procedimentos**- Campinas – SP: Pontes, 6ª Ed. 2005.

ORNELLAS, Maria de Lourdes S. **(Entre)vista: a escuta revela** – Salvador: EDUFBA, 2011. P. 81.

PRESTES, Anita Leocádia. **Uma epopéia brasileira: a Coluna Prestes**. 2.ed- São Paulo: Expressão Popular, 2009.

RAMALHO, Viviane; RESENDE, Viviane Melo – **Análise do discurso (para a) crítica: O texto como material de pesquisa**. Campinas, SP: Pontes Editora, 2011.

_____. **Análise do Discurso Crítica**. 2. Ed. 1ª reimpressão - São Paulo: Contexto, 2013.

TALVEZ a hora extrema das incursões! Bahia. **Diário da Bahia**, 08 Abr. 1926 nº 78 p.1

THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura Moderna**. Petrópolis: Vozes. 1995.

TRAVA-SE formidável batalha nos sertões bahianos. Bahia. **Diário da Bahia**. 01 de abr. 1926 nº73 p. 1.