

HISTÓRIA EM CAMPO MINADO (Subterrâneos da violência)

Antonio Torres Montenegro*

RESUMO: A história dos homens e mulheres criados sob as fundações da cultura ocidental cristã, tem adquirido ao longo dos séculos as mais diversas matizes. Percorrer algumas dessas trilhas é visitar um passado que mantém significativas raízes no presente. As práticas e os imaginários da violência projetam na sociedade um conjunto de marcas instituintes de um cenário social, político, econômico e cultural que desafia cotidianamente todos os esforços de superação. Embora em outros lugares, outros momentos, inúmeras e incontáveis vezes tudo já tenha sido afirmado, é preciso, é necessário voltar a dizê-las, denunciá-las. Incansavelmente, incessantemente.

ESQUECIMENTO COMO MEMÓRIA

"O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para história". (Benjamim, 1985) Essa é uma das afirmações do filósofo alemão Walter Benjamim em suas teses acerca do conceito de história. A preocupação central de Benjamim é construir a história numa ótica que não privilegie apenas o olhar dos contumazes produtores da história. Mas sua afirmação aponta para outros territórios. Abre passagem para se reconhecer como a força do acontecimento estabelece marcas que perduram e possibilitam leituras que transcendem a tentativa ou o esforço em esquecê-las, apagá-las.

Nesse sentido, como não estabelecer um paralelo entre a história e a psicanálise, ou mais propriamente entre Benjamim e Freud, quando este último, em uma passagem do "O Mal estar da Cultura" afirma? : "Habiendo superado la concepción errónea de que el olvido, tan corriente para nosotros, significa la destrucción o aniquilación del resto menemónico, nos inclinamos a la concepción contraria de que en la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera y puede volver a surgir en circunstancias favorables, como por ejemplo, mediante una regresión de suficiente profundidad". (Freud, 1981, p. 3020)

Descobrem-se campos idênticos que se interrelacionam em um amplexo impossível de projetar fronteiras definitivas pela própria forma de ser do cidadão e do "eu".

* Professor de História da Universidade Federal de Pernambuco

É na própria força do passado como acontecimento que se procurará estabelecer um palco de discussão relativa ao tema "Violência e Cultura". No entanto, será na perspectiva da relação do acontecimento histórico e do imaginário como construção psicológica e mental que se caminhará para a elaboração deste quadro.

Nesse sentido, tomaremos como parâmetro inicial uma referência emblemática, pelo que esta tem de múltiplas significações: a invasão européia nos séculos XV e XVI, nos territórios ocupados pelos povos aborígenes. Ou ainda, os 500 anos da conquista.

A escolha moderna ou pós-moderna de atribuir à invasão européia o sentido de conquista, retrata o espírito daquele que chegava. Os outros povos, que aqui estavam, mesmo hoje quando se recupera a dimensão histórica de povos atacados, (os nativos) continuam a ser narrados de uma perspectiva de conquista e aventura heróica dos invasores. Este homem europeu que de forma lenta e quase inconsciente se desamarrava dos ditames da Igreja Católica, construía para si e para os seus, a representação de um semideus. Afinal, a Terra não era mais o centro do universo; os homens tinham aberto a possibilidade de reinventá-lo. Mas, não qualquer homem. Apenas o europeu.

As revoluções no conhecimento, sinônimo de revoluções mentais, trazem muitas vezes embutidas projetos de nova ordem política, social, econômica. Em um movimento sincrônico e diacrônico, o universo do conhecimento interage com o território das práticas sociais, fazendo o campo de forças instituintes ocuparem os mais diversos lugares.

Aqui chegaram os europeus, tendo de si a representação que estavam cumprindo uma missão divina e real. O rei e a religião ainda caminhavam formalmente de mãos dadas embora esta trilha estivesse sendo minada no próprio cotidiano.

Em um esforço de imaginação, é possível decifrar minimamente a representação que o europeu tinha da sua própria condição humana e do mundo ao seu redor. Desembarca, em uma outra terra, tendo antecipadamente definido, com o aval do poder católico, as partes a serem divididas. Os homens e as mulheres donos das terras são inteiramente desconhecidos em seu direito. Essa representação mental irá constituir-se em um dos parâmetros definidores da ação individual e coletiva dos recém-invasores. Escravos de um imaginário de dominação e exclusão, os Europeus exterminarão das mais diversas formas os povos nativos. No Brasil, entre as inúmeras guerras contra esses povos, vale o registro da guerra contra os Tapuyas no último quartel do século XVII. Resultante de uma disputa com os colonos, prolongou-se por várias décadas. Destaca-se também por envolver milhares de guerreiros de ambos os lados, e sobretudo pela resistência dos Tapuyas. Ficou registrada pelas autoridades portuguesas como "Guerra dos Bárbaros". Vale ainda assinalar um trecho da carta de 14 de Março de 1688, na qual Mathias da Cunha, Governador Geral do Brasil, ordena ao capitão-mor Manoel de Abreu Soares que: "Vossa Mercê dirija a entrada e guerra que há de fazer aos bárbaros como entender que possa ser mais ofensiva degolando-os, e seguindo-os até os extinguir, de maneira que fique exemplo deste castigo a todas as mais nações que confederadas com eles não temiam

as armas de Sua Magestade que considero vitoriosas indo a cargo de V.Mercê, e de todos os sucessos que V.Mercê tiver me vá dando conta com toda a particularidade." (Pires, 1990, p.62) No entanto a luta, ao não se encerrar rapidamente como imaginavam os europeus, evidencia como os nativos não cederam ao imaginário da ocupação, da conquista, da descoberta, mas antes resistiram até a morte. Em diversos períodos estiveram em superioridade na luta como documenta uma outra correspondência de Mathias da Cunha: "E supostos que para este genero de guerra, nem a infantaria paga nem a da ordenança se achou nunca ser capaz: de que é bem sabido experiência a guerra que nesta Capitania da Bahia fizeram também os Bárbaros que a oprimiam: pois por maiores que foram no decurso de 40 anos, os esforços de várias tropas de infantaria, e ordenanças que pretenderam opor-se a sua ferocidade, nunca se conseguiu efeito algum: e sempre os moradores do Recôncavo padeceram sem remédio, mais repetidos estragos em suas vidas, e fazendas até mandar este governo vir os paulistas". (Ibid, p.62))

Esses documentos oferecem um retrato representativo dos imaginários que governaram as práticas européias dos invasores das terras, deste outro lado do mundo. São imaginários e práticas que se perpetuam e projetam-se na história ao longo dos séculos.

A guerra do Paraguai pode se constituir em um outro retrato da capacidade de violência e destruição. Uma guerra de conquista, de expansão, mas que será alimentada no imaginário da tropa como de defesa contra o inimigo invasor.

Uma das últimas batalhas da guerra do Paraguai, conhecida por Acosta Nu, ficou registrada pela relação desigual entre os lados em combate. Vinte mil homens brasileiros contra três mil e quinhentos soldados paraguaios de nove a quinze anos e quinhentos veteranos, comandados pelo General Bernardino Caballero. Essa batalha, ocorrida a 16 de Agosto de 1869, marca o massacre às crianças paraguaias. Descreve Chiavenato em Genocídio Americano: "após todo um dia de luta, os paraguaios foram derrotados. Pela tarde, quando as mães vieram recolher as crianças feridas ou enterrar os mortos, o Conde D'Eu mandou incendiar a macega - no braseiro, viam-se crianças feridas correr até caírem vítimas das chamas." (Chiavenato, 1985, p.148)

Esses fragmentos da história do Brasil certamente não refletem algo próprio do caráter brasileiro. Poder-se-ia encontrar em outros povos idênticos relatos históricos.

Em princípio, descobre-se a violência como algo intrínseco à cultura, sobretudo porque ela se projeta nas práticas e nos valores que definem cada época.

Nesse sentido, Foucault, ao estudar os rituais de suplicio que caracterizam determinadas práticas penais, associa um vasto conjunto de fatores que fazem com que em certos períodos e não em outros se desenvolvam determinadas formas de violência. Em "Vigiar e Punir", descreve de forma detalhada como a prática do suplicio esteve presente até meados do século XVIII, na França, como intrínseco e necessário à ação penal. O corpo exposto publicamente era o alvo da repressão penal. (Falcourt, 1985, p.14).

"O suplício público tem uma função "jurídico política". É um cerimonial para reconstituir a soberania lesada por um instante. A execução pública por rápida e cotidiana que seja, se insere em toda a série dos grandes rituais do poder eclipsado e restaurado... Sua finalidade é menos de estabelecer um equilíbrio que de fazer funcionar, até um extremo, a dissemetria entre o súdito que ousou violar a lei e o soberano todo-poderoso que faz valer sua força". (Ibid, p. 46)

Nesse aspecto a descrição dos suplícios, de que foi alvo o assassino de Guilherme de Orange, refletiria um quadro de extrema crueldade. "No primeiro dia, ele foi levado à praça onde encontrou uma caldeira d'água fervente onde foi enfiado o braço com o qual desferira o golpe. No dia seguinte, o braço foi cortado, e tendo caído a seus pés, chutou-o lá de cima do cadafalso sem pestanejar; no terceiro, foi atezado, na frente, nos mamilos e na parte dianteira do braço; no quarto, foi igualmente atezado nos braços por trás e nas nádegas; e assim consecutivamente, esse homem foi martirizado pelo espaço de dezoito dias. [No último, foi posto na roda e atado. Ao fim de seis horas ainda pedia água, que não lhe deram]. Finalmente pediram ao magistrado que autorizasse liquidá-lo por estrangulamento para que sua alma não desesperasse e se perdesse". (Ibid, p. 50)

Toda essa prática de uma atrocidade sem limites tem uma função política e militar. Demonstra publicamente a força do poder através de um ritual eminentemente armado. No caso da França, a participação popular compõe a cena pública que então se constrói garantindo que a marca do exemplo, da punição física e do controle do poder estabeleçam padrões de comportamento no imaginário popular.

GUERRA E INSTINTO

Einstein, em 1932, escreveu a Freud indagando se este concordaria em trocar idéias sobre temas que o afligiam. Para surpresa de Freud, após concordar, a questão colocada não se referia a qualquer discussão sobre temas referentes às áreas do conhecimento a que cada um se dedicava, mas a um problema histórico: (Qué podría hacerse para evitar a los hombres el destino de la guerra?) Nas reflexões que desenvolve, Freud irá resgatar a própria história, onde a força predominou até o momento que os homens instituem o direito. No entanto, a visão do direito de Freud é a da união de muitos capaz de vencer o mais forte. "La violencia es vencida por la unión; el poderío de los unidos representa ahora el derecho, en oposición a la fuerza del individuo aislado. Vemos, pues, que el derecho no es sino el poderío de una comunidad." (Freud, 1981, p.3209). Essa concepção da origem do direito, fundado primordialmente na força, não resgata as questões colocadas pelo acúmulo de riquezas entre alguns poucos grupos e as formas que estes instituem para se relacionarem e governarem os demais segmentos da sociedade. Mesmo na Europa Medieval que resgata o direito romano, a institucionalização do direito se processa como necessidade dos reis de governarem. (Folcaut,, p.180)

No entanto, há um aspecto da argumentação Freudiana, que remete para as questões da reflexão psicanalítica. Nesse sentido e ainda respondendo à perplexidade de Einstein, resultante do entusiasmo dos homens em face da possibilidade da

guerra, Freud passa a expor uma parte da teoria dos instintos. Observa que todos os homens e mulheres se caracterizariam pelos instintos eróticos (tendem a conservar e unir) e os instintos de agressão (tendem a destruir e a matar). A teoria dos instintos sem dúvida abre um enorme campo para compreensão das práticas sociais. No entanto, há ainda uma observação de Freud no estudo da relação do instinto erótico e agressão, que resgata em última instância a própria ontologia do conhecimento: "Uno cualquiera de estos instintos es tan imprescindible como el otro, y de su acción conjunta y antagonica surgen las manifestaciones de la vida. Ahora bien: parece que casi nunca puede actuar aisladamente un instinto perteneciente a una de estas especies, pues siempre aparece ligado - como decimos nosotros [fusionado] - com cierto componente originario del otro, que modifica su fin y que en ciertas circunstancias es el requisito ineludible para que este fin pueda ser alcanzado." (Freud, op.cit, p.32/2)

A análise de Freud, ao resgatar a ação permanente e necessária dos contrários, projeta o conhecimento para um plano de permanente construção e mudança. O símbolo do fogo, (estabelecido por Heráclito) como representação radical da realidade e por extensão do conhecimento, põe de ponta cabeça a lógica dualista e excludente sistematizada por Aristóteles: estabelecer o paralelo entre a visão Freudiana e a de Heráclito, é resgatar parâmetros fundantes do conhecimento que rompem com a perspectiva hierárquica e atomizada.

É no plano de uma tensão constante entre contrários, onde a idéia de combate se constitui em uma representação referencial, que a visão histórica aqui desenvolvida se estrutura.

A representação de resistência, de luta, de combate, permeia o fazer histórico, assim como a do instinto erótico e de agressão, projetam-se como instituintes do humano.

Nesse sentido, as formas de dominação, disciplinarização, controle social e histórico se caracterizam por um esforço permanente de retirar, enfraquecer, destruir no outro o poder de resistência, de luta, de combate.

Uma das estratégias fundantes de anulação e controle do outro, do contrário, é fazer com que este assimile, assuma, reproduza aquilo mesmo que seria a sua própria negação. Nesse aspecto, a linguagem como instrumento fundamental do processo de aculturação e por extensão de constituição e reprodução dos valores e práticas que se intentam dominantes teria nesse território mais um palco de vida e morte.

A escravidão, que ocupou 4/5 da história do Brasil, poderia ser uma referência dos processos de dominação e controle. Tornar escravos homens e mulheres que nasceram e viveram parte das suas vidas como livres, se constitui em uma luta, uma estratégia dos senhores e da sociedade para produzir essa metamorfose. Apagar a memória de que eram livres, foram livres, destruir a memória da língua, da dança, dos trejeitos, do corpo, enfim da cultura, era o caminho para efetivamente se transformar a liberdade em escravidão. A violência física era um recurso e um exemplo.

Luis dos Santos Vilhena, professor régio, descreve uma cena de rua em Salvador do século XVIII, que ilustra este quadro. Afirma o então professor: "Não parece ser muito acerto em política, o tolerar que pelas ruas e terreiros da cidade façam multidões de negros, de um e outro sexo, os seus batuques, bárbaros a toque de muitos e horrorosos atabaques, dançando desonestamente canções gentílicas, falando línguas diversas e isto com alaridos tão horrendos e dissonantes que causam medo e estranheza ainda aos mais afeitos, na ponderação de conseqüências que dali podem provir [...]. Seria muito de desejar que estes se pusessem num estado de subordinação tal que julgassem quanto ao respeito, que qualquer branco era seu senhor, e não em altivez em que se vêem todos os que são de pessoas que fiquem por suas qualidades, empregos e haveres, que não duvidam tratar todos os mais brancos com aquela displicência e pouco apreço com que observam serem tratados por seus senhores; muito curtas serão as luzes de quem não conhecer a suma importância de um tal rasgo de política em uma cidade povoada de escravos, ferozes e tão bravos como feras [...]." (Vilhena, 1976). Impedir o encontro, a fala, a dança, a música é estabelecer estratégias de bloqueio ao resgate de uma cultura com outras marcas, outros sinais, que estabelecem e fundam a própria resistência à dominação, ao controle, ao não ser.

BATISMOS DA FALA

Pensar historicamente a realidade brasileira, hoje, é resgatar sessenta por cento (60%) da população sem educação escolar, sem comida, sem trabalho, sem direito à saúde, moradia, transporte. Em face desse quadro de exclusão da própria condição humana de viver, resgataremos aqui um dos aspectos que nos parece fundamental para a construção dos caminhos de resistência e mudança.

Aprender a língua, o código lingüístico, é apropriar-se dos meios para inserção no universo social, criado e recriado de forma permanente a partir das próprias micro mudanças cotidianas. Nesse sentido, observa Eder Sader: "Como insistem os lingüistas, a linguagem não é um mero instrumento que serve para comunicar alguma coisa que já existisse independentemente dela. A linguagem faz parte das instituições culturais com que nos encontramos ao sermos socializados. É na verdade a primeira delas e que dá o molde primordial através do qual daremos forma a qualquer de nossos impulsos. Ela é condição tanto no sentido de que nos "condiciona", nos inscreve num sistema já dado, quanto no sentido de que constitui um meio de alcançarmos outras realidades, ainda não dadas". (Sader, 1988, p.57). Pensar uma sociedade que não oferece ao conjunto da população as condições mínimas de acesso ao aprendizado da língua, é inviabilizar a construção do cidadão na medida que este não se reconhece como igual no universo imaginário de direitos e deveres.

Uma sociedade produtora e reprodutora de profundas desigualdades econômicas e sociais, ao cercear o direito a aprender a ler, escrever, conhecer outros universos culturais (além da cultura de massa, jorrada a cada minuto pelos meios de comunicação) reafirma a exclusão e a discriminação. Reifica o apartheid social, ao negar

o acesso ao instrumento que potencializa a conservação ou a mudança, que é o próprio acesso à linguagem enquanto conjunto de significações estabelecidas, mas que também oferece possibilidade de novos campos de significação e ação. (Ibid, p.58)

A partir desse universo de análise pode-se estabelecer um contraponto com a realidade à medida que se colhem alguns depoimentos das camadas populares. Maria Gilda, moradora do bairro do Recife, em entrevista para o projeto Memória em Movimento, observa: "Eu já fui burra, eu já fui burra que ninguém botava nada na minha cabeça, mas agora, meu filho, continuação do tempo, eu acho bonito, eu aprendi a falar, aprendi me expressar nos canto, convivendo com pessoas assim, sabe como é?...As pessoas mais... Quando as pessoas tá conversando assim, quando eu vou pagar a casa, que eu chego assim, lá no escritório do Doutor Romero, tem aquelas moça, aquelas pessoa conversando, aí eu fico assim prestando atenção aos modos, né? Delas conversarem, o jeito delas conversarem porque... aí eu boto na cabeça o jeito de se sentar, sabe? Delas se sentarem e tal, aí eu fico olhando. Elas sabem se expressar muito bem, aí eu fico assim, né? Olhando. Aí quando eu chego no canto assim, aí eu... eu tenho que ser assim, eu tenho que falar do jeito que aquela pessoa tava falando. Tem gente já viu eu conversando, disse assim: ô Dona Maria Gilda, a senhora sabe... a senhora sabe ler? Eu digo: não sei não; porque a senhora se expressa melhor do que algumas pessoas que sabem ler; eu digo: não, eu não sei juntar uma letra, eu não sei...(Montenegro, p. 38).

Gilda denota toda uma compreensão de que há uma outra fala, um outro jeito de falar, de sentar, de se comportar, de ser, uma outra geografia do corpo, com outros desenhos, outra lógica resgatando os sinais de um outro saber e de outras práticas. A consciência da existência desse outro lado estabelece também, em princípio, uma forma de relação com o outro mundo que a exclui onde a fala é, indubitavelmente, a porta de entrada ou não...(Ibid, p. 38).

Um outro depoimento que reforça a gravidade desse cenário está na fala de Tôta, (Antonia Vidal) do Canal da Macaxeira. Afirma a entrevistada: "a gente começou a se reunir lá nos pés da barreira do Burity, todo domingo. Quando a gente via o pessoal tava olhando muito pra gente, a gente se mudava daquele pé de barreira e ia pra outro. Agora, quando eu saía, Antonio dizia assim (meu velho nera?) Tôta, me diz uma coisa: pronde tu vai? eu digo: meu véi, vou pra reunião. Tôta! Quem é que faz essa reunião? É uma doutora e... uma enfermeira ainda. Tôta, esse negócio pode ser algum comunista. Tu não te mete nessas coisas, tu sabe que danado essas mulheres conversa, umas mulher sabida dessa? Eu digo: elas são sabida, vão passando para mim e eu vou ficando sabida também. Porque quando a gente invadiu aqui, você não queria vir pra qui, pagando mocambinho dos outros. Eu invadi, entrei porque a terra é de todo mundo: eu entrei e fiquei. Por seu gosto você taria pagando. Com medo de falar com os homens. E eu quero aprender como é que se fala com os home. Aí ele: mas fala, tu tem boca para falar. Eu digo: eu tenho boca pra falar, mas pra dizer besteira, mas aquilo que há de dizer, eu não tenho ainda esse saber, tenho que aprender. Aí ele: no dia que tu tiver presa por aí, eu não digo nada. Eu digo: eu me solto, quando a polícia chegar, que é que eu vou dizer? Que ele perguntar o que é que eu tô conversando. Ah! eu tô conversando assunto de

dentro de casa: fome, criar menino, marido parado, doença ... e o que eu vou dizer à polícia é isso". (Ibid, p.43).

Esse diálogo dramático com o marido que Tôta resgata durante sua entrevista, para a Federação dos Moradores de Casa Amarela, não é apenas mais uma voz que exprime a fundamental necessidade de educação nesse Estado e nesse País. É também a consciência da mulher que se transmuda, e constrói um outro desenho da condição feminina. A necessidade do saber, do falar, de quem angustiadamente não admite viver e morrer no mesmo lugar, com o mesmo imaginário que a sociedade em princípio definiu como possível e permitido.

Nessa pequena fotografia, que Tôta e Gilda revelam, podemos avaliar que a opção política das elites de manterem a maior parcela da população sem escola, é a estratégia de calar, de silenciar, de excluir para governar, reproduzindo os seculares privilégios.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIM, Walter. Obras Escolhidas. Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- CHIAVENATO, Júlio. Genocídio Americano. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro Edições Graal.
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir. Petrópolis: Vozes, 1985,
- FREUD, Sigmund. Obras Completas. Tomo III. CLXV El porque de la guerra. Madri, Editorial Biblioteca Nueva, Cuarta Edicion, 1981.
- _____. Obras Completas. Tomo III. El Malestar en la Cultura. Madri. Editorial Biblioteca Nueva, Cuarta Edicion, 1981.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. História Oral e memória: a cultura popular revisitada. São Paulo: Contexto, 1992.
- PIRES, Maria Idalina da Cruz. Guerra dos Bárbaros. Recife: Fundarpe, 1990.
- SADER, Eder. Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970 - 1980. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- VILHENA, Luís dos Santos. Notícias soteropolitanas e brasileiras. Apud: Reis, Suely Roblea. Escravidão negra em São Paulo. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1976.