LEITURA INTERDISCIPLINAR DE UMA NARRATIVA DOMINICANA SOBRE SERTÃO E SERTANEJOS DO NORTE BRASILEIRO NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX: DIÁLOGOS ENTRE HISTÓRIA E SOCIOSSEMIÓTICA

Interdisciplinary reading of a Dominican narrative about "sertão" and "sertanejo" of Brazilian North in the first half of the twentieth century: dialogues between History and Social Semiotic

Euclides Antunes de Medeiros[1]
Luiza Helena Oliveira da Silva[2]

Resumo

Este trabalho discute a problemática da identidade vinculada a questões do território a partir da análise de um relato de natureza memorialística produzido pelo frei dominicano José Maria Audrin. Em suas memórias, o religioso descreve e interpreta os sertanejos e os sertões do Norte do país, mais precisamente a região compreendida entre os vales dos rios Araguaia e Tocantins da primeira metade do século XX. Movido por um declarado compromisso com a fidelidade ao que viveu e observou, nele identificam-se diferentes vozes. Se o sertanejo é visto sob uma perspectiva dual, ora euforizante, ora disforizante, também o enunciador se revela multifacetado à medida que se territorializa/desterritorializa nesse território que ele denomina de "nosso sertão".

Palavras-chave: Memória. Narrativa. Identidade. Território.

Abstract

This paper discusses the problem of identity linked to questions of territory from the analysis of a reporting nature of memoirs produced by the Dominican Friar Jose Maria Audrin. In his memoirs, describes and interprets the religious sertanejos and hinterlands of the north, specifically the region between the valleys of the Araguaia and Tocantins rivers of the first half of the twentieth century. Moved by a stated commitment to fidelity to lived and observed, it identifies different voices. If the backcountry is seen in a dual, sometimes euphoric, sometimes disforizante perspective also reveals the enunciator multifaceted as they expand the territory / deterritorializes that territory he calls "our backcountry".

Key words: Memory. Narrative. Identity. Territory.

Assim o Timbira, coberto de glória,
Guardava a memória
Do moço guerreiro, do velho Tupi.
E à noite nas tabas, se alguém duvidava
Do que ele contava,
Tornava prudente: "Meninos, eu vi!".

Gonçalves Dias, In: *Juca Pirama*.

[1]Doutor em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e professor do Programa de Pós-graduação em Ensino de História (PPGHIST), na Universidade Federal do Tocantins (UFT). Coordena o Grupo de Pesquisa "História Regional: memórias e territorialidades".
[2]Professora do PPGL/UFT, coordenadora do GESTO (Grupo de Estudos do Sentido – Tocantins) e membro do SEDI (Semiótica e Discurso), da UFF. Em estágio de pós-doutorado em sociossemiótica em Paris (CNRS), com bolsa da CAPES (2013/2014).

Introdução

O entendimento da trajetória histórica e cultural dos sujeitos da região dos vales dos Rios Araguaia e Tocantins[3] passa necessariamente pela compreensão das formas pelas quais tal trajetória se construiu como experiência, a ser depreendida de narrativas que a formulam como memória. Essa experiência nos é apresentada na forma de representações reelaboradas, como trabalho, como economia, como poder, como valores, como costumes, enfim, como linguagem. Se as narrativas que contêm tais representações são, essencialmente, artefatos de linguagem, devemos considerar, com Stuart Hall, que:

> A linguagem, em seu sentido mais amplo, é o veículo do raciocínio prático, do cálculo e da consciência, por causa das formas pelas quais certos significados e referências têm sido historicamente confirmados. Mas seu poder de convencimento depende da 'lógica' que conecta uma proposição à outra na cadeia de significados; onde as conotações sociais e o significado histórico estão condensados e reverberam um no outro. Além do mais, essas cadeias não estão permanentemente seguras, seja em seus sistemas internos de significado, seja em termos das classes sociais e grupos às quais 'pertencem'. (HALL, 2003, p. 268)

Nesse sentido, o elemento conector na cadeia de significados na linguagem das narrativas que sobressai aqui é o sentido que se quis imprimir a um dado território por meio das representações construídas sobre ele e sobre os sujeitos que nele viviam. Narrado por vários vieses, com diversificadas intenções, esses sentidos "reverberaram" entre os vários significados atribuídos pela linguagem e as conotações sociais na e sobre a região dos vales dos rios Araguaia e Tocantins ao longo dos séculos. Há discursos que são fundadores de sentidos sobre essa região e seus habitantes, "sertão" e "sertanejos", particularizando-a em relação a outras gentes e territórios e, por isso mesmo, fundando sentidos que inauguram um modo de ver e significar a região. Como diz Orlandi (1993), no "discurso fundador", interessa a "versão que ficou", que se perpetua nos relatos, que faz gerar outros discursos que tomam o primeiro como dado. Não é fundador apenas porque inicial, mas por sua potência de gerar outros que nele se abastecem. Desse modo, esses discursos que migram de diversas fontes vão edificando imagens, por meio de representações que têm por efeito a naturalização do lugar e sua gente. Representar é, pois, considerar que o dizer remete ao que existe, assentado lá, no real, ao que a linguagem seria capaz de dar forma, considerando a existência de um referente, que inequivocamente se deixaria capturar pela linguagem. Representar é, assim, um modo de criação do real, atribuindo a essa criação efeito de verdade.

[3] Região que abarca o antigo norte de Goiás (atual Estado do Tocantins), sul do Pará e sul do Maranhão.

Os discursos fundadores carregam essa noção de representação, elaborando-se por meio de figurativizações fundadoras[4], que, muitas vezes, por sua exaustividade descritiva, pelas minúcias e reiterações, vão edificando as certezas sobre pessoas e lugares. Mais do que reconstituir esse quadro que se elabora, interessam-nos suas implicações no que diz respeito ao modo como o Norte e os sujeitos nortistas vão ganhando sentidos na memória do dizer.

Ao buscar compreender os sentidos que se edificam sobre um dado território, estamos incorporando aqui as noções de "territorialização" e "desterritorialização", não como sinônimos de deslocamentos e realocamentos espaciais, mas aplicadas à própria linguagem para problematizar os sentidos construídos sobre um determinado espaço e seus ocupantes, os quais têm o poder de mediar as construções identitárias. Dependendo dos usos que se fazem dessas representações, o seu "alvo", uma dada identidade, por exemplo, pode ser construída, reconstruída, ou até mesmo negada, de acordo com os interesses, ou com o "lugar de fala", de onde emana o dizer.

Numa definição mais imediata, a desterritorialização pode ser concebida como a destruição da noção de território[5], conjugada a outras destruições: o fim do Estado-nação, das identidades culturais e do controle sobre os espaços. Haesbaert (2002) interpreta esse fenômeno relacionando várias de suas causas. Dentre elas causas econômicas, especialmente no que tange à lógica de produção capitalista e também causas oriundas da relativização das distâncias entre os espaços e o tempo gasto para percorrê-los, a simultaneidade de acesso às informações independentemente das distâncias que "suprime-se então o 'tempo', enquanto visão diacrônica e sucessiva dos eventos sociais, e ocorre uma 'superabundância do espaço", na medida em que toda a superfície da Terra pode ser conectada (HAESBAERT, 2002, p. 131). A desterritorialização se justificaria ainda pelo esvaziamento das fronteiras, que se tornam mais fluidas, possibilitando o surgimento de "identidades compartilhadas". Por fim, o geógrafo aborda a desterritorialização como fenômeno cultural, pela relativização das identificações culturais, uma "desterritorialização culturalista":

> percebida a partir de uma leitura do território como fonte de identificação cultural, referência simbólica que perde sentido e se transforma em um "não-lugar". Estes "não-territórios", culturalmente falando, perdem o sentido/ o valor de espaços aglutinadores de identidades, na medida em que as pessoas não mais se identificam simbólica e afetivamente com os lugares em que

[4]Conforme Teixeira, essa figurativização fundadora consiste num "recorte figurativo fundamental que propõe uma ordem inaugural, uma descontinuidade primeira na continuidade das sensações de contato do corpo com o mundo" (TEIXEIRA, 2000, p. 93).

[5]Para Haesbaert (2002), a noção de território não se restringe a um problema cartográfico, geométrico. Assim, como ocorre com a nação, a apreensão do território está intimamente relacionada à de imaginário, daí sua relação com as problemáticas do imaginário e da identidade.

> vivem, ou se identificam com vários deles ao mesmo tempo e podem mudar de referência espacial-identitária com relativa facilidade (HAESBAERT, 2002, p. 131).

Haesbaert utiliza os conceitos problematizando, obviamente, o contexto contemporâneo, mas a noção que nos interessa aqui caminha no sentido de pensar as possibilidades de mudança de referencialidade espaciais-dentitárias. Para isso, neste artigo, consideramos uma narrativa particular, que remete ao sertão e aos sertanejos do Norte. Acolhemos como objeto de análise o livro "Os sertanejos que eu conheci", de Frei José M. Audrin. De natureza memorialística, nele convergem um esforço descritivo com rigor e exaustividade e, ao mesmo tempo, uma perspectiva particularizante, remetendo à especificidade da experiência e suas percepções. Como memória, constitui-se como reconstrução do vivido, o que pressupõe um modo particular de olhá-lo, apreendê-lo, senti-lo; como documento, quer dar provas de sua confiabilidade. Nela é possível perceber, por um lado, uma transitoriedade na identidade desse sujeito enquanto "francês", enquanto "dominicano" e enquanto um sujeito "deslocado espacialmente da França" em contato com esse sertão; por outro, há os sertanejos que, no contato com o religioso, apropriam-se dos "ensinamentos" emanados desse sujeito múltiplo, orientando-se por seus interesses (que remetem a sua ordem religiosa e a um projeto "civilizador" no qual se engaja).

Sendo possível estabelecer um "território das linguagens", pode-se pensar, então, que, em determinados processos, os sujeitos envolvidos vivenciam a territorialização ou desterritorialização à medida que "constroem" ou "desconstroem" suas identidades ao valorizar ou desvalorizar o que é "seu" ou o que é do "outro" na relação estabelecida com o que edifica como semelhante ou como diferente (LANDOWSKI, 2002). Nossa abordagem em relação à região dos vales Tocantins-Araguaia se refere, portanto, mais à apropriação dos espaços simbólicos e das linguagens e menos à apropriação física do espaço. Interessa-nos não o "real", pensando uma espécie de cartografia do mundo natural, mas uma cartografia dos sentidos que se produzem sobre a região, o modo como ela vai sendo significada e ressignificada ao longo do tempo.

Essa região foi pensada, dita, escrita, portanto, materializada discursivamente, ganhando identidade, sentidos que a ela se colam e se naturalizam como verdades. Como literatura, vincula o ato da introspecção, de exteriorização do pensamento, traduzindo-se em narrativa, devendo a literatura ser compreendida como elemento integrante das relações sociais vivas, concretas e palpáveis, portanto, da própria vida. Não se trata de ilustração, decoração, ficcionalidade, mas constituição de sentidos que compõem o real:

> Sabemos que cada palavra se apresenta como uma arena em miniatura onde se entrecruzam e lutam os valores sociais de orientação contraditória. A palavra revela-se, no momento de sua expressão, como o produto da intervenção viva das forças sociais. É assim que o psiquismo e a ideologia se impregnam mutuamente no processo único e objetivo das relações sociais (BAKHTIN, 2001, p. 66)

Nesse sentido, o relato de Audrin é uma narrativa em que o literário e o científico encontram-se amalgamados, seu dizer atuando na direção de uma história de sentidos sobre uma dada região do país. O objetivo deste trabalho, que se insere no âmbito de uma pesquisa em andamento[6] é, portanto, analisar aspectos referentes ao modo de caracterização do sertão e do sertanejo nos relatos do frei dominicano. Para isso, construímos um esforço interdisciplinar que põe em diálogo a perspectiva historiográfica e a dos estudos do discurso, mais especificamente os da sociossemiótica. Interessa-nos discutir um modo específico de representação, aliado à problemática da identidade e do território.

Figurativizações do outro: nem Jeca-Tatu, nem Macunaíma

Os médicos Artur Neiva e Belisário Pena viajaram pela região na primeira década do século XX, enquanto o Frei Dominicano Francês José Maria Audrin nela viveu entre o início daquele século e sua década de 1930. Os primeiros estavam a serviço do Instituto de Manguinhos (atual Instituto Osvaldo Cruz) "prospectando" as condições sanitárias na região; Audrin atuaria como missionário da Ordem Dominicana. Dessas experiências resultaram a obra de memória de Frei José Audrin – "Os sertanejos que eu conheci" (1963) – e o relatório científico transformado posteriormente em livro, de autoria de Artur Neiva e Belisário Pena – "*Viagem Científica pelo Norte da Bahia, Sudoeste de Pernambuco, Sul do Piauí e de Norte a Sul de Goiás*" (1999). Embora não tratemos nesse artigo das narrativas específicas de Neiva e Pena, é importante nesse momento apontar que Frei Audrin travava uma disputa direta com esses médicos sanitaristas pelo direito de "dizer" o sertão e os sertanejos. Nesse sentido, consideramos necessário demonstrar como Audrin, nessa disputa, dialogava com outras áreas letradas, no caso, o cientificismo daquele momento que, ao seu turno, também se influenciava da literatura.

Na narrativa de Neiva e Penna, percebe-se uma marcada influência de Monteiro Lobato em seu olhar negativo sobre a gente do interior do país, de que é emblemática a figura de "Jeca Tatu" como podemos inferir fazendo uma breve analogia entre a caraterização que

[6] O projeto iniciado em 2010 intitula-se "História, ficção e relatos de memória: As narrativas como explicação do social e suas possibilidades de transgressão nos vales dos rios Araguaia e Tocantins".

Lobato faz do caboclo com a caraterização do sertanejo feita por Neiva e Pena um pouco adiante:

> Este funesto parasita da terra é o CABOCLO, espécie de homem baldio, semi-nômade, inadaptável à civilização, mas que vive à beira dela na penumbra das zonas fronteiriças. À medida que o progresso vem chegando... vai ele refugindo em silêncio, com o seu cachorro, o seu pilão (...) de modo a sempre conservar-se fronteiriço, mudo e sorna. Encoscorado numa rotina de pedra, recua para não adaptar-se (...) o caboclo é uma quantidade negativa. (LOBATO, 1957, p. 27).

Já em Audrin, identificamos uma forte presença Euclidiana, com o engrandecimento da figura humana frente uma realidade que lhe requer coragem para suplantar a natureza. Audrin apressa-se a distinguir, porém, que há diferenças entre o sertanejo que enfrenta as secas, aquele de "Os Sertões", de Euclides da Cunha, e esse de que se ocupa, o qual vive na abundância dos rios, da fauna e da flora, a depender tão somente de sua determinação para o trabalho a felicidade de seu destino. Nesse sentido, é possível problematizar vínculos do cientificismo e memorialismo, em diálogo direto com a literatura. Os discursos se cruzam, orientados por duas diferentes perspectivas:

> Concorre muito para esse estado de cousas, as falsas informações dos que viajam por essas rejiões, pintando em linguajem florida e imajinosa, quadros de intensa poesia da vida bucolica, feliz e farta. Nós, se fôramos poetas, escreveríamos um poema trajico, como a descrição das misérias, das desgraças dos nossos infelizes sertanejos abandonados [...] Os nossos filhos que aprendem nas escolas que á vida simples de nossos sertões é cheia de poesia e de encantos, pela saúde de seus habitantes, pela fartura do solo e generosidade da natureza, ficariam sabendo que **nessas rejiões se desdobra mais um quadro infernal, que só poderia ser majistralmente descrito pelo DANTE imortal.** (NEIVA & PENA, 1999, p. 222 – grifo nosso)

> Impossível, portanto, admitir e suportar certas afirmações mais do que injustas pelo seu pessimismo e formuladas na intenção de atribuir a todos os sertões, em geral, o que se pode verificar em algumas regiões e em determinados períodos. Lemos num relatório oficial, publicado em 1912, declarações tão desanimadoras e contrárias à verdade, que preferimos não mencionar aqui, o nomes dos seus autores, membros enviados de um instituto nacional que tantos serviços continua a prestar ao Brasil. Basta- nos citar algumas das conclusões desse trabalho científico, afirmações perniciosas, por enganam a opinião pública e informam muito mal as nações visinhas **'O sertão é sepultura viva [....] Os sertões são pedaços do purgatório [....]. Nessas regiões se desdobra um quadro infernal, que só poderia ser magistralmente descrito por Dante imortal [....]'**. (AUDRIN, 1963, p. 87 – grifo nosso)

É indiscutível a citação mútua entre os autores pelo tom de crítica que cada um faz à representação dos sertanejos elaborada pelo outro e pelas referências "quase explícitas". Neiva e Pena acusam a "linguajem florida e imaginosa" de frei Audrin, que pinta "quadros de

intensa poesia da vida bucólica", enquanto este, de forma mais explícita, apesar de não mencionar nomes, acusa as "inverdades" de um "relatório oficial, publicado em 1912".

É necessário investigar, rastrear os motivos pelos quais duas representações absolutamente antagônicas são construídas para uma mesma situação histórica num mesmo período e sobre um mesmo espaço/território. Evidentemente que se percebem nessas narrativas indícios dos conflitos estabelecidos entre a instituição Estado e a instituição Igreja nos quais a segunda tentava, por meio das ações missionárias, ocupar o espaço em vacância deixado pela primeira no que tange ao atendimento das necessidades básicas relativas a saneamento e saúde nos sertões.

Mas para além desse enfrentamento de dois sujeitos, enquanto prepostos de uma dada instituição, é necessário atentar para algo que Landowski (2002) caracterizou como "práticas de enfrentamento sociocultural", por meio das quais os sujeitos travam um embate intentando impor o seu "eu" sobre o "outro". Identidade e alteridade, similitude e diferença não partem, na perspectiva da sociossemiótica, de realidades concretas, concebendo um referente previamente dado e de modo lógico e obviamente sensível, mas a produções do sentido nas quais se engajam sujeitos histórica e socialmente inseridos. São os sujeitos, inscritos na história e sob determinadas condições sociais e econômicas, que figurativizam a diferença, dão contornos à semelhança, elaboram imagens de si e do "outro", a ponto de definirem possibilidades de interação e troca, segregação ou sua total interdição.

Há um discurso que antecede as duas narrativas e que as faz convergir. Aquele que delimita o espaço do "nós" e o do "outro", configurando uma cartografia, edificando a diferença, seja para rejeitá-la, seja para enaltecê-la. Nas duas narrativas, trata-se de falar de um lugar e de uma gente *não civilizada*, o que já introduz o tom disfórico com que se olha para o outro, sancionando-o, classificando-o. De um lado, o do "nós", há o progresso, a civilização; no espaço do "outro", o atraso. Mesmo quando vemos, em Audrin, um apelo ao reconhecimento do caráter do sertanejo, sua bravura e sua persistência, negando que os sertões se configurem como "inferno" ou "purgatório" descritos por Dante e tomados como metáfora por Neiva & Pena, constatamos que se aliam quando se enunciam as certezas relativas a uma dada concepção de civilização.

> Verdadeiros bandeirantes do século XX, uns mais inteligentes e audaciosos, outros mais modestos, todos prolongam a empresa dos antigos bandeirantes, porque contribuem, cada dia, à custa de sacrifícios, à conquista de mais uma parcela do vastíssimo Brasil desconhecido e inabitado, e preparam seus sertões bravios à chegada inevitável e próxima da Civilização e do Progresso. (AUDRIN, 1963, p. 9).

Tanto Neiva & Pena quanto Audrin, ao narrarem o sertão e os sertanejos, colocam em cena o que o sociossemioticista problematiza como "estratégias identitárias" que vão remeter a diferentes regimes: exclusão, assimilação, segregação e admissão. As duas primeiras ações são direcionadas pelo desejo de apagamento das diferenças constitutivas do outro "... assimilação e exclusão não passam, em definitivo, das duas faces de reconhecimento do dessemelhante: 'Tal como se apresenta, você não tem lugar entre nós'" (LANDOWSKI, 2002, p. 10). Já as duas últimas procuram "preservar" os elementos identitários do outro ora para valorizá-los (admissão), ora ignorando-os (segregação) para promover sua denegação.

Apesar de seu caráter negativo, a segregação representa, ainda, a permanência do diferente, muito embora a este reste o pior lugar na sociedade. Segregar é separar, mas ainda assim tolerar que o outro esteja próximo, ainda que seja para negar a legitimidade de sua presença. A segregação constitui-se no limite das tensões entre as forças da fusão (pressupondo um momento anterior em que havia um estado conjunto) e da exclusão e eliminação (disjunção). Apenas na admissão a alteridade, enfim, se introduz como um regime de possibilidades de trocas efetivas, sem o apagamento do outro. A admissão prevê a coexistência de elementos da heterogeneidade, de um "nós" em produção, rompendo com a lógica da manutenção de uma pureza original. Para Landowski, a admissão corresponde, finalmente, a

> ... uma certa forma de coexistência mais feliz, na medida em que, ao favorecer por princípio a aproximação entre identidades distintas, isto é, orientando-se globalmente no sentido de um movimento centrípeto, ela também contém o princípio contrário, aquele de uma resistência aos efeitos derradeiros desse movimento – à laminagem das diferenças, à redução do múltiplo e do diverso ao uno e ao uniforme. (LANDOWSKI, 2002, p. 21)

Entre segregar e admitir, contudo, encontra-se a distância entre a possibilidade e a impossibilidade de diálogo. Na segregação, "eu" e "outro" estão constituídos previamente, pressentidos como uma permanência, com identidades já definitivas e cuja diferença os torna inconciliáveis; na admissão, o espaço conjunto prevê um nós em elaboração, uma vez que eu e outro modificam-se, sem o sentimento da ameaça. Assimilar remete à apropriação e exclusão do outro, para que nada dele reste na sua diferença, como uma tensão dada por ordem da impossibilidade de relacionar-me com a diferença. Admitir é, ao contrário, uma espécie de gesto amoroso: amar a diferença, perceber e encantar-se com ela, permitir o movimento de tornar-se também diferente, na medida em que eu e outro nos constituímos em diálogo e na interação, não estando prontos nem essencializados, o que caminharia no sentido do que, em trabalho posterior, Landowski denominaria como "regime de ajustamento" (2005).

Tanto no que tange ao frei dominicano quanto aos médicos sanitaristas é possível perceber essas "ações narrativas" em relação aos sertanejos da região em foco, nas quais se acentuam um ou mais dos regimes relacionados pela sociossemiótica no que diz respeito às negociações identitárias. Ora o que se tem é a segregação, estando o eu e o outro marcadamente distintos e estabilizados em suas inconciliáveis diferenças; ora é a necessidade de assimilação do outro (o sertanejo), pela incorporação do modelo civilizador; ora é a exclusão, pela desqualificação do outro enquanto naturalmente inculto e atrasado; e mais raramente, mas de modo mais presente em Audrin, a admissão, quando se denuncia uma maior aproximação considerando a diferença como uma possibilidade de ganhos para ambos os sujeitos, os de *cá* e os de *lá*.

A começar pelo título, Audrin se coloca como enunciador autorizado para dizer dos sertanejos, pois, estes são "os sertanejos que **eu** conheci". O nosso Frei, ao relatar suas experiências nas "vastas regiões do Norte do Brasil" entre 1904 e 1938, já na apresentação de sua obra, reafirma seu desejo de identificação com os sertanejos e um desejo de pertença àquele sertão. Afirma que escreve "sobretudo para reviver o sertão que foi **o nosso** e, assim, matar a saudade de um passado cheio de encantos apesar de rudes trabalhos e não poucos sacrifícios" (AUDRIN, 1963, p.3 – grifo nosso). Autorizado, pois, é conhecedor do outro, e mais, conhecendo o outro, no contato com o outro, se sente autorizado a se travestir nesse outro, à medida que se territorializa nesse sertão que é **o nosso** sertão, meu e do outro. Mas a estratégia de apropriação não se dá apenas em relação ao vasto território, mas também em relação aos "sertanejos a que nos referimos e que chamamos de '**nossos**' (AUDRIN, 1963, p 8). A linguagem empregada toma não só o sertão para si, como toma os sujeitos que nele habitam.

Entretanto, a narrativa de Audrin o trai aqui e ali, como o atesta a descrição das caçadas e pescarias como atividades venatórias que constituem parte importante do regime alimentar sertanejo, propiciando "tão grande essa fartura" mas propicia também, "repetimo-lo, que chega a favorecer, por vêzes, a preguiça de muitos, dispensando-os de qualquer esforço para proverem, por outros modos, à sua subsistência" (1963, p. 42). O sertão em sua exuberância natural favoreceria, então, o pecado da preguiça, característica de "muitos".

Outra situação é quando Audrin descreve o preparo das roças pelos sertanejos, qualificando como "melancólicas reflexões" suas rememorações acerca do preparo da roça sertaneja, "aquela espécie de vandalismo" que era a derrubada e queima das matas "sacrificadas para obter algumas quartas de arroz e milho! Riquezas imensas desperdiçadas

assim, cada ano, pela imprevidência dos sertanejos, favorecida pela incúria dos governos!" (1963, p. 46).

Nesse sentido, no Audrin que rememorava "um passado cheio de encantos", há um eu actante que se encantava "no" e "do" contato direto com o sertanejo, numa relação "entre-si, numa forma de *prise* (LANDOWSKI, 2009); em outros momentos, dá lugar a um outro actante que promove a assimetria entre eu e o outro. O frei, nessa segunda perspectiva, assume a posição de sujeito *destinador-manipulador*, ou seja, o sertanejo, nesse momento não mais o encanta com suas práticas, estratégias e costumes, ao contrário, ele é o sujeito destinatário que "deveria" preparar sua roça seguindo os parâmetros (da agricultura francesa) que o frei considerasse não ser um desperdício de riquezas. A admissão cede lugar ao desejo da assimilação, justificando sua presença de líder religioso na região.

Nessas práticas enunciativas, de acordo com Landowski, estaria presente a afirmação do eu em oposição ao outro a partir da premissa, "o que eu sou é o que você não é", constituindo a identidade do outro, portanto, por uma perspectiva negativa (LANDOWSKI, 2002). Mikhail Bakhtin já afirmara antes dele que "ser significa ser para o outro, e, através dele, para si" (2003, p. 341), o que orienta para uma relação mais dialogicamente constituída.

Necessário ressaltar a esta altura que aquilo que, em uma análise superficial, poderia ser tomado como ambiguidade, ou até mesmo contradição, na narrativa de Audrin acena para uma dualidade que remete à re-construção da identidade do frei: identidade dual, pois re-construída num movimento ora de aproximação, ora de distanciamento do sertanejo. Dito de outra forma, tanto a identidade do frei quanto a identidade do sertanejo que ele narra só podem ser apreendidas nesse movimento. Num dado momento, o frei admite as práticas sertanejas positivando-as, como promotoras do bem estar sertanejo (admissão), como vemos na passagem a seguir, quando vincula a saúde sertaneja à observância de alguns princípios:

> ...famílias e indivíduos preservam-se de um sem-número de males e chegam a gozar de invejável robustez, quando sabem e podem observar certas condições [...]. São as seguintes: alimentar-se de modo suficiente, observar a higiene de corpo e da casa, e, sobretudo, levar vida regrada. (AUDRIN, 1963, p. 81-2).

Em outros, contudo, quer transfigurá-las, objetivando que tais práticas sejam reelaboradas de acordos com os seus preceitos dominicanos (assimilação).

Ao mesmo tempo, a narrativa de Audrin evidencia que as representações positivas por ele construídas têm como substrato sua matriz dominicana como evidencia sua preconização de uma "vida regrada". A saúde do sertanejo dependeria, aqui, de que esse reordenasse os seus modos de viver de acordo com as regras e princípios professados pela

ordem dominicana. É principalmente quando as práticas sertanejas envolvem a religião que emerge com toda a força o Audrin "destinador manipulador" denegando a religiosidade popular com vistas à imposição da "verdadeira religião", a sua, obviamente, que viria a completar a instrução do sertanejo.

> Devemos lembrar que a instrução religiosa dos sertanejos não é completa e, por isso, como natural consequência, certas palavras, rezas, gestos e práticas rituais nem sempre estão de acordo com **os princípios e as normas da verdadeira religião** [...] Não se julgue, todavia, que os exageros dos devotos sejam provas de fetichismo, de bruxarias e outras tolices ridículas, como teimam em afirmá-lo alguns sertanistas mal informados ou mal intencionados. O mais certo é ver, em todas essas esquisitices, **interpretações por demais ingênuas** de crenças fortemente enraizadas, mas pouco esclarecidas. (AUDRIN, 1963, p. 119 - grifos nossos)

Entretanto, apesar da força da denegação, permanece o dualismo de sua identidade, na medida em que a narrativa traz à tona também a tradição dominicana conjugada à influência Euclidiana facilmente identificada em sua obra.

Sua linguagem, nesse sentido, evidencia um desejo de territorializar esse espaço, o "sertão" para o sertanejo que nele vive, retirando-o do estado de "ingenuidade" e de "pouco esclarecimento. Seria quase uma reedição da defesa dos "nativos americanos" feita por Bartolomeu de Las Casas[7], um dos mais significativos referenciais da ordem dominicana, no século XVI (LAPLANTINE, 2007).

Assim, embora em várias passagens Audrin demonstre não compreender em suas minúcias a cultura do sertanejo caracterizando-o, aqui e ali, como preguiçoso, e denegando determinadas práticas e costumes sertanejos, assume uma postura dual inspirada nessa longa tradição religiosa dominicana. As representações positivadas do outro são demarcadas por François Laplantine (2007, p. 38) como uma característica do pensamento de *Las Casas* que via nos "povos distantes" da América um modelo do que deveria ser preservado como bom e belo, e uma das formas para se atingir tal preservação, seria os colonizadores da América "aprender" como os "nativos" como eles lidavam com aquele imenso território recém-descoberto.

Se lançarmos um olhar antropológico sobre o frei José Maria Audrin, podemos identificar que compartilha, ao menos em parte, das premissas de *Las Casas,* pois este também representa o sertanejo por construções sociais de ordem positiva, vendo-os como

[7] No contexto da conhecida polarização do século XVI, estabelecida pelo Frei Bartolomeu de Las Casas e pelo Jurista Sepúlveda. Como ferrenho defensor dos autóctones americanos, Las Casas buscava assegurar a identidade e dignidade dos índios americanos, enquanto Sepúlveda, defendia a condição "não humana" daqueles com vistas à legitimação da conquista e da colonização espanholas efetivadas por meio da doutrina do "submetimento ou extermínio" dos nativos americanos.

corajosos, alegres, belamente pitorescos, e às vezes, desinteressados diante dos "vertiginosos progressos" dos civilizados. Nesse sentido vale ressaltar também que o frei realiza uma remissão ao passado para legitimar sua narrativa em seu próprio tempo. Como nos alerta Pierre Bourdieu,

> Em cada instante do tempo, seja qual for o campo de luta (campo das lutas de classes, campos da classe dominante, campo da produção cultural, etc.), os agentes e as instituições envolvidos no jogo são, ao mesmo tempo, contemporâneos e temporalmente discordantes. O campo do presente não passa de outro nome do campo de lutas [...] e a contemporaneidade como presença ao mesmo presente, ao presente de outros, só existe praticamente na própria luta que sincroniza tempos discordantes (BOURDIEU, 2008, p. 89-90)

Embora Bourdieu se refira à remissão ao passado de um presente que se pretende "novo" em relação ao "velho", é possível pensar que, no interior de um dado campo, como o religioso, a atualização de uma tradição, a dominicana, não deixa de ser uma forma de contraposição ao passado, à medida que incorpora novos elementos do presente. Evidentemente que tanto as representações construídas sobre os autóctones americanos por Las Casas no século XVI, quanto as elaboradas por frei Audrin sobre os sertanejos da Região dos vales no século XX, foram orientadas por uma necessidade de a igreja católica se "territorializar" com vistas a uma dominação (material e simbólica).

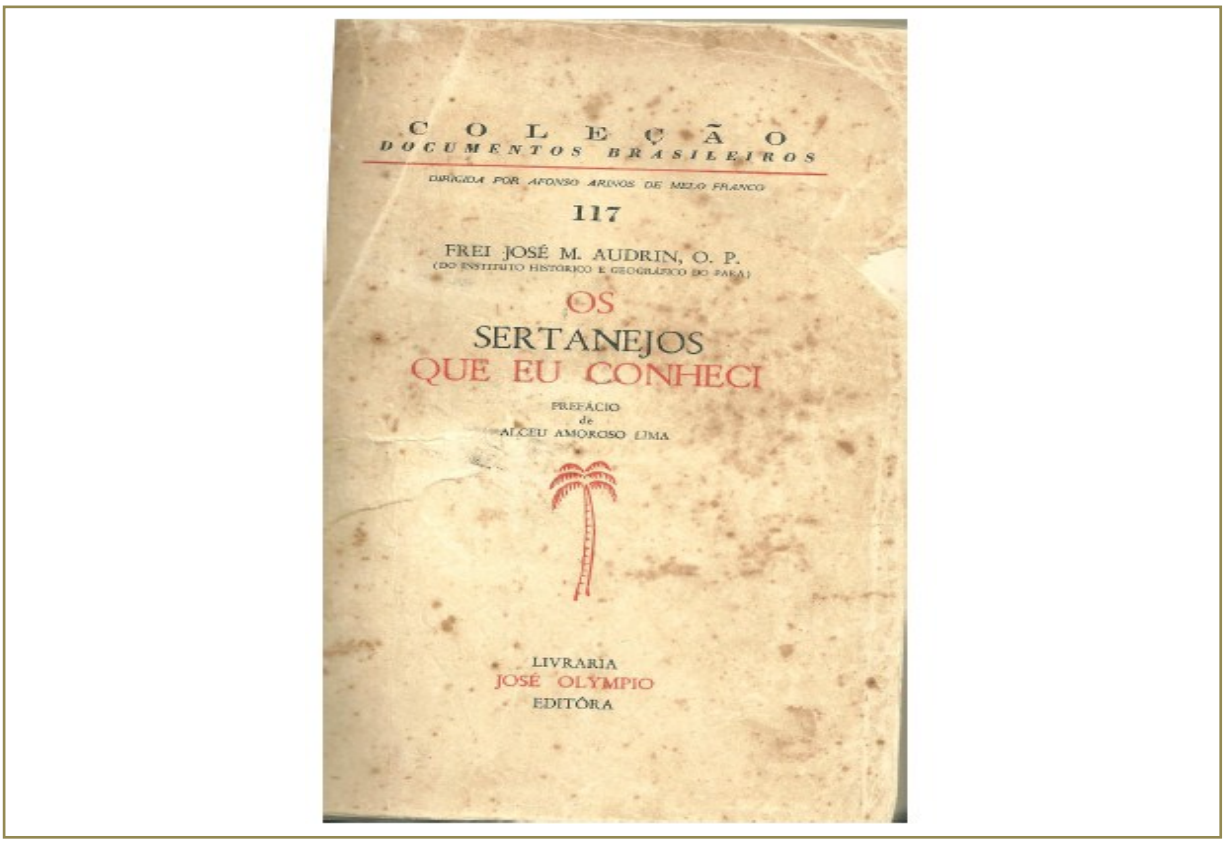

Figura 1. Reprodução fac-similar da capa do livro de Audrin (1963).

Relatos sobre o *lá* e o *outro:* literatura e memória

Há no texto de Audrin uma dupla perspectiva se deixa antever pela própria capa Fig. 1). É certo que os restritos recursos da edição parecem ter aleatoriamente distribuído as cores vermelha e preta conferidas às letras na impressão. Mas, no título, o efeito remete à relação entre o geral e o particular; a objetividade e a subjetividade que se conjugam no texto de Audrin: o termo "sertanejos" grafado em preto amplia; a oração reduzida "que eu conheci" delimita e orienta para a especificidade das impressões, da circunscrição do recorte. Essa redução ainda traz outros sentidos: atesta que o enunciador fala do que sabe pela experiência da vida e, portanto, com conhecimento de causa. Como nos versos de Gonçalves Dias que utilizamos como epígrafe, "meninos, eu vi", Audrin escreve por que esteve *lá*, viveu *lá*, com aquele outro, o que está do lado de *lá*, que a gente *daqui* não conhece.

Há o cuidado da organização em capítulos que se dedicam a aspectos distintos daquilo que é objeto de sua atenção: os sertanejos[8]. Com atenções de naturalista, dá relevo à caracterização do lugar, que agiria como forte potência para a constituição do modo particular de ser desse outro, o diferente de "nós", esse não civilizado, afastado do progresso, mas que resiste corajosa e bravamente no interior do país. Para isso, organiza o volume em duas partes: a primeira dedica às "Condições de vida"; a segunda, à "Mentalidade e costumes dos sertanejos". Seguindo o raciocínio aí implicado, esse território compreendido pelo norte de Goiás e sudeste do Pará determina as condições de vida (natureza), que vão resultar na mentalidade desse povo (cultura). Evidencia o rigor do método, a anotação paciente, que conjuga objetividade, mas que se deixa atravessar pela poesia, pela idealização, por um certo encantamento que a linguagem trai, ao mesmo tempo em que se aproxima da figurativização romântica: homem e lugar são exaltados, idealizados, engrandecidos.

O olhar que recorta o real é também o que julga, e julga com os olhos moralizantes atravessados por discursos da religião e dos "civilizados". É para os civilizados que escreve, para os que não conhecem e julgariam apressadamente o sertanejo que habita um dado território. Seu discurso é, pois, polifônico, comprometido por negar discursos anteriores, em princípio apressados e redutores.

Como um dos entornos do texto (LIMA, 2010), compondo com ele sua tessitura de

[8] São 10 capítulos, distribuídos em duas partes. Os capítulos se subdividem ainda em algumas seções, servindo para tratar com mais especificidade de diferentes aspectos.

sentidos, o prefácio de Alceu Amoroso Lima denuncia um comprometimento com o relato de Audrin. Avalia a obra de modo elogioso, como convém ao gênero prefácio, compactuando com suas perspectivas sobre o que aí se releva:

> Passa então a escrever, com uma simplicidade encantadora, os costumes do povo dessas regiões longínquas, num teor de vida aparentemente imutável e que reproduzia, em pleno século XX, os mesmos aspectos da vida de outrora, de ritmo lento, em contato com a natureza, em nada afetados pela civilização litorânea. (AMOROSO LIMA in AUDRIN, 1963, p. XI)

Conforme anuncia o prefaciador, o texto fala "do povo dessas regiões longínquas", o que já indica quem são os enunciatários pressupostos por essa enunciação. Para quem escrevem Audrin e Amoroso Lima? Certamente que não para os sertanejos, aqui tomados como referentes, de quem se fala, mas não com quem se fala. Esse povo de que se fala está longe, o que organiza já uma espacialidade, que separa os de perto, os daqui – mediante um "nós" pressuposto – do espaço do outro, aquele que habita o "lá". Longe e perto não podem ser tomados como dados referenciais, mas sempre construídos a partir de uma perspectiva. É o "eu" que define os espaços do "aqui" e do "lá", o que compreende como perto (próximo ao aqui), ou longe (o lá, o além, onde habita o outro, que não nós). O texto é assim produzido com o intuito de esclarecer os que não conhecem o que se passa nessas tais regiões longínquas, afastadas da "civilização litorânea". A expressão já indica uma outro dado: trata da gente do interior, de uma localidade que será mais adiante precisa, descrita, tendo em vista o rigor a que se aplicaria o autor, tal como se compromete desde o início: "Queiram acolher-nos com confiança, pois garantimos dizer sempre a verdade, com a mais escrupulosa sinceridade" (AUDRIN, 1963, p. 3).

Sem pretender constituir-se como literato ou etnólogo, Audrin compromete-se com a fidelidade aos fatos, no exaustivo esforço de retomar suas anotações referentes aos 34 anos em que conviveu com os "irmãos" do Norte. Move-se pelo compromisso da "verdade" e da "exatidão", ainda que assuma ser atravessado pela subjetividade representada pelo sentimento de "saudade": "E nessa volta, tantas saudades se avivaram em nós..." (AUDRIN, 1963, p. 3). É a saudade que traz o vivido à memória, o que traduz também uma espécie de nostalgia do momento anterior, o da conjunção com o outro. O outro, aqui, não é mais tão somente o referente a ser analisado com distanciamento: há um envolvimento de natureza afetiva, que faz sentir a ausência como uma falta. Nem literato, nem etnólogo, o dominicano, contudo, constrói um texto de cunho memorialístico, que flerta tanto com o literário – com passagens que o aproximariam das descrições dos autores do Romantismo e tanto a natureza quanto o homem do sertão aparecem engradecidos e idealizados – quanto com a tarefa do etnólogo,

preocupado com o rigor da tarefa.

Romântico e/ou realista, Audrin relata sobre o passado com a certeza de remeter a uma realidade que não se altera, o que contribui para o efeito de essencialização da identidade tanto do lugar, quanto dos sujeitos. De novo retomemos o fragmento de Amoroso Lima observando como isso se anuncia: "vida aparentemente imutável"; "mesmos aspectos da vida de outrora"; "ritmo lento". Se há movimento, portanto, ele se mostra quase imperceptível.

Na verdade o tempo da memória é também um tempo sem tempo, um tempo atemporal que, em muitos casos é o tempo da literatura e, em última instância o tempo da narratividade. Em "Tempo e Narrativa", Paul Ricoeur faz uma inquirição provocante a esse respeito, advogando que há um tempo que se constrói pela linguagem, por um modo específico de narrar:

> Objetar-se-á que a noção de tempo de andamento lento ou rápido designa algumas características do tempo? Não: a impressão de rapidez se explica pela concentração dos valores de primeiro plano, como no famoso *Veni, vidi, vici* ou no lépido de Voltaire em seus *Contos e romances*. Inversamente, a lentidão das descrições do romance realista, ressaltada pela abundância dos imperfeitos, explica-se pela complacência com a qual o narrador se demora no plano de fundo sociológico dos acontecimentos que relata. (RICOEUR, 2010, p. 121)

É precisamente conformado a esse plano de fundo sociológico – que pressupõe seu próprio lugar de fala – que Audrin imprime o efeito de duratividade em sua narrativa.

Destrinchar a relação entre narrativa memorialística e narrativa literária e, por extensão a narrativa historiadora, é inquirir também sobre a relação entre ficção e realidade, uma realidade teimosa que "as aspas não conseguem exorcizar". Carlo Ginzburg nos lembra que:

> Os historiadores, escreveu Aristóteles (Poética, 51b), falam do que foi (do verdadeiro), os poetas, daquilo que poderia ter sido (do possível). Mas, naturalmente, o verdadeiro é um ponto de chegada, não um ponto de partida. Os historiadores (e, de outra maneira, também os poetas) têm como oficio alguma coisa que é parte da vida de todos: destrinchar o entrelaçamento de verdadeiro, falso e fictício que é a trama do nosso estar no mundo. (GINZBURG, 2007, p. 14)

No caso da problematização que estamos fazendo aqui, esse entrelaçamento é denso, formando um amálgama que nos exige pensar que nas representações construídas por Audrin convergem elementos de verdade e de ficção, de memória e de literatura, de acontecimentos e de projeções de acontecimentos.

Uma das características presentes em sua narrativa, de regra presente no naturalismo/realismo, é um "compromisso" que o narrador assume consigo mesmo e com a

realidade onde está inserido. Dizendo de outra forma, um compromisso em expressar uma "verdade", não raras vezes se valendo da memória e da historiografia, e nesse expressar sobrepõe um devir aos acontecimentos por ele vividos. É na interface entre o que foi e o desejo do que poderia vir a ser que atua o gênio criativo e criador, seja do literato, seja do memorialista.

Retornando a Ricouer, vemos no texto do dominicano um modo de narrar que flerta com o sociológico, aproximando-se do romance realista. Para isso, contribuem as escolhas do sujeito da enunciação ao longo do texto. Embora remeta ao passado, uma vez que se trata de "memórias", a caracterização se faz com os verbos no tempo presente, como vemos na passagem abaixo, dedicada à "mentalidade e costumes dos sertanejos":

> Do africano alguns possuem a robusteza, a indolência, a sobriedade, a simplicidade, a docilidade, como também forte tendência ao fatalismo. Outros guardam do índio a astúcia e a desconfiança, a agilidade e a acuidade dos sentidos. (…) Vemo-lo, hoje, fatalista, supersticioso, despreocupado: amanhã, ei-lo corajoso, cuidadoso ao extremo; num dia sóbrio, capaz de suportar tôdas as privações, no outro, entregue a excessos.
>
> O mesmo homem, ora ignorante e grosseiro, mais logo se mostra trovador e artista de fino gosto; de modo habitual, afetuoso e sinceramente caridoso, aparece em certos momentos, transformado em jagunço sem piedade. (AUDRIN, 1963, p. 106)

Embora a descrição apresente contradições (e nesse sentido, uma tensão entre duas posições, um movimento, afinal), o sertanejo é aí essencializado (MENEZES DE SOUZA, 2004), tendo seu caráter definido pela própria herança biológica: no recorte acima, sua natureza surge como resultante da combinação da herança africana e indígena[9]. Mais do que um presente que remete à instantaneidade do "agora", temos aqui um presente durativo (que se prolonga) o qual, por excessiva crença em sua imutabilidade e duração, poderia apontar para o tempo do sempre, aquele dos enunciados das leis da ciência (FIORIN, 1996). O sertão e o sertanejo encontram-se, pois, como que emoldurados, estabilizados num modo de representação, a da verdade e da exatidão, diante de um compromisso de desfazer as representações equivocadas resultantes de gente apressada que por "lá" teria passado ou contaminada por preconceitos que impediram de ver a realidade da gente e da natureza do sertão.

Na literatura, em seu sentido mais amplo[10], são perceptíveis as "práticas de enfrentamento sociocultural" a que já aludimos. E se a literatura é, por excelência, um artefato

[9] A herança europeia comparece em outras passagens do relato.

[10] Compartilhamos com a noção de literatura de Roland Barthes (2007) de que toda "escrituração" é uma forma de literatura, embora defendamos que cada forma tem suas características e peculiaridades.

cultural, o seu "artesão", o literato, e especialmente, o que produz o que chamamos de "literatura regional" ao "narrar uma região" está narrando também o seu próprio processo de territorialização à medida que se apropria de um determinado território por meio de sua narrativa e intenta impor uma percepção letrada sobre um espaço que é múltiplo e multifacetado, e que na região em foco, é o seu oposto, por ser, nas primeiras décadas do século XX, majoritariamente iletrada.

Como disse Roland Barthes, "a ciência é grosseira, a vida é sutil e é para corrigir essa distância que a literatura nos importa (...) a literatura não diz que sabe alguma coisa, mas que sabe de alguma coisa; ou melhor; que ela sabe algo das coisas" (BARTHES, 2007, p. 18).

E se nos vimos instados a nos valer das memórias de Audrin, tomando-as como literatura, na forma narrada pelos letrados, devemos aqui nos preocupar com o que diz Edward P.Thompson, ao citar o livro XII do Prelude: "Não tanto pelo que é dito [escrito], mas a intensidade com que é sentido"(THOMPSON, 2002, p. 21). Ao discorrer sobre a relação entre cultura letrada e as experiências das "pessoas comuns", embora não esteja discutindo especificamente como a memória interfere nessa relação, esse autor inspira-nos a pensar como é profícuo inquirir sobre a intensidade com a qual foram sentidas e expressas as experiências pela escrituração de Audrin.

Os graus de intensidade na narrativa do frei vão do "enternecimento contemplativo" dos costumes sertanejos aos quais alude com "admiração" até o repúdio enfático de um atavismo: "[...] Venhamos, agora, às relações de caridade, mais dignas ainda de admiração". Os sertões são realmente a terra da caridade (AUDRIN, 1963, p.155). O que é digno de admiração por se coadunar com a identidade dominicana do frei cede lugar ao intenso combate que ele trava com aquilo que dele se afasta:

> "[...] Apesar de sua simplicidade e honestidade naturais, de sua caridade e dedicação ao próximo, de seus sentimentos e hábitos religiosos, pode o sertanejo, em dadas circunstâncias, por vêzes, inesperadas, mudar-se em terrível jagunço, deixando assim reaparecer mais evidentes as influências atávicas da raça indígena" (AUDRIN, 1963, p.193).

Esses dois momentos de sua escrituração, primeiro expressando um sentimento de exaltação e depois assumindo um tom dramático de rejeição, evidenciam como sua identidade é multifacetada e como ora se aproxima ora se distancia, ou dito de outra forma, ora se territorializa, ora se desterritorializa nesse sertão. Pela exaltação, procura, num movimento, aproximar o sertanejo de seus princípios dominicanos, a caridade, para, a seguir, afastar-se dele num enunciado dramático recorrendo ao que sente intensamente como sendo o elemento mais distante dele: o atavismo. Nesse movimento, percebe-se sua identidade multifacetada, o

dominicano, o "literato euclidiano" e, paradoxalmente, um sujeito despido de referenciais de um presente imediato, relacionando-se com os sertanejos. É sua memória, sua escrituração e sua própria vivência nos sertões que vão traindo a narrativa pretendida.

Essa é sua literatura, sua escrituração, que ao pretender nos revelar os sertanejos que ele conheceu revela também os entrelaçamentos entre a história vivida, a memória e a literatura. Nesse sentido, concordamos com Marina H. Ertzogue e Maria do Espírito Santo R. Cavalcante ao retomarem o pensamento de Sandra J. Pesavento acerca do encontro de *Clio* e *Calíope*:

> Sandra Pesavento, que analisa as crônicas na perspectiva da história cultural, afirma que elas são fronteiras do tempo, narrativas que se constroem para além do verdadeiro e do falso. São reveladoras da capacidade imaginativa de construção social da realidade, para a qual as convenções temporais são limitadas. Por isso, 'se o historiador buscar encontrar nelas a confirmação do real, dada a observação direta do cronista e a sua tradução em narrativa, com certeza vai encontrar nela pistas, guardadas as injunções – ficcionais... _ do seu tempo e de sua subjetividade ao retratar o mundo. (ERTZOGUE e ESPÍRITO SANTO, 2012, p. 132-3)

Mas a narrativa não é apenas um "discurso" enunciativo da subjetividade do sujeito que narra. Ricoeur conduz para além da fronteira do "discurso" a questão da narratividade, seja em relação às representações contidas nas fontes seja em relação à própria "representação historiadora", expressão que esse autor, propositadamente, opõe à expressão tradicional "escrita da história". Nesse sentido, Ricoeur é categórico ao enfatizar que um modelo oriundo da linguística não é apropriado e nem eficaz para se proceder à análise do discurso histórico, pois:

> É o caso de se perguntar se a suspeita não é inteiramente forjada a partir de um modelo lingüístico inapropriado ao discurso histórico, o qual seria mais bem entendido a partir de modelos alternativos para os quais o referente, qualquer que seja ele, constitui uma dimensão irredutível de um discurso dirigido por alguém a alguém sobre alguma coisa. Faltaria dar conta da especificidade da referencialidade em regime historiográfico. Minha tese é que ela não pode ser discernida unicamente no plano do funcionamento das figuras [representações] que o discurso histórico assume, mas deve transitar pela prova documental, pela explicação causal/final e pela composição literária. Tal arcabouço tríplice continua a ser o segredo do conhecimento histórico. (RICOUER, 2007, p. 263)[11]

Ao refutar um "modelo linguístico", Ricoeur rebate o relativismo propugnado por Paul Veyne e Hayden White, dentre outros, que confundem a diluição das fronteiras entre

[11] Vale salientar que o "transitar pela prova documental" é entendido pelo autor à maneira de Ginzburg (2007), para quem a própria composição literária, no sentido restrito do termo, pode adquirir, mediante o procedimento do historiador, seguindo passos metodológicos próprios ao ofício do historiador, o caráter de prova documental.

História e Literatura com a eliminação dessas fronteiras, o autor chama a atenção para o caráter literário das narrativas, de todas as formas de narrativas, inclusive da História. A partir do "ângulo da imaginação da linguagem" esse autor insere assertivamente as narrações na classe das "ficções verbais".

Para o que nos interessa aqui, Ricoeur é importante por problematizar a narratividade dos sujeitos como uma forma de "se colocar no mundo". Mas, por outro lado, o debate que esse autor trava com Greimas (1970), reconhecendo nesse último a importância da radicalização e do enriquecimento do "modelo actancial" tanto pela via regressiva do discurso quanto pela via progressiva da "gramática narrativa" de Greimas nos ajuda a refletir como o se colocar no mundo por meio da narrativa pressupõe um "projetar" um mundo como uma ação prática:

> Em outras palavras, a mediação operada pela narrativa é essencialmente prática, seja, como o próprio Greimas sugere, por visar a restaurar uma ordem anterior que está ameaçada, seja por visar a projetar uma nova ordem que seria a promessa de uma salvação [...] é nesse sentido que a inteligência narrativa, a compreensão da intriga precedem a reconstrução da narrativa com base numa lógica sintática (RICOEUR, 2010, p. 82)

Nesse sentido, Audrin, ao se colocar no mundo sertanejo, territorializando-se nele, movimentando-se nele, evidencia sua intriga de estar no mundo: sua narrativa movimenta-se num recuo/restauração da tradição dominicana retornando abruptamente a todo instante ao seu presente actante numa experiência sofrida e dilacerante de sua identidade dominicana. Simultaneamente, projeta-se para um futuro que, apesar de hesitante, almeja um ordenamento civilizatório dos sertões e dos sertanejos.

Viajar para saber do *outro*

Mais uma vez remetendo ao prefácio, há uma passagem significativa na avaliação que Amoroso Lima faz sobre o esforço do memorialista:

> Tudo isso visto de perto. Anotado dia a dia. Não como um simples estudioso, de caderno na mão, a tomar notas. E muito menos como um turista de passagem, ou como um esteta. Não se serviu do sertão. Procurou servi-lo. (AMOROSO LIMA in: AUDRIN, 1963, p. XII)

Nossa insistência em retomar a avaliação do prefaciador não se dá apenas porque uma apresentação constitui um dos elementos da leitura e dos sentidos do texto, mas porque, sobretudo na passagem acima, encontramos elementos que favorecem também uma compreensão para o que constitui o *ethos* do autor desse livro de memórias e pelo modo como

se antevê a relação entre o que escreve com seu referente: as relações da ordem da intersubjetividade narrada ou depreendida no gesto de leitura.

O termo *ethos*, que surge nos estudos da retórica que remontam a Aristóteles, corresponde à imagem que se produz do autor, mediante o modo como este fala, como organiza seu discurso, as figuras de que lança mão, o tom que assume seu dizer. Não se confunde com o que o sujeito diz de si mesmo, mas do efeito produzido no auditório pelo modo como diz. É disso que parece falar o prefaciador, tendo em vista o conjunto que se põe a apreciar: nem turista, nem esteta, nem estudioso. Ou seriam ambos? Que outro modo de compreender o que o texto produz como efeitos de sentido?

O texto, a nosso ver, releva diferentes facetas, transitando por diferentes posições que falam de um sujeito nem sempre o mesmo: religioso, incumbido de estar entre os afastados do norte, atendendo-os nas desobrigas, avaliando os comportamentos (os malsucedidos na vida dura daqueles rincões seriam inconstantes ou preguiçosos), exaltando os sertanejos quando se mostram mais conservadores em termos morais, como quando remete à preservação de um dado modelo de família, por exemplo; uma espécie de etnógrafo amador, organizando suas anotações sobre a natureza e a cultura, tentando contrapor-se ao que teriam sido anotações de pesquisadores apressados; um esteta, quando não esconde seu fascínio pelo lugar e sua gente, seja pela exuberância da fauna e flora, seja pelo rigor que orienta para um tipo de vida penoso e arriscado – se há uma fauna riquíssima, que enumera minuciosamente, por outro há feras que ameaçam os moradores com toda espécie de risco – ; talvez menos um turista porque, embora não seja rápida sua estada, mantem-se a distância, o outro sendo situado lá, no seu lugar de exotismo.

As anotações de Amoroso Lima levam-nos diretamente a uma gramática proposta por Landowski que objetivaria "cobrir toda a diversidade dos modos de relação conceitualmente consideráveis entre um grupo qualquer e o que ele dá a si mesmo como o seu Outro" (LANDOWSKI, 2002, p. 15)[12]. Após analisar diferentes regimes de relação com a diferença, o autor remete a modos de presença do sujeito no mundo, considerando a perspectiva da viagem, enquanto ida para o lugar onde habita o diferente.

Para o autor, toda "viagem" comporta uma problemática da identidade, uma vez que, como "experiência da relação com um *aqui-agora* sem cessar redefinível, equivale a um processo de *construção do eu*" (2002, p. 71). São quatro as figuras que recorta para remeter a diferentes formas de relação e de "presença" ou "ausência". A primeira seria a do "viajante

[12] Uma outra gramática seria organizada posteriormente, em "Les interactions risquées" (2005).

disponível", figurativizado ainda como "esteta". Sem estar preso a uma programação anterior, esse viajante se permite sentir o outro, como sentir as coisas do novo lugar, em total relação de presença, como uma entrega aberta à experiência da relação com a alteridade. Não traz preconceitos de antemão, não se deixa prender pelos roteiros de viagem, não se apressa a tomar notas e a reduzir o que experimenta guiado por uma vocação científica e objetivante:

> Desejando-se inteiramente desimpedido, ele sequer se preocupou, antes de partir, de notar o que poderia haver "para ver" ali aonde ele vai chegar. Na realidade, se ele se pôs a caminhar numa bela manhã, foi de improviso (…). E se se encontra presentemente aqui, é sem outro motivo senão a esperança (ou em todo caso, o gosto) de se experimentar a si mesmo em sua relação sensível com um mundo diferente. Sensual ou sentimental, esse viajante é, no fundo, acima de tudo, um esteta. (LANDOWSKI, 2002, p. 79)

Disponível para o que se apresenta, tem o coração e mente abertos, para sentir, viver, apresentar-se efetivamente para o outro, na interação com ele, como um esteta diante da paisagem que capta pelos sentidos do corpo. Remete, portanto, à estratégia da assimilação, como plena conjunção.

Um outro regime, caracterizado por uma "não ausência", é figurativizado pelo semioticista como o do "viajante curioso", como no caso do "etnógrafo". Para ser possível colher seus dados, registrando-os com competência e exatidão, é necessário uma boa interação, mas, diferentemente do segundo, há algo que antecede, um projeto, e um olhar que atravessa, o da interpretação, exigida pela ciência. Tem curiosidade, quer saber, afinal, em que consiste a alteridade, o que marca a diferença, e, para isso, é necessário por-se a uma "boa distância", que não lhe impeça a objetividade exigida pela ordem do conhecimento. Em Audrin, encontramos a descrição dessa tarefa, diante de alguns dos viajantes que o antecederam:

> Europeus que vieram ao Brasil como etnólogos, geógrafos ou naturalistas, penetraram nos sertões dispostos de antemão a suportar, durante meses e anos, a separação da família, da pátria, das comodidades e da civilização. Não recuavam perante privações e fadigas, obstáculos e perigos de tôda sorte. Assim puderam observar com método, perguntar, anotar, corrigir e catalogar . Tudo os interessava, sabiam procurar e recolher elementos de informações, ajuntar riquezas para futuras publicações. Souberam evitar o perigo de concluir sob o impulso de primeiras impressões e de basear-se em simples probabilidades, indagações apressadas, ou respostas ambíguas e talvez malévolas. (AUDRIN, 1963, p. 7)

Nesse sentido, há o mau pesquisador, o apressado, a cumprir seu cronograma, que se afastaria do espírito do verdadeiro cientista, aproximando-se de uma outra figura, a do "homem de negócios". Para Landowski, um outro modo de estar nos lugares corresponde ao do pragmático homem de negócios, passageiro responsável, a não buscar nos lugares e sua

gente senão algo de previamente e precisamente definidos, voltado para seus interesses imediatos, daquilo que compete a seu compromisso de responsabilidade. Não interessa a esse sujeito propriamente interagir com o outro, conhecê-lo, mas subtrair dele o que for necessário, marcando sua presença no lugar pelo menor tempo possível. Tal modo de relação caracterizaria um verdadeiro regime da não-presença, uma vez que, ainda que se encontrando no exterior de seu próprio lugar de origem, é como se jamais de lá tivesse saído. O pesquisador apressado condenado por Audrin seria, portanto, semelhante a esse homem de negócios, que se vale pragmaticamente daquele com quem entra em contato, cumprindo seu rígido cronograma de trabalho, sem pretender conhecer de fato esse outro.

> Salvo honrosas exceções, vieram aos nossos recantos bravios com a evidente preocupação de atravessá-los à pressa, a fim de abreviar o mais possível as inevitáveis privações. Olharam, portanto, e escutaram sem paciência, anotaram respostas exatas a perguntas, aliás, mal formuladas e mal percebidas por caboclos e índios. Além disso, generalizaram por demais, em seus relatórios, males e defeitos. Não souberam, enfim, simpatizar com os rudes patrícios, neles vendo apenas atrasos e misérias, chegando mesmo a ridicularizar tradições dignas de respeito. (AUDRIN, 1963, p. 7-8)

Não precisa se confundir com o outro, como na figura do camaleão conferida por Landowski (2002) ao etnógrafo. Não precisa encenar a aproximação indesejada. Ainda que caracterizando disforicamente os sertanejos (“rudes patrícios”) e a localidade (“recantos bravios”), Audrin se coloca, pois, em outro lugar, mais próximo do camaleão (que finge ser igual, ao menos), mas não ausente como o homem de negócios ou esse pesquisador apressado e descomprometido. O dominicano fala de um lugar e de pessoas que se dispôs a conhecer, interagir, com os quais conviveu por décadas, ainda que para olhar como um destinador, que sanciona, em sua posição de assimetria, falando do lugar da civilização e sua ordem. Também anota, como os etnógrafos, mas sem a pressa, evitando generalizações, ainda que as vejamos na medida em que se põe a interpretar.

Por último, Landowski fala do “passageiro programado”, figurativizado pelo “turista”, viajante cujo movimento acha-se restrito a um plano de viagem. O trajeto é previamente fixado desde seu lugar de origem, assim como o próprio modo de relação com esse outro mundo e com os outros sujeitos com os quais se depara parece servir a uma imagem previamente definida, sem que, na condição de turista, esteja de fato prevista uma relação conjuntiva com o outro, o outro lugar. Não é o *Outro* que se apresenta a seus olhos, mas o nativo, o exótico, disposto a corresponder a suas expectativas, conforme estas lhe teriam sido vendidas no pacote de viagem. A alteridade é assim inapreensível a esse tipo de viajante, que não se permite contagiar por esse outro espaço, mergulhando na paisagem.

Diante desse outro universo, a condição do turista é de disjunção, como uma ausência:

> Visita "guiada" ou não, pouco importa, a visita turística é nesse sentido, e por definição, percurso teleguiado. Um programa socialmente convencionado de ordenação do mundo a comanda. Subordinando toda possibilidade de encontro com o sentido, ou o valor, a um regime de olhar previamente fixado ao lado de sua casa, tal programa exclui, portanto – salvo acidente -, qualquer desvio do lado do Outro enquanto ele é verdadeiramente outro. (...) Convencido de que já sabe tudo sobre o país aonde chegou, ele não terá, no fundo, jamais deixado seu ponto de partida (LANDOWSKI, 2002, p. 72-73).

As certezas que guiam esse viajante eliminam-lhe os riscos da descoberta e do contato efetivo com o diferente. Landowski conclui, então, que apenas no caso do *viajante disponível, o esteta*, a relação é marcada por uma plenitude. Distanciando-se do caráter ausente, indiferente ou pragmático que orienta os outros sujeitos, tem como único motivo "a esperança (ou, em todo caso, o gosto) de se experimentar a si mesmo em sua relação sensível com um mundo diferente" (2002, p. 79). Nesse sentido, é quando vemos um Audrin mais aberto e menos programado, como homem e não apenas frei preso a sua causa missionária; ou menos etnógrafo a relatar com exaustividade; quando o vemos permitindo exacerbamentos, lembrando companheiros de caça, pequenas histórias que viveu com os tais "rudes patrícios", quando denuncia seu encantamento, encontramos um modo de conhecer que se aproxima da plenitude. É esse Audrin que tem saudade, mais esteta e menos camaleão; é um Audrin que não apena registra, relata, avalia, mas um homem que sente e se deixa assim trair pelo modo de narrar. É o que torna o texto mais sedutor, enfim, porque daí emergem os personagens que não são olhados a uma boa ou má distância, mas sujeitos que não podem ser reduzidos a generalizações apressadas; e nem demoradas.

Considerações finais

A pretensão inicial de nossa escrituração foi a de lançar um olhar experimental: experimentar um olhar interdisciplinar entre História e Sociossemiótica diante de um objeto que nos demandava leitura. Tal experimento nos permitiu entrever, ao menos parcialmente, o entrelaçamento entre memória, história e literatura presente na narrativa de Frei José Maria Audrin compreendendo o se colocar no mundo desse Frei, não apenas a partir de sua "função social" ou seu "lugar de fala" enquanto dominicano, mas tomando-o como um sujeito múltiplo.

Assumindo uma perspectiva interdisciplinar, procuramos interpretar à nossa maneira as várias possibilidades disponíveis procurando construir alguns caminhos rizomáticos para

uma interpretação construída em diálogo. Nesse caminho, nem lá e nem cá, Frei Audrin é revelado em sua multiplicidade identitária. Num momento, temos o frei Dominicano como um ator que se vale da tradição dominicana para se territorializar numa região vista por ele como um "paraíso terrestre" à maneira de um Bartolomeu de Las Casas encantado com o novo mundo. Num outro, o Homem Francês, impregnado do cientificismo da virada do século XIX para o XX que via a possibilidade de "civilizar" o sertão e os sertanejos. Como memorialista, sente saudades dos tempos de outrora. Como literato influenciado por Euclides da Cunha, encanta-se com o sertão e com os sertanejos, pintando-os com as cores do naturalismo e a textura do bucolismo. E há ainda o Audrn desterritorializado num movimento de disjunção se refazendo continuamente no contato com esse sertão. Esse é como um *viajante disponível,* um *esteta*, que se predispõe à experimentação de si na relação sensível com o "outro".

Não ousamos afirmar que o experimento pretendeu esgotar como interpretação a narrativa de Frei Aldrin. Sem dúvida a *multiplicitude* desse sujeito é deveras rizomática para ser abarcada em um artigo. Como tal, esse sujeito resiste, por definição inesgotável, sem deixar-se circunscrever a uma análise breve. Por isso mesmo, muitos aspectos do seu fazer identitário nos escapou. Entretanto consideramos por demais frutífero nosso experimento à medida que conseguimos abrir o leque de possibilidades de interpretação tanto no campo da história quanto da sóciossemiótica nesse diálogo interdisciplinar. Nesse sentido, assim como Audrin, nos percebemos nesse exercício enquanto sujeitos múltiplos e multifacetados num movimento de nos refazermos. Sujeitos em *disjunção* e buscando o momento da *união,* admitindo a diferença que nos constitui como um prêmio, desestabilizando-nos de nossas circunscrições de saberes. Nesse exercício, sentimo-nos também como navegantes em águas desconhecidas, ora turistas, ora viajantes disponíveis, ou até mesmo estetas, movidos pelo gosto, o gosto pelo texto que nos provocou o olhar e pelo desconhecido que nos pôs em diálogo, favorecendo mais uma vez a percepção de nossas incompletudes.

Referências bibliográficas

AUDRIN, Frei José M. **Os sertanejos que eu conheci.** 1. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1963.

BARTHES, Roland. **Aula.** Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 13ª ed. São Paulo: Cultrix, 2007.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Marxismo e filosofia da linguagem.** São Paulo: Annablume, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença:** contribuição para uma economia dos bens simbólicos. 3. ed. Porto Alegre, RS: Zouk, 2008.

ERTZOGUE, Marina H.; CAVALCANTE, Maria do Espírito Santo R. A partilha do sensível: quando *Clio* encontra *Calíope* para reinventar o passado. In: RAMOS, Alcides Freire, COSTA; Cléria Botelho e PATRIOTA, Rosângela. **Temas de história cultural.** São Paulo: Hucitec, 2012, p. 132-3.

FIORIN, José Luiz. **As astúcias da enunciação:** as categorias de pessoa, espaço e tempo. São Paulo: Ática, 1996.

GREIMAS. A. J. **Du sens.** Paris: Du Seuil, 1970.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros:** verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios alternativos.** São Paulo: Contexto; Niterói. RJ: EdUFF, 2002.

HALL, Stuart. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LANDOWSKI, Eric. **Presenças do outro:** ensaios de sociossemiótica. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. **Les interactions risquées**. Limoges: Pulim, 2005.

_____. Avoir prise, donner prise. **Nouveaux actes sémiotiques [online]**. NAS, 2009, n.º 112. Disponível em: <http://revues.unilim.fr/nas/document.php?id=2812> (consultado em 9 fev. 2010).

LIMA, Eliane Soares. O texto e seus entornos: a geração do sentido e os níveis de pertinência na proposta de Jacques Fontanille. **Estudos semióticos. [on-line]** Disponível em: http://www.fflch.usp.br/semiotica/es. Editores responsáveis: Francisco E. S. Merçon e Mariana

Luz P. de Barros. Volume A, Número B, São Paulo, junho de 2010, p. 10-17. Acesso em 10 julho de 2012.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. Brasiliense, 2007.

LOBATO, Monteiro. **Urupês:** obras completas de Monteiro Lobato. São Paulo: Brasiliense, 1957.

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mário T. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, B. (2004). **Margens da cultura:** mestiçagem, hibridismo e outras misturas**.** São Paulo, Boitempo, 2004, p. 113-133.

NEIVA, A; PENA, B. **Viagem científica pelo norte da Bahia, sudoeste de Pernambuco, sul do Piauí e de norte de Goiás.** Ed. fac similar—Brasília: Senado Federal, 1999.

RAMOS, Hugo de Carvalho. Carta Nostalgias. In: **Tropas e boiadas**. 8 ed. Goiânia: UFG; Fundação Cultural Pedro Ludovico Teixeira, 1998.

RICOUER, Paul. Tempo e Narrativa: a configuração do tempo na narrativa de ficção. Vol. 2. São Paulo: EditoraWMF Martins Fontes, 2010.

_____. RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François [et. Al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

ORLANDI, Eni P. (org.). **Discurso fundador:** a formação do país e a construção da identidade nacional. Campinas, SP: Pontes, 1993.

TEIXEIRA, Lucia. Quem é esse povo. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de (org.). **Os discursos do descobrimento.** São Paulo: EDUSP; FAPESP, 2000.

THOMPSON. E.P. **Os românticos.** Tradução de Sérgio Moraes Reis. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.