

A EXPRESSÃO HÍBRIDA FEMININA ATRAVÉS DA FESTA EM JORGE AMADO

Sandra M. P. do SACRAMENTO¹

RESUMO

Este trabalho centra-se no estudo da festa na obra de *Tocaia grande: a face obscura* do baiano Jorge Amado, procurando entender as características sócio-culturais apresentadas pela nação colonizada ao elemento que colonizou, através de enunciações que retratam a identidade do corpo feminino como elemento libertário diante da cartografia da Europa, que caracterizou o Ocidente.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade. Figura feminina. Nação colonizada.

1- O corpo na Tradição e o *Logos Aclimatado*

O corpo no *établissemalnt* de nossa cultura foi sempre “espiritualizado”, uma vez que as vivências corpóreas, sensíveis são capazes de levá-lo ao sentimento de pecado, diante de uma moral ascética punitiva. A dicotomia corpo-consciência já aparece em Platão, no século V a.C e as interpretações religiosas da Idade Média vão adaptar os fundamentos racionais do platonismo à revelação cristã.

Para o idealismo, a alma humana passa a se unir ao corpo e se compõe de duas partes: uma superior (intelectiva) e outra inferior (alma do corpo). Esta última é irracional, irascível e concupiscível. Cabe ao ser humano dominar a alma inferior, através da superior, com o uso de ascese (exercício) espiritual. A alma inferior perturba o conhecimento verdadeiro, uma vez que é escravizada pelo sensível, levando à opinião e, conseqüentemente, ao erro.

Essa base fundamentou todo o *ethos* filosófico ocidental e as nações colonizadas não ficaram distantes de tal influência. A norma de nossa colonização, bem como da construção da *nação grapiúna*, no Sul da Bahia, obedeceram a preceitos bem estreitados ao modelo etnocêntrico europeu ainda que este tenha tomado a *cor local*, isto é, o dado geral só pôde ser visto a partir do particular colonizado.

A procura de uma referência autóctone esbarra, sem dúvida, em elementos plenos de hibridismo e, por exemplo, preceitos eugênicos europeus, ganham em relativismo nas terras ameríndias. A Lei, então, arreveza-se, condicionada aos ditames locais.

A figura feminina, no espaço colonizado, apresenta-se presa a circunstâncias na medida em que a luta pela sobrevivência promove o erguimento de normas relativizadas. A ética protestante do trabalho, como suporte conceitual do capitalismo, estudada por Max Weber (2004) em relação à ética protestante, em nosso país, por exemplo, concorre para uma ampla mescla conceitual, apontando para as assimetrias entre o dado colonizador e a cena enunciativa do colonizado. Explicando melhor: a condição de *gênero*, no Nordeste grapiúna, não pode ser pensada sem que sejam problematizados a etnia e a classe, isto porque os *enunciados* padecem, no nosso caso, de um *desvio de inserção*, se assim podemos dizer, pois passa, necessariamente, a nossa identidade pelos *interstícios*, para usar a expressão de Bhabha (2001), *da enunciação*.

Ao assumirmos, enquanto condicionante existencial, que os *enunciados* legitimadores do *logos* europeus amparam-se em determinadas formações ideológicas, colocamos em questão a origem de nossa gênese multirracial e, conseqüentemente, multicultural. Este deslizamento de sentido produzido por nações periféricas, como a nossa, dimensiona, hoje, na Pós-modernidade, a não valência de preceitos essencialistas:

¹ Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus - BA.

A diversidade cultural é um objeto epistemológico – a cultura emergia no texto colonial, os discursos da civilidade estavam definindo o momento duplicador da emergência da modernidade ocidental. Assim, a genealogia política e teórica da modernidade não reside apenas nas origens da *idéia* de civilidade, mas nesta história do momento colonial (BHABHA: 2001, p.61).

É interessante notar que os nossos intelectuais *explicadores do Brasil*, sejam eles das mais diversas correntes, Sílvio Romero, Nabuco, Nina Ribeiro e mesmo os dialéticos como Antônio Cândido e Roberto Schwarz acabaram, *mutatis mutandis* dando prioridade ao “influxo externo” (ASSIS, 1979). Neste sentido, até o Manifesto Antropófago dos primeiros modernistas ainda pensaram que a direção do movimento era dada pelo colonizador, da mesma forma em que as idéias estavam *fora do lugar*, para Schwarz em *Um mestre na periferia do capitalismo*, Machado de Assis (1970). Mas sejamos razoáveis que o alcance destes pensadores vai muito além da “construção da nação” feita por Alencar, por exemplo. Os etnólogos se encarregaram de desfazer o discurso histórico quando propuseram a valorização da cultura dos povos colonizados à luz de uma dialética da inclusão. Não há como negar a presença do colonizador em suas várias formas, bem como não há condições de retornar à cultura do colonizado em sua “inteireza” adâmica anterior à expansão marítima do século XVI. Então, “O escritor latino-americano nos ensina que é preciso liberar a imagem de uma América Latina e a festa, colônia de férias para turismo cultural” (SANTIAGO, 1978, p.28).

Não queremos, assim, ver a festa em perspectiva ainda do *exotique*, da cor local, pela cor local, antes esta deve responder ao dimensionamento da *diferença*, enquanto dado que trabalha para a assunção da *alteridade*, a partir do paradigma do cânone do colonizado e não o do colonizador.

2- A festa

O estudo da *tecnologia de gênero* (FOUCAULT, 1975), em nosso país, ganha nuances peculiares, se pensamos, por exemplo, que o ideário da Revolução Francesa foi utilizado por aqui não para ascensão de uma classe social ao poder, mas para emancipar-se da nação colonizadora. Na Europa como aqui o discurso emancipatório não foi capaz de ser estendido a todos, restando à mulher o *assujeitamento* às normas patriarcais, principalmente as cidadinas e de classe social elevada.

Éramos, como dizia Sérgio Buarque de Holanda “uns desterrados na própria terra” (1977,p.77-78). Uma vez que a realidade sociológica insistia em colocar lado a lado traços arcaicos e progressistas, levando, não raras vezes o não entendimento dos nossos produtores de cultura. Tal assimetria chegou a imprimir na tradição literária algo de caricatural, de inautenticidade.

O patriarcalismo, por exemplo, se colocou em nosso país em bases *locais*, em que atraso e progresso não se excluem. O traçado colonial, preso ao mandonismo e à escravidão impôs coordenadas situadas. Éramos, após a Independência, burgueses, mas ao mesmo tempo, proprietários de escravos. Os “Direitos Universais” ganham em nosso país nuances peculiarizadas; legitimando-se não pelo estado de direito, antes pela violência.

Na região cacaueira especificamente, o patriarcalismo se impôs em torno da figura do Coronel, imbuída de todos os poderes. Os laços de família estreitavam-se em torno de seu mundo,

Da metrópole viera para o Brasil o tipo de família patriarcal, que encontrou no latifúndio e na escravidão, condições básicas para sua sobrevivência. O chefe da família tornou-se senhor de terras de um grande número de agregados. O grupo familiar não se limitou aos pais, filhos e agregados. Devido aos casamentos entre parentes, os troncos familiares se interrelacionavam formando um poderoso sistema de dominação política e econômica (RIBEIRO,2001,p.84).

O plantio do cacau, como monocultura, consolidou-se nas três primeiras décadas do século XX. Até o final do século XIX, por volta de 1860, o cacau ainda era visto ligado à policultura baiana. A expansão cacauífera, com promessas de vida melhor, levou à migração de grandes contingentes de sergipanos, alagoanos e cearenses. A adaptação às terras grapiúnas, porém não ocorreu de forma tranqüila, mas às custas de perdas de referenciais regionais e, conseqüentemente, com ganhos de outros sentidos e modos de viver,

É nesse conjunto complexo de relações que surgem os conflitos de interesses, contratempos diversos nos caminhos do cacau, ao se estabelecer domínios das áreas para o plantio das árvores do cacau e gerenciar seu processo produtivo em condições de mando absoluto, ao invés das esperanças de melhoria de vida dessa mão-de-obra migrante. (SOUSA, 2001, p.77)

Paralelo a este domínio do patriarcalismo rural, baseado em regras bem estreitas de obediência e submissão, na classe popular, por outro lado, as relações interpessoais entre elementos iguais, pautavam-se em regras próprias e, muitas vezes, o matriarcado se fazia presente. “Era ela quem mandava (a sergipana Sia Leocádia), a matriarca. Não questionava suas decisões” (AMADO, 1986, p.337).

Neste caso, é preciso perscrutar este paradigma, quando transposto e as suas respectivas respostas *locais* apresentadas. Provavelmente, estas não se adequaram à origem discursiva externa. O modelo de razão imposto pela modernidade necessitou de uma realocação e o sistema de controle da mesma, no sentido como a concebeu Foucault em *Vigiar e Punir*, não esteve de todo preso aos preceitos que submetiam os *corpos dóceis* para o trabalho.

Assim, a figura feminina em *Tocaia Grande: A face obscura* liga-se à festa enquanto componente de sua vivência corpórea cotidiana. Não constitui um repto ao instituído, como viu Bakhtin em *Problemas da poética de Dostoiévski e A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. Nesta última obra, o autor associa a sátira menipéia, texto da Antigüidade tardia, em prosa ou em verso, às raízes do carnaval, festa autorizada que relativiza o *sério oficial*.

Não podemos ver a festa em *Tocaia Grande: A face obscura* como algo contrário à Norma, pois ainda é uma forma de pensar a partir de pares dicotômicos, presos a paradigmas da *ORDEM / DESORDEM*. A festa guarda, antes, o sentido da inclusão, da alegria, da vida, do instinto, do excesso; desarticulando, assim, processos ancorados em pressupostos alheios a nós, por serem externos. “Ouviu-se um som repinicado, nascia da sanfona de Pedro Cigano, um coco das Alagoas que bulia com o sangue e os pés do povo. A velha assanhou-se e saiu no passo miúdo da dança, velha levada da breca, na cachaçada e no forrobodó” (AMADO, 1986, p.63).

O corpo feminino, como lugar depositário da *res extensa* (substância corpórea, matéria em movimento), encontra-se ligado a *res cogitans* (substância pensante, espiritual). Este dualismo psicofísico, na tradição ocidental, deu prioridade ao segundo elemento, por ver a vivência do corpo como algo pecaminoso, sujeito ao erro, à *doxa*.

Olgária Matos em *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant (1993)* identifica em Benjamin a matriz platônica em seu pensamento; só que ele a utiliza para distanciar-se da mesma. A idéia do Bem, da Luz se relativiza em nome de uma *doxa*, não identificável em torno de um único *logos*; destruindo, assim, o discurso *onto-teo-lógico* do Ocidente. A salvação pode estar nas *sombras*, à luz das tochas, nas estrelas da noite e não à luz do dia. O saber vigilante do *eu* diurno cartesiano se opõe ao *eu* noturno. Este só pode levar ao erro, ao excesso; entretanto o pensamento para se abrir à *diferença* tem de levar em consideração as diversas formas de organização, correspondendo a focos ligados à experiência sensível.

Se utilizamos, como Descartes, *O Mito da Caverna* de Platão, como subsídio para o nosso raciocínio, diremos que a *razão das sombras*, banida da filosofia ocidental, renegada pelo discurso da modernidade em sua forma de poder disciplinar, está de prontidão para se fazer presente, porque dá chance à vida, ao instante.

Logo, a festa como manifestação popular ganha em *suplemento*, no sentido de Derrida (1973); isto é, diante de preceitos racionalistas, a população da nação colonizada responde simbolicamente *ressematizando* valores e crenças, cujas origens não radicam em terras hibridizadas.

- Nós vivia na roça, perto da Estância, agora nós vive perto de Tocaia Grande. Eu sei que é diferente, tu não precisa me dizer [...] Quando nós veio, o reisado veio com a gente, eu trouxe ele na cacunda.
- Não vou passar mais um ano sem botar o reisado na rua (p.337).

Para a mulher da nação colonizada híbrida, principalmente a popular, não ocorre o *desencantamento*, como atribui Max Weber (2004) ao universo de racionalidade burguesa, uma vez que ao,

homem pobre e à mulher (principalmente) pobre cabe, sempre, a tarefa de enfrentar a resistência mais pesada da Natureza e das coisas. [...] Há na mente dos mais desvalidos, uma relação tácita com uma força superior (Deus, a Providência); relação que, no sincretismo religioso, se desdobra em várias entidades anímicas, dotadas de energia e intencionalidade, como os santos, os espíritos celestes, os espíritos infernais, os mortos; [...] (BOSI,1992:324).

Isto ocorre porque, de acordo com a noção de materialismo animista, não há indivisibilidade entre o material e o simbólico algo reprimível para a visão de síntese dialética das metas narrativas ocidentais. Logo, corpo e alma se fundem, em suas necessidades orgânicas, enquanto dados da própria vida em sua contingência sócio-cultural.

Neste sentido, a *festa* encerra aquilo de Jameson (1997) chama de *metafísica* do desejo. Para ele, isso ocorre quando a transgressão invade, subverte e complexifica os termos binários das metáforas mais clássicas que, muitas vezes, incorporam mudanças, mas não qualitativas. O efeito *bicoloreur* pode ser lido como a dissolução de fragmentos e emblemas de um discurso cultural e a sua reassociação em outro. No âmbito da questão, encontra-se o conceito gramsciano de *negociação*, em seus repertórios de resistência.

REFERÊNCIAS

- AMADO, J. *Tocaia Grande: a face obscura*. Rio de Janeiro: Record, 1986.
- MACHADO DE ASSIS. *Obras Completas*. Vol.III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1985.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- _____. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense, 1981.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Trad. Myria Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucio Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- BOSI, A. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- FOUCAULT, M. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 1975.
- JAMESON, F. *Pós-modernismo : a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1997.
- MATOS, O.C.F. *O iluminismo visionário: Benjamim, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- RIBEIRO, A. *Família, poder e mito: o município de São Jorge de Ilhéus (1980-1912)*. Ilhéus: EDITUS, 2001.
- SANTIAGO, S. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- SCHWARZ, R. *Um mestre na periferia do capitalismo, Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades, 1990.
- SOUSA, A. *Tensões de tempo: a saga do cacau na ficção de Jorge Amado*. Ilhéus: EDITUS, 2001.
- WEBER, M. *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.