

PORTUGAL E BRASIL

Influências e metamorfoses

Pierre Sanchis

“Portugal, razão e imaginário... Influências e metamorfoses no Brasil”... Hesitei em pretender dizer algo sobre um tema tão grave, que envolve duas realidades tão polivalentes e complexas. Qual Portugal? Qual Brasil? Existem quantos Portugais? Quantas dezenas de Brasis? É ainda possível, nas perspectivas da ciência social contemporânea, envolver realidades tão multifacetadas e tão historicamente volúveis em alguma afirmação totalizante e que aponte para permanências?

Acabei convencendo-me de que “algo” poderia ser, pelo menos, sugerido. Com a condição de manter a consciência de um discurso entre mil outros possíveis, e que diria respeito a aspectos e fragmentos de Portugal e do Brasil. “Meu” Portugal, talvez não seria o da grande cultura e dos expoentes históricos, mas aquele que conheci nos interiores, o aldeão no seu cotidiano e nas suas festas, quem sabe, próximo ao grande número daqueles que povoavam as caravelas, mais tarde os paquetes, daqueles que afinal começaram a fazer o Brasil.

E o “meu” Brasil? Muito simplesmente, seria aquele do meu imaginário, na sua trajetória modestamente biográfica. Quando aqui cheguei, já se vão longos anos, pensei ingenuamente em descobrir um Brasil diferente, marcado por traços exóticos, feito de cor, de ritmos, de dengos e gingados, de um modo de ser que pensava poder identificar: África! Um Brasil africano que — parecia-me — naquele momento a consciência coletiva dos brasileiros com quem conversava sobre o Brasil, recalava. Enquanto aqui fiquei, dificilmente me abria sobre esta minha impressão/convicção, que só expressava fora do país — por exemplo quando voltei, um pouco mais tarde, à Europa. Mas, então, e depois de alguns anos na França, conheci Portugal. O choque foi total. Nova conquista e nova descoberta: “Que África? O Brasil todinho está aqui. Isto é que é chave para a compreensão do Brasil.” Preparava-me para comunicar desta vez, de volta a ele, a amigos, colegas, alunos, minha nova convicção

maravilhada — mas o clima intelectual aqui havia mudado. Emergia a África. Reconhecia-se a Negritude no (do?) Brasil. Mas não havia espaço para falar em Portugal. De novo, calei.

Até um dia em que, no decorrer de uma reunião da ABA, encontros ocasionais e conversas sucessivas acabaram pelo mesmo insistente: “Você também?” E em que colegas me contaram que, no seu campo, boa parte do que ontem lhes parecia “africano” revelava-se finalmente “português”... Sem falar de encontros mais recentes e da emergência no nosso meio de uma reavaliação da colonização portuguesa e da especificidade de seu projeto.

Ou seria o Brasil, ao mesmo tempo, “africano” e “português”? Vindo da África através de Portugal, de Portugal tendo passado por Angola?... Os exemplos começaram, então, a se multiplicar para mim, especialmente no campo do estudo da religião “popular”. Aprendi a “ver — como dizia Renato de Almeida — não só o que haurimos de Portugal, mas por igual o que haurimos por seu intermédio.” Pois “a penetração dos fatos através de Portugal — concluí ele — é de uma grande importância.” (Almeida: 1974:28).

Mais ainda, talvez tudo não estivesse tão simples... Afinal, aquele homem português que eu havia encontrado no seu torrão interiorano, cioso de sua diferença, cultor de sua tradição, amante de seus monumentos, por profunda que fosse a marca trazida e deixada por ele nas manifestações e, quem sabe, no universo simbólico — especialmente religioso e popular — daquele que seria o brasileiro, diferia profundamente, nesta sua relação com a espessura do tempo e com a história, do povo que agora eu reencontrava no Brasil. Duas anedotas me pareciam simbolizar o contraste:

Quanto a Portugal, a do emigrante alentejano encontrado no trem que o leva de volta à Alemanha, portador, para os três dias da viagem, de um pão alentejano e um pedaço de queijo: “Então os senhores gostaram dos nossos monumentos... Que beleza, não é? Vou dizer uma coisa aos senhores. Se me falassem: ‘Você escolhe; pode ganhar 10.000 contos ou conhecer todos os monumentos de Portugal’, não hesitaria um instante. Escolheria os monumentos”... Em contrapartida, no Brasil, um amigo compositor de música sacra popular me contava que, no decorrer de uma reunião de jovens em que grupos estaduais garantiam, toda noite, a organização da vigília festiva, um desses grupos anunciou, um dia: “Vamos agora cantar um cântico a Nossa Senhora, *tradicional* na nossa região.” E de cantar uma de suas próprias composições, que não tinha mais de dois anos de idade.

De um lado, uma tradição permanentemente reconhecida nos monumentos de um passado cujo imaginário nunca abandona a consciência do grupo; de outro lado, uma história que começa cada manhã, uma “tradição” quase que ancorada no futuro. É difícil ler nessas duas relações ao tempo a mesma estrutura do imaginário. Falaremos, então, de “influências” ou de “metamorfoses”? Num e noutro caso, em que sentido?

Gostaria de propor-lhes precisamente uma tentativa de solução desta antinomia. Solução abrangente na aparência, mas que pretende somente indicar um vetor da relação que une Portugal e Brasil, *um* vetor entre outros

que, relativo à socio-gênese inicial do Brasil, deve ser visto como constantemente relativizado por outros no decorrer da história, mas que, assim mesmo, acompanha esta história com alguma teimosia. Tal é pelo menos minha hipótese.

Quero crer que a relação contrastada que acabamos de ver Portugal e Brasil manter com o tempo — quero dizer: portugueses e brasileiros, camadas populares de portugueses e brasileiros ou ainda segmentos significativos das duas populações, pois talvez seja só neste sentido que se pode falar em termos genéricos do “português” e do “brasileiro” — seja fruto de uma inversão da relação que os mesmos mantêm com o espaço, inversão que precisamente é fundante do Brasil.

Está se tornando cada vez mais comum na literatura contemporânea a alusão à problemática do espaço: a relação com o lugar de sua inserção (o *topos*), contribui para definir a vida social de um grupo humano. Velha problemática da Geografia Humana, que a História de há muito assumiu (*O Mediterrâneo*, de Braudel) e que parece impor-se hoje às Ciências Sociais: o nicho ecológico onde se insere o homem, a dimensão, a extensão, a proporção e a desproporção, o equilíbrio ou a desmedida, o definido e o sem fim.

Ora, o que minha experiência de campo me sugere sobre esta problemática em Portugal, poderia ser resumido em dois pontos.

Antes de tudo, o português (do Norte e Centro) que conheci é o homem de sua aldeia. Acabo de encontrar, na obra recente de um antropólogo português — sobre o Alentejo, é verdade — estes dois subtítulos significativos na mesma direção: “A terra natal como umbigo da história” e “História de vida, história de aldeia” (Almeida, 1995). É de fato ali que se enraizam — e se particularizam — os dois universais que, em outro plano, o abrem para o mundo: o sentimento de sua pátria, a adesão à sua religião. Português e católico, o aldeão, antes de tudo, é filho de sua terra. “Mandar os nossos rapazes combater no ultramar, não! — diziam-me durante a guerra colonial — Ainda se fosse para defender nossa aldeia...” Quanto ao catolicismo, sobretudo no Norte ou Noroeste, de onde terão ido os futuros brasileiros, é um catolicismo visivelmente *enraizado* numa *identidade local*, mais presente em muitos casos do que o da identidade regional ou nacional. Referências históricas inscritas na topografia, as narrativas familiares, as genealogias, os patronímicos, que articulam, através do casamento, esta identidade local a outras do mesmo tipo no interior de uma rede regional, mais do que a uma identidade regional propriamente dita; cristalizações simbólicas de tipo emblemático, de natureza eminentemente — embora não exclusivamente — religiosa: o vigário, a igreja, os padres aposentados que voltaram a viver em casas de suas linhagens, os santuários de *romaria* e os caminhos que levam a eles, santuários e caminhos que, todos, marcam o mapa imaginário e sentimental da região, o calendário, “os trabalhos e os dias” locais, as festas que os acompanham; o próprio Santo, o “padroeiro”, quase inscrito na tábuas genealógicas da comu-

nidade (“O São Bento daqui é primo do de Santo Tirso”; ou ainda: “São Torcato apareceu, São Bento não pode, porque ainda tem irmãos vivos” ... “São Bento, não, não conheci; já não é do meu tempo” ...); a Confraria, que recapitula os vivos (presentes ou ausentes por emigração) e os mortos — os vivos, aliás, enquanto futuros mortos (as missas encomendadas com antecedência); as festas, enfim, *romarias* ou não, emblemas, às vezes agressivamente fechados, da comunidade local ou, ao contrário, operadoras da articulação entre a comunidade local e o espaço regional. Uma identidade religiosa — e mais amplamente social — que se constitui sobre a base ao mesmo tempo do *local* (*topos*) e do *passado* num processo unitário ao termo do qual a Igreja é vivida como *autóctone*, nascida desta terra, identificando-se com ela e com suas raízes históricas.

Este passado, esta história, também impõe a imagem localizada de uma *aldeia*. Sobre ela insistem hoje os historiadores, *situs* de fixação das populações bárbaras, que tornou-se “paróquia” na época carolíngia, definitivamente implantado como estrutura fundamental do catolicismo nos séculos XI-XIII. Sem dúvida, não é simples, a partir das paróquias suévikas reconstituir a implantação, em Portugal, de tal tecido geográfico-social e demográfico. Uma trama que articula e trança, de um lado o fio das comunidades locais, com a sua tendência para a organização autônoma muitas vezes apoiada pelo poder real; de outro lado, os fios variados das forças de senhoriação, com as relações de dependência, a nível militar, judiciário e religioso, que elas conseguem pouco a pouco difundir. Mas, em todos os casos, é em referência a um espaço determinado (“chão”, domínio, terra, território, denotação de um acidente geográfico) que se constrói uma identidade comunitária e, ao lado do castelo, junto com ele ou contra ele, é a paróquia, com sua igreja e seus santuários, que se constitui em centro, fulcro difusor, emblema e cristalização desta identidade *local*. “Mesmo quando os paroquianos perdem o direito de eleger o seu cura, nem por isso a igreja deixa de constituir, afinal, um dos principais vínculos da solidariedade campesina. É nela, pertencente ou não ao senhor, que todos os habitantes da freguesia se reúnem para celebrar coletivamente os ritos de passagem, de entrada na vida e na morte, aí que pedem a benção divina para os filhos, os animais e as searas, aí que se refugiam quando chegam os cavaleiros para praticarem violências e abusos” (Mattoso: 1985:294) Palavras de historiador, referidas à Idade Média. Mas pouco deveria mudar o etnógrafo, para falar do hoje — ou quase — de muitas aldeias, ou melhor *freguesias* (paróquias), no seu quadro geográfico, real e imaginário, com seu conjunto de atividades associadas aos ciclos naturais e suas redes próprias de sociabilidade. Um Portugal medieval, outro contemporâneo, os dois construídos na base destas redes de identidades locais, topologicamente determinadas, delimitadas. Como não pensar, então, entre estes dois momentos, no Entre-Douro-e-Minho do século XVI, celeiro das primeiras levas portuguesas que implantarão o Brasil?

Porque é preciso acrescentar a esta primeira característica da relação portuguesa com o espaço uma outra, aparentemente contraditória. Um Por-

tugal inclinado em anfiteatro para o mar, território pequeno, cercado pela Espanha e situado na extremidade da Europa, não tendo outra possível expansão senão o mar. Por isso, o homem da aldeia é também o do Oceano. “A força atrativa do Atlântico, este grande mar povoado de tempestades e de mistérios, foi a alma da Nação e foi com ele que se escreveu a História de Portugal”, diz Jorge Dias (Dias: 1971:15). Num primeiro momento, esta força atrativa faz acumular no litoral as aglomerações urbanas, ao contrário da vizinha Espanha que implanta no seu Centro a sua capital. Mas este passo é só o primeiro: o mesmo português aldeão, preso a um horizonte marcado, balizado pela história, diferenciado até o detalhe, pouco globalizado e todo voltado para o círculo interior, é também atraído pela voragem do não marcado, do imensamente aberto, do sem limites.

De costas para — e sempre preso à — origem que o sustenta, o nutre por dentro, mas o lança rumo ao desconhecido; ele precisa, mesmo neste arrancar ativo a si mesmo, da continuidade do laço que define e identifica... Um enraizado, mesmo se viajante, ou então, se ficou, aquele cuja permanência articula-se sempre à referência a uma parte de si que se foi. Desde que se conhece por gente, Portugal sonhou com os seus que o deixaram — sem deixá-lo, pois eles o levavam consigo.

E continua até hoje.

Mas na imensidão não marcada do mar é só possível traçar caminhos. Impensável nele criar raízes, novas raízes, para substituir aquelas que foram arrancadas lá. No mar, era impossível implantar um novo Portugal. Em *terras*, apesar de infinitas, oceano florestal, era pelo menos pensável.

Aqui se situa a metamorfose. Melhor, talvez, a inversão. Um desenraizado, errante longe de suas referências, mas encostado ainda, no seu imaginário, ao passado de seu torrão natal, encontra um horizonte onde — utopicamente — ele pode pensar em criar novas raízes. Do seu *topos* tradicional à *atopia* do mar, o português; da *utopia* da floresta infinita em direção ao *topos* de novo assentamento, o brasileiro. Movimentos arresados que, desde há séculos, não acabam de acabar.

Num primeiro momento, imagine-se o espanto que a descoberta do espaço brasileiro criou em tais viajantes! Da aldeia e dos santuários familiares para um mundo sem limites, onde a imensidão geográfica implicava, impartida por um Estado e uma Igreja pouco presentes no cotidiano, uma tarefa desestruturadora. Pouco mais de um século depois, constata Caio Prado Junior (Prado Jr.: 1969:36) “no tratado de Madri (1750), já as fronteiras atuais do Brasil foram quase que definitivamente fixadas, em nome da povoação efetiva: ‘Cada parte há de ficar com o que atualmente possui’. Isto já nos mostra, *a priori*, que, de fato, a colonização portuguesa ocupara esta área imensa que constituirá o nosso país. [...] Obra considerável, não há dúvida, daquele punhado de povoadores capazes de ocupar e defender efetivamente [...] um território de oito milhões de quilômetros quadrados [...] mas, ao mesmo tempo, ônus penoso que pesará sobre a colônia e depois sobre a nação, provocando, como provocou, esta disseminação pasmosa e sem paralelo que

afasta e isola os indivíduos, cinde o povoamento em núcleos esparsos de contato e comunicações difíceis, muitas vezes até impossíveis.” (p.37).

Se é dentro do quadro de determinado meio cósmico socialmente assumido que se elabora uma visão do mundo, estrutura-se um universo de valores e implanta-se a segurança afetiva e psicológica dos indivíduos, através de uma rede de relações que definem o grupo e o inserem em perspectivas que o ultrapassam, este primeiro contato com o continente novo devia funcionar, como o dirá Bastide (Bastide: 1971:56-57) “à maneira de uma carga de dinamite que fez essa sociedade [portuguesa] explodir em pedaços [...] As forças centrífugas predominam sobre as forças de coesão.”

A escala também mudou. O tempo linear substituiu definitivamente a repetição cíclica. Até as estações não são mais repetitivas — a Páscoa não é mais, ano após ano, alimentada pela seiva da primavera; não é mais o mesmo pedaço de terra que é solicitado, estação após estação, para responder a um cuidado atento e indefinidamente repetido. Uma terra inesgotável, um espaço aberto ao infinito implicam um nomadismo constante — em pequena ou larga escala, que reencontra tanto, no sistema produtivo, os costumes indígenas de agricultura de “queimadas” quanto as grandes migrações tupis atrás da utopia paradisíaca reinvestida.

Logo intervêm as tentativas de reagrupamento. Mas marcadas todas por um duplo fator: mobilidade, mistura. É nas bandeiras que se delinea o Brasil, vetores de penetração, marcas num mapa imaginário, cotejo do homem com um espaço que lhe é desproporcional — e, ao mesmo tempo, instrumentos de contato com a presença humana neste espaço.

Mas a ocupação dinâmica do território, em relação ao espaço que implica, tinha tomado rapidamente duas formas distintas. O enraizamento também viria na história do Brasil: Bandeira e Casa Grande opõem-se como duas modalidades de relacionar-se com um *topos*, que determinaram também na historiografia duas linhas interpretativas opostas da realidade nacional (Azevedo: 1989), exemplarmente representadas por Cassiano Ricardo e Gilberto Freyre. O primeiro [Ricardo: 1970 (1940)], intérprete de um Brasil “conquistado pedestremente”(66) para quem a bandeira, “fenômeno ‘espacial’ e ‘étnico’”(68), “geografia em função política”(61) é que acabou dando ao brasileiro a “alegria do espaço”, “este nosso apego à liberdade física de ir e vir”, mobilidade física que identificou-se, neste começo, e apesar de todas as opressões políticas, culturais e religiosas, com esta “incrível mobilidade com que o bandeirante caminha no espaço que vai entre sua cultura de origem e a do selvagem, para ser índio à hora que bem entende e voltar a ser branco quando bem lhe apraz.”(111)

O segundo, o intérprete da *Casa Grande*, teórico da fixação espacial e até de certo enraizamento autocentrado, que implanta mini-universos e permanentes dinastias. Mas é preciso matizar a simples oposição em vários pontos. Em primeiro lugar, é possível insistir sobre cortes diacrônicos no manejo desta relação fundamental ao espaço no Brasil. Veio primeiro o espaço da aventura expansionista criativa e do encontro ocasional/sistemático de “outra nature-

za”, (“Terra e homem estavam em estado bruto” (Freyre: 1983:24) que é então transformada. Num segundo momento, o assentamento que daria à Casa Grande, pelo menos em algumas regiões específicas, o caráter gerador de um grupo social solidamente fixado a seu espaço, suas terras, sua casa, os círculos concêntricos que, a partir desta, tornam o *cosmos* significativo.

Duas relações com o espaço, nenhuma delas reencontrando o laço primitivo do aldeão comunitário com o *topos* atávico. Mas carregadas, as duas, de um sentido “missionário”. Entendo: de uma missão, uma tarefa, uma construção a definir, uma passagem a realizar, da *utopia* ao *topos* nacional. O mesmo português metamorfoseado em brasileiro. A história, lá como trampolim, aqui como seta. A tradição de um passado que se deixou, a ambição de um “país do futuro”. A mesma saudade, em todo caso, que acompanha todas as etapas desta metamorfose, como um ambivalente sonho lírico, “ânsia permanente da distância, de outros mundos, de outras vidas” que pode, pela concentração obstinada do desejo sobre as mesmas imagens, levar a realizações duráveis, mas também fazer parar o *elan* do ser no ruminar do inelutável, futuro fatídico ou passado abolido para sempre. (Dias: 1971).

Restaria completar esta breve sugestão. Tal mudança da relação ao espaço e, conseqüentemente ao tempo, acompanha-se de uma transformação da relação à própria identidade. Transformação, ela também, construída numa certa continuidade invertida. Não insistirei: como esta identidade se define na relação ao “outro”, o tópico nos faria passar ao assunto desta tarde: “canibalizar ou excluir”. Direi, simplesmente, que uma identidade secretamente plural no recesso de sua definição conscientemente unitária transforma-se num encontro múltiplo nunca totalmente reduzido à unicidade da consciência identitária. No Norte de Portugal, como diz J. Leite de Vascelos, “Os celtas celticizaram o que cá se lhes deparou, como depois deles os romanos romanizaram o que era céltico e indígena, e em seguida os cristãos cristianizaram o que era romano.” (Vascelos: 1913, II:90). Um sincretismo recapitulativo, numa identidade que se pensa como puramente cristã, das sedimentações sucessivas que, neste *topos* e no passado, precederam o cristianismo. Um sincretismo que “pro-vem”. No caso brasileiro, na mesma linha e ao contrário, certa porosidade das identidades que, do encontro dos “três povos” desenraizados, compõe um universo simbólico — visão do mundo e *etos* — numa certa medida plural. Sem que esta pluralidade chegue a desaparecer da consciência. Um sincretismo que “ad-vem”, pelo encontro do outro num espaço visto como não sendo de ninguém.

Nos dois casos, abertura à alteridade e construção da complexidade, mas, segundo modos diferentes, comandados pela passagem de um *locus* determinado e carregado de sentidos historicamente acumulados a um espaço aberto, onde os sentidos “outros” são encontrados no dinamismo da mobilidade.

Resta dizer, para concluir, que esta projeção “socio-genética” do tempo das origens mereceria ser acompanhada até nossos dias. Para matizar suas formas subsequentes, mas também para confirmá-la através dos séculos.

Portugal ciclicamente continua se esvaindo. Mas por um lado os portugueses imaginam levá-lo consigo para onde vão. Assim dizia esta velha senhora, mestre-escola durante toda a sua vida numa aldeia de Beira Baixa: “a bandeira de Portugal está sendo muito honrada nos Estados Unidos.” Por outro lado, trazem até ele, quando voltam, os sinais do seu nomadismo em meio ao “outro” — pensa-se, nos estudos atuais, sobre a reprodução em Portugal daquilo: arquitetura, nomes, cores, bandeira estrangeira até, que os emigrados encontraram na sua emigração e, mais ainda, na capacidade que os portugueses demonstram — únicos entre os imigrados num país como, por exemplo, a França — de seduzir e trazer a Portugal, para as “vacances”, os próprios “patrões”...

E o Brasil continua terra do nomadismo e da migração. Em 1980, 40 por cento dos brasileiros não residiam no município de seu nascimento. Como se a tarefa — portuguesa — de criar saudades e de plantar raízes mais além nunca acabasse... Com todas as consequências que este nomadismo comporta em termos de “porosidade das identidades”.

Conjuntamente, pois, “influências e metamorfoses” do Portugal no Brasil. Inversão na continuidade do movimento de arrancar-se e re-implantar-se, que acaba fazendo do espaço o lugar do encontro: de si-mesmo e do outro, de si-mesmo no outro. Uma tradição, finalmente, que bem poderia constituir um programa para a modernidade.

Bibliografia

- ALMEIDA, M. V. de — 1995 — *Senhores de si*. Lisboa: Fim de século.
- ALMEIDA, R. de — 1974 — Jorge Dias na encruzilhada do folclore luso-brasileiro. In I. d. A. Cultura (Ed.), *In memoriam Antonio Jorge Dias* (pp. 27-30). Lisboa: IAC-JICU.
- Azevedo, V. M. R. de — 1989 — *Espaço e movimento nucleando visões do Brasil: Freire, Ricardo e Moog*, ANPOCS, Caxambu.
- BASTIDE, R. — 1971 — *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Bibl. Pion. de C.S./USP.
- DIAS, J. — 1971 — *Estudos do caráter nacional português*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- FREYRE, G. — 1983 — *Casa Grande e Senzala* (22^a ed.). Rio de Janeiro: José Olympio.
- MATTOSO, J. — 1985 — *Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325*. Lisboa: Ed. Estampa.
- PRADO Jr., C. — 1969 — *Formação do Brasil contemporâneo. Colônia* (9^a ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RICARDO, C. — 1970 (1940) — *Marcha para o Oeste*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- VASCONCELOS, J. L. de — 1913 — *Religiões da Lusitânia*. Lisboa: Imprensa Nacional.