

O “Nascimento de Crispim” no discurso literário: entre identidade, identidades das representações espaciais piauienses.

Valdinar da Silva Oliveira Filho¹

Resumo: Esse texto parte do pressuposto de que há um equívoco enorme que surgiu e é alimentado até nossos dias a partir da ideia de que este espaço e seus habitantes possuem uma cultura piauiense particular. Questionamos, inclusive, o modo como é teórico-metodologicamente abordados os termos “costume” e “cultura” na historiografia piauiense. No Piauí, parece-nos, inclusive, que existiu e persiste a existência de um grupo de intelectuais piauienses que construíram seu nome de autor, sua biografia de intelectual, seu lugar de sujeito de discurso inventando tradições, na acepção de Hobsbawn e Ranger.

Palavras-Chave: Identidades, Representação, Espaço, Piauí.

Abstract: This text assumes that there is a huge misconception that has arisen and is fed to the present day from the idea that this space and its inhabitants have a culture piauiense particular, questioned, including how it is dealt with theoretical and methodological terms "custom" and "culture" in the historiography of Piauí. In Piauí, it seems even that was and remains the existence of a group of intellectuals who built piauienses your author name, his intellectual biography, his role as the subject of discourse invented traditions, meaning Hobsbawn and Ranger.

Keywords: Identity, Representation, Space, Piauí.

**The “birth of Vrispin” in the literary discourse
between identity, identities of spatial representations from Piauí.**

¹ Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (2010). Atualmente é Professor Adjunto I- DE da Universidade Estadual do Piauí. Tem experiência em História e Gênero, atuando principalmente em História dos Costumes e História das Representações dos Espaços Piauienses. Email: valdinarfilho@gmail.com

Existirá uma história política e cultural das representações espaciais no Piauí que produz identidade e identidades e que dão visibilidade e dizibilidade aos costumes piauienses?

Os “costumes” e a “cultura” piauiense são fruto de múltiplas interpretações e cristalizações diversas, no entanto, constata-se a ausência na historiografia piauiense da discussão em torno do termo “cultura”, assim como, constatamos em relação ao termo “costume”.

Segundo o “pai” de Crispim:

A gestação de Crispim remete a um dos marcos da identidade piauiense. O pescador Crispim, alzo de sua própria mãe, é o principal personagem da lenda ‘Cabeça de Cuia’, a qual povoa largamente o imaginário popular piauiense e, portanto, constitui um dos alicerces da identidade cultural piauiense (COSTA FILHO, 2010, p.15-16).

Nessas representações dos espaços no Estado perceberemos a cristalização, a construção, a disciplinarização de uma história que a memória tenta garantir em nome da tradição desse espaço social, cultural, político, econômico, etc. Uma história dos costumes piauienses existentes entre às práticas discursivas e não discursivas sobre os costumes no espaço piauiense, que produzem identidade e identidades na cultura, no poder e na representação espacial do Estado.

Por isso, o que devemos fazer é por em suspeição nossos costumes, mostrar a possibilidade de serem diferentes do que são, à medida que já foram diferentes um dia, o interesse em estudar a construção histórica da ideia de cultura piauiense através da história dos costumes no Estado, surgiu, não apenas, de razões existenciais, à medida que vivemos e trabalhamos no Piauí e muitas vezes temos que lidar com as consequências de ser identificado pelo pertencimento a esta “cultura” e, muito particularmente, ao fato de termos nascidos na capital e não no “interior” do Estado ou, então, produzir narrativas que nos “confundem” com o próprio “Crispim”, endereço certo dos pensamentos e palavras de uma elite e historiografia reacionária no Piauí.

Há um equívoco enorme que surgiu e é alimentado até nossos dias a partir da ideia de que este espaço e seus habitantes possuem uma cultura piauiense particular, possuindo, inclusive um “piauiês”, ou seja, formas de expressões particulares, formas culturais vistas como as mais autênticas e originais, que se possuiria diante de outras regiões, inclusive, não se confundindo igualmente com a “nordestinidade”, e, sim com a “piauiensidade”.

A noção de cultura empregada nesse discurso no Piauí está impregnada de uma visão muito próxima daquela que Nobert Elias localiza na ideia de Kultur desenvolvida pelos alemães. Ela é empregada para se contrapor à ideia de civilização, como aquele processo de expansão de valores culturais de uns espaços sobre os outros. Enquanto a civilização seria um processo, mover-se-ia para frente, estaria orientada pela ideia de progresso e evolução e tenderia para a homogeneização e para a universalização, a cultura daria o ser particular a um povo, a uma nação, a uma região.

A cultura, ao contrário da civilização que era mudança de superfície, era a raiz que sustentaria uma sociedade. A cultura instalaria a originalidade dentro da universalidade. A cultura seria a base de reação ao processo de cosmopolitização dos valores, costumes e ideias. A cultura seria o partilhar de tradições comuns e particulares (ELIAS, 1990).

Ao se apropriar² das imagens de “Crispim”, se pergunta: como chegamos a ser o que somos? A “resposta” a pergunta que o “pai” de Crispim fez apresentou como resultado uma escrita histórica piauiense que buscou unificar o fragmentário, produzindo a ilusão de um todo.

A identidade piauiense não é dada pelo espaço onde se nasce, ela emerge de um trabalho de subjetivação, ela é constituição de uma dada subjetividade através das relações sociais e da incorporação consciente ou não das narrativas que definem este ser “piauiense”, este ser local e estadual.

A escrita da história local ou estadual é, neste sentido, não apenas um trabalho de re-apresentação da região, um trabalho de explicação do regional, mas é um trabalho de elaboração do espaço regional piauiense, de ressignificação, de atualização do sentido que o Piauí possa ter, é um trabalho de invenção ou re-invenção do regional, do estadual e do local.

O historiador recria o passado, não o apresenta tal como ele foi mesmo aproximadamente ou de modo probabilístico. A leitura do passado se dá no presente e, portanto, modificado pelo seu horizonte de expectativa, pelo seu contexto de significação, de leitura. A historicidade se elabora justamente na produção da distância, na produção da diferença entre passado e presente.

A tarefa do historiador não é nos aproximar do passado, mas dele nos distanciar, retrabalhando-o no presente, fazendo este novamente fazer sentido para nosso tempo, um

² Ver: COSTA FILHO, Alcebíades. **A gestão de Crispim**: um estudo sobre a constituição histórica da piauiensidade. Tese de Doutorado em História Social- Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2010, p.16.

sentido outro do que aquele que teve para o seu próprio tempo, sentido irrecuperável em grande medida.

Não podemos esquecer que a própria noção de cultura precisa ser questionada, ela seria um conceito reacionário, sendo uma maneira de separar atividades semióticas em esferas às quais os homens são remetidos. A cultura enquanto este nível isolado do social, esta esfera autônoma, só existiria em nível dos mercados do poder, dos mercados econômicos, e não ao nível da produção, da criação e do consumo práticos.

Cultura seria uma forma de homogeneizar o que é múltiplo, tornar idêntico o que difere, unificar o fragmentário, produzindo a ilusão de um todo. O conceito de cultura opera com a lógica do identitário, dificultando a convivência do diferente e a percepção do múltiplo, como nos diz Guattari (1986).

Não podemos esquecer que cada vez que nos propomos a fazer história regional, local, estadual e nacional estamos, ao mesmo tempo, repondo em discussão, fazendo ressoar e fazer sentido uma dada identidade espacial (regional/local/estadual/nacional), mas também a estamos modificando a partir da ótica, do olhar, da visibilidade e dizibilidade de nosso tempo, da qual não podemos escapar, embora estas não sejam homogêneas ou unitárias.

As identidades espaciais são fabricações humanas, não estão inscritas na natureza, como algumas abordagens naturalistas parecem indicar. Além do que não há elemento que componha um dado território que não possua historicidade. Até mesmo a rocha que parece mais imutável é desgastada e modificada pelo tempo. E esta mutação é mais acentuada quando pensamos nas utilidades ou significados que esta rocha já teve ou tem para os humanos. Desde arma ou ferramenta, a mesma rocha pode ser objeto de culto, objeto de fruição estética, ou simples granito com valor econômico na construção civil.

Este trabalho reflete sobre a formação histórica da piauiensidade, entendida como a média dos parâmetros identitários que foram capazes de dar aos piauienses um sentimento de pertença a uma comunidade (COSTA FILHO, 2010, p.08).

Piauiensidade entendida como a média dos parâmetros identitários que foram capazes de dar aos piauienses um sentimento de pertença a uma comunidade?

Piauiensidade que alimenta a tradição onde a identidade da qual o “pai” de Crispim nos fala, que faz parte da ideia de cultura piauiense presente em sua historiografia aliada não só á tradição, mas, também, uma identidade cultural que é vista aí como um repositório de formas e matérias de expressão, de significantes que parecem estar paralisados no tempo,

petrificados. Os objetos ditos culturais aparecem como petrificações de fluxos sociais e históricos, de práticas semióticas que se cristalizaram.

No Piauí, parece-nos, inclusive, que existiu e persiste a existência de um grupo de intelectuais piauienses que construíram seu nome de autor, sua biografia de intelectual, seu lugar de sujeito de discurso inventando tradições, na acepção de Hobsbawn e Ranger (1997). Este discurso da tradição e do popular como seu repositório nasce da reação as constantes mudanças e inovações que caracterizam o mundo moderno e a busca de encontrar estruturas que sejam atemporais ou que garantam a continuidade das estruturas passadas. Esta tradição é inventada, pois, na repetição do velho, na busca de se construir redes de convenção e de rotina que aplacem a sensação de desterritorialização trazida pela modernidade.

A atividade literária é um dos fatores de convergência entre os produtores de literatura, atividade exercida por prazer ou na busca de status social, já que nenhum desses literatos dependia da literatura para sobreviver. Os literatos escreveram poesias, crônicas, romances e textos reconhecidos como resultantes de estudos sobre determinados objetos nas mais diferentes áreas do conhecimento. Consultando esse conjunto de textos e sua articulação com o contexto histórico em que foi produzido, encontram-se indícios de que seus produtores se preocupavam em singularizar o Piauí em face das demais províncias/estados do Brasil (COSTA FILHO, 2010, p.13).

As tradições são inventadas num processo de formalização e ritualização das práticas e experiências do passado, é a calcificação de uma memória, que se torna o rochedo no qual se agarrar no momento em que o mundo moderno parece ser um constante balançar.

Acreditamos que o que estamos precisando, pois, é de uma produção acadêmica que pense estas questões levantadas até agora e, como nos diz White, nos prepare para viver o descontínuo e o fragmentário. É preciso que o discurso historiográfico questione estas tradições inventadas que nos aprisionam a certo passado e às relações sociais e de poder que lhes dão sustentação (WHITE, 1994).

Outro exemplo na historiografia piauiense dos “costumes”, na busca das cristalizações, na capitalização de desejos de “piauiensidade”, pode-se encontrar também em Rego (2010). Em vez da gestação de “Crispim” por que não a gestação de um “comerciante”, de uma identidade espacial parnaibana que ainda hoje se recente de não ter sido transferida a capital para o extremo Norte do Piauí já que:

Parnaíba foi uma das vilas para a qual se cogitou a transferência da sede do Governo. Único porto marítimo da Capitania, no final do século XVIII, constituía-se em importante empório comercial, exportando carne seca para

a Bahia, Pará, Minas Gerais e Rio de Janeiro, bem como outros produtos, tais como couro e algodão. Na passagem do século XVIII para o XIX, em contato direto com a Europa e outras regiões do Brasil, já se destaca um grupo de famílias notáveis pela riqueza e também pelo estilo de vida refinado, mas próximos dos hábitos e costumes europeus, considerados civilizados (REGO, 2010, p.25).

Discurso de uma identidade espacial recorrente e defendida em: “Dos sertões aos mares: história do comércio e dos comerciantes de Parnaíba-1700/1950”. O título poderia até ser: “A gestação da ACP³”, pois, a defesa de uma “piauiensidade” também aparece no referido trabalho.

A busca da piauiensidade alicerçado pelo comércio e comerciantes parnaibanos representados a partir da capitalização de desejos, de sonhos, de investimentos de vidas, em outras palavras, através da constituição de uma crença, a fabricação de um objeto que alimentou um grupo de comerciantes e a cidade de Parnaíba entre 1700 e 1950, em que acreditavam que se diferenciavam pela distinção entre eles e o restante do Piauí. Como defende e está narrado em “Dos sertões aos mares: história do comércio e dos comerciantes de Parnaíba-1700/1950”.

Parnaíba caracteriza-se como a primeira Vila da capitania que teve um plano regulador previamente implantado (...). Parnaíba se estruturava em ruas certas e alinhadas do urbanismo cartesiano, o *cardus* e o *decumanos* romanos. Por isso sua paisagem é mais ordenada que nas outras(...). Parnaíba também é o único núcleo urbano do Piauí que reúne duas igrejas na mesma praça. Outra particularidade distingue Parnaíba das demais povoações: enquanto aquelas evoluíram a partir de um único centro referenciado pela igreja, essa teve dois núcleos: o Porto das Barcas- prefixação portuária de origem comercial; e a Praça da Matriz- pós-fixação de natureza institucional, na qual se concentrava a autoridade religiosa e o poder civil (SILVA FILHO *Apud* REGO, 2010, p.45).

Oeiras, Parnaíba, Campo Maior ou Teresina, para não citar outros espaços na busca da representação espacial de uma “piauiensidade”, urbana ou não, são apenas alguns exemplos de “espaços identitários” e, não podemos esquecer que o espaço é uma categoria central em todo estudo de cunho historiográfico. Qualquer acontecimento histórico possui uma dimensão espacial, se refere ou se remete a um dado recorte espacial. No entanto, este foco de análise tem sido negligenciado quando se trata da produção do conhecimento nesta área. A ênfase dada à dimensão temporal, que caracteriza a disciplina histórica, tem levado, muitas vezes, a

³ Associação Comercial de Parnaíba (1917).

que o espaço seja pensado como um *a priori*, um dado prévio, um “já lá” que não precisa ser pensado historicamente.

O que mais chama a atenção (...) é o esforço para suturar as identidades e a existência dos sujeitos presos a terra, ao lugar, formatando uma região e, em seu lastro, uma piauiensidade fixa. Esta piauiensidade, por sua vez, seria condicionada pela vida do campo, pela relação dos sujeitos com a natureza quase intocada, que precisava ser protegida de qualquer contágio modernizante que a desagregasse e com as atividades rurais, elementos que entram na tessitura das próprias subjetividades (COSTA FILHO, 2010, p.132).

Cidade ou campo, passado longínquo ou passado próximo- o espaço é objeto de produção e de apropriação: decisivo nas lutas sociais participa da segregação social, é suporte de identidades, registro de relações sociais, políticas, culturais ou econômicas, consagração do império da mercadoria ou das experiências espirituais, tela onde se inscrevem os símbolos das elites e de onde elas são derrubadas, centro das utopias, documento do entusiasmo com o progresso.

(...) A estrutura política do Piauí colonial com uma capital- Oeiras- apoiada pela igreja para assistir espiritualmente, mais do que economicamente às fazendas de gado esparsas ficou inoperante diante do comércio que se desenvolvia. A necessidade a capital para local mais apropriado para atender o comércio dinamizado pela economia nacional e pelas economias europeias desencadeou lutas políticas lideradas pelos comerciantes de Parnaíba (REGO, 2010, p.289).

Todos são espaços e nascem da relação necessária entre tempo e extensão, ou da necessidade imperiosa de que haja espaço para que o tempo corra. Numa palavra, para que haja história. Assim, “espaço” é construção material e/ou simbólica, quaisquer que sejam os suportes conceituais adotados (espaço, território, lugar, paisagem, etc), pois levam em conta as dimensões históricas desse espaço: a ação coletiva, as permanências e mudanças, os ritmos diferenciados, as relações entre diversas temporalidades. Nesse sentido, o espaço se converte, forçosamente, no domínio do diálogo entre as diversas disciplinas afins.

Nossas relações com os lugares, com os territórios, com os espaços, com a terra é da ordem do sensível, talvez por isso não se tenha, durante muito tempo, encontrado pessoas dispostas a fazer a histórias dessas relações.

É preciso que a história deixe de ser escrita apenas do ponto de vista do olhar, reduzindo os espaços as suas descrições, é preciso dar profundidade de sentido e de sentimento a estes espaços tomando como índices significativos dos lugares, os seus cheiros,

as suas texturas, os seus sons, os seus ruídos, seus gostos, os sabores que aí foram produzidos e provados.

No Piauí, assim como no Brasil, os habitantes desses espaços, particularmente ao do Estado piauiense que é o que nos interessa no momento, são os nossos primeiros e únicos instrumentos constitutivos das relações espaciais, das construções dos lugares e de territórios. Outro problema é o modo como se pensa e se escreve a ideia de uma “cultura piauiense” que garantiria uma “identidade piauiense” pensada e articulada sempre, entre a dicotomia de uma cultura popular e de uma cultura de elite.

Embora fossem originalmente de domínio popular, os temas e rimas da poesia de temática sertaneja forma, a partir da segunda metade do século XIX, crescentemente sendo incorporados por intelectuais letrados, a exemplo de José Coriolano de Sousa Lima, José Manoel de Freitas e Hermínio Castelo Branco (REGO, 2010, p.133).

O que se questiona são às várias interpretações dadas ao objeto cultura popular, mas não ele próprio. A maioria destes estudos consideram que o suficiente é se ter uma mudança na posição do olhar e não no próprio olhar.

O problema é se a cultura popular está sendo vista de cima ou de baixo, se ela está sendo abordada com ou sem a perspectiva de classe e da luta entre elas. Mesmo dando conta de toda a riqueza e multiplicidade das produções culturais das classes trabalhadoras autores como E.P. Thompson, Christopher Hill e George Rudé⁴, por exemplo, operam com uma visão bastante homogeneizadora das tradições e costumes populares, homogeneidade produzida pela própria visão de classe que balizam seus estudos. Em última instância o que se tem é a cultura dos ricos e a cultura dos pobres, mesmo com todas as suas nuances.

Os trabalhos de Carlo Ginzburg, também, embora partam de eventos e sujeitos microscópicos, terminam por dissolver a particularidade destes eventos e destes sujeitos dentro daquilo que classifica como sendo uma jaula invisível e flexível, que seria a cultura de uma dada classe e de uma dada época. Seus trabalhos, apoiados em grande medida nas reflexões de Bakhtin, vêm colocar outra questão que permeia todos os estudos sobre história da cultura popular, que é a questão da origem, eterna obsessão dos historicismos. Afinal a cultura popular nasce de um processo de degradação e tradução da cultura das elites pelo povo ou

⁴ Ver: THOMPSON, E.P. **Costumes em comum**. São Paulo, Companhia das Letras, 1998; HILL, Christopher. **O mundo de ponta cabeça**. São Paulo, Companhia das Letras, 1987; RUDÉ, George. **A Multidão na História**. Rio de Janeiro, Campos, 1991.

pelo contrário a cultura do povo representaria um estágio primitivo de uma cultura que iria aparecer plenamente desenvolvida entre as elites?

Genevieve Bolleme tende para a primeira alternativa, já Marc Soriano para a segunda. Já Carlo Ginzburg e Baktin parecem ter encontrado a solução mágica na noção de circularidade cultural, tanto elementos da cultura popular seriam apropriados pela cultura das elites, como os elementos da cultura da elite desceriam até o povo e aí seriam transformados. Aparentemente resolvida no conceito de circularidade cultural ou mesmo biculturalidade encontrado em Burke, a dicotomia erudito e popular é resposta e a metáfora do alto e do baixo, que mal esconde o esquema de classe que a originou, torna o estudo da cultura um embate permanente entre as posições hierarquicamente sobrepostas e comunicantes apenas pela tradução ou degradação interessada⁵.

Quando a cultura popular é posta em questão é a partir de um ponto de vista realista ou verista em que se pressupõe existir uma falsa imagem da cultura popular que precisa ser desconstruída para se construir uma imagem mais próxima da sua riqueza e, principalmente, de sua capacidade de resistência e de transformação em relação ao mundo dos dominantes.

Segundo Certeau (1995), cultura popular é um conceito e deve ser assim tratado, é uma forma de apropriação da rica e variada produção semiótica das classes trabalhadoras, dos homens pobres de todos os matizes. É uma forma de repor a hierarquização da sociedade, é uma forma de realimentar relações autoritárias e hierárquicas de poder.

A crítica não deve ser feita a uma forma de trabalhar o conceito de cultura popular, mas a ele próprio, já que este é um procedimento de captura do diferente, ele permitiu a classificação e a domesticação do elemento rebelde e estranho da prática discursiva e não-discursiva do pobre, do outro.

Temos que tratar a cultura como uma criação incessante de significados, como um fluxo de matérias e formas de expressão, que se coagulam em significados passageiros, prontos a se dissolverem. Temos que tratar a cultura como um rendilhado de múltiplas trajetórias semiotizantes, como o encontro de múltiplas linhas de simulação, de agenciamentos maquinicos de formas e matérias de expressão, como o desdobrar incessante dos signos.

⁵ Ver: GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo, Companhia das letras, 1987; BAKTIN, Mikhail. **A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo, HUCITEC; Brasília, EDUNB, 1987. SORIANO, Marc. **Les contes de Perrault. Culture savante ET traditions populaires**. Paris, Gallimard, 1968; BOLLÉME, Genevieve. **O Povo por escrito**. São Paulo, Martins Fontes, 1988; BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhias das Letras, 1989.

Como fazer do conceito de cultura popular um conceito crítico e politicamente contestador se ele nasce de uma repressão política, se ele carrega uma visão dicotômica e hierárquica do mundo e dos processos de produção de sentido? Ou, ainda se ele nasce de um gesto que, ao mesmo tempo em que a retira do povo, a entrega a letrados que passam a ser os seus depositários e defensores, que demonstram em relação a ela muitas vezes uma curiosidade condescendente, um riso simpático, mas exotizante?

A noção de cultura popular parece estar ligada a ideia de um poder e um saber que a autoriza, um saber que parece ocultar o que pretende mostrar, que considera oprimida uma realidade que idealiza. Popular associada ao natural, verdadeiro, ao ingênuo, espontâneo, à infância.

Compartilho com Michel de Certeau a ideia de que a cultura é produção cotidiana, que o pobre metaforiza permanentemente os códigos culturais dominantes, encontrando brechas para a produção dos desvios significativos, que longe de serem consumidores passivos todos os sujeitos são agentes da produção cultural à medida que reagem às mensagens que recebem, decodificam de formas diferenciadas os signos que chegam até eles.

O que queremos dizer é que o conceito de cultura popular tem uma história e traz em si uma forma de ver e dizer o povo, o popular, a cultura e o regional que precisa ser problematizada. Este conceito sim é uma invenção das elites, para localizar, prender, classificar e “proteger” a prática significativa do excluído. Diz Certeau, que é num momento em que uma cultura não possui mais meios de se defender que surge o arqueólogo, o etnógrafo e o folclorista (1995).

A Historiografia Piauiense dos Costumes está carregada de simbolismo, uma maneira de indicar o local e o estadual dentro e fora da região, dentro e fora do Brasil. Uma indicação que perpassa o modo de preparo das subjetividades e dos corpos para ser local, estadual, regional e nacional.

Há uma história das sensibilidades piauienses em relação aos seus espaços que se apresentam ou foram apresentadas com o desejo de expor uma dada sensibilidade, uma dada maneira de viver, uma estilística da existência, que procura construir um modo de ser local e estadual, mais do que simplesmente ser uma forma de consciência “natural” dos filhos, habitantes e sujeitos da região.

Os piauienses estão aí no mundo antes de qualquer compreensão, de qualquer interpretação, de qualquer sentido, mas só se constituem como sujeitos, só se constituem como humanos porque não se resumem a contemplar as coisas e conviver com elas, estas se

constituem para eles em signos que exigem sentido, que cobram compreensão, que os impelem à explicação e ao conhecimento, e estes só são possíveis no campo da linguagem.

Na Igreja começavam ou terminavam quase todas as cerimônias públicas oficiais. (...) Nos sermões, os padres indicavam comportamentos ou costumes civilizados, faziam crítica política ou, simplesmente, faziam o aconselhamento espiritual. A igreja, assim como a Coroa Portuguesa, era uma instituição de disciplinamento de comportamentos, hábitos e costumes (REGO, 2010, p.289).

O problema das abordagens estruturais é que elas dão conta muito bem de descrever os elementos que compõem um dado sistema, os aspectos objetivados, inconscientes, recorrentes de uma dada realidade social, mas são incapazes de tratar de como estes elementos são, em cada situação dada, lidos, interpretados, subjetivados, compreendidos pelos agentes sociais.

A análise dos elementos de ordem estrutural que definem uma região, que a objetivam, não é suficiente para entender como esta região se mantém, é reproduzida, é vivenciada, porque isso se passa no plano das interações simbólicas, no plano do sentido e do significado. Poderíamos dizer como faz Paul Ricouer (1997), que as abordagens estruturais servem para nos dar a sintaxe da região, mas não a sua semântica. Elas nos apresentam os elementos, mas não nos é capaz de dizer como estes fazem sentido, como estes são organizados na forma de relatos, sejam de relatos de memória, relatos de espaços, relatos literários, relatos sociológicos, relatos geográficos, relatos historiográficos.

Não há como negar que quando se pensa a identidade espacial, por exemplo, piauiense, os termos costume e cultura são utilizados para representar a identidade do espaço que se pretende representar tanto politicamente como culturalmente. Sendo assim, é necessário que se faça a historicidade desses dois termos, que se discuta os mesmos, já que serviram de “média dos parâmetros identitários...”.

O termo costume já era usado, desde a Antiguidade, para se referir a um uso, um hábito ou uma prática geralmente observada; bem como para falar de uma particularidade, de uma característica de um povo. Heródotos e Tucídedes⁶ já se dedicavam a descrição dos costumes dos povos helenos e dos povos bárbaros.

⁶ “Mas os persas são entre todos os homens os maiores apreciadores dos costumes estrangeiros. Eles usam trajes medos, considerando-os mais belos que os seus, e as couraças de guerra egípcias.” (História, p.64).”Aqui termino o meu discurso, no qual, de acordo com o costume, falei o que me pareceu adequado...”(Guerra do Peloponeso, p.102).

O termo se referia ainda a trajos adequados ou características para determinadas ocasiões, sejam trajos masculinos ou femininos. Mas o termo era desprovido aí de qualquer conotação jurídica, o costume não era ainda da alçada pública, pertencia a práticas concernentes ao privado.

Só na Idade Média, o termo costume é substituído pelo termo costumes, que remetia a procedimentos, comportamentos que são prescritos, do ponto de vista moral, que se impõe aos indivíduos do grupo e se transmite através das gerações. Este deslocamento de significado do termo costumes corre ao lado da tomada de poder sobre o cotidiano, organizada pelo cristianismo.

O que antes só parecia interessar a cada família, tudo o que antes devia ficar escondido no interior dos lares e ser tratado com todo cuidado e discernimento por cada indivíduo ou pelo chefe da família, tudo o que antes devia ficar em segredo e sequer ser pronunciado, deve agora passar pela navalha da linguagem, deve ser confessado ao representante da igreja.

Como diz Foucault (1982), o minúsculo mundo de todos os dias, os pecadilhos, as faltas, mesmo que imperceptíveis, até os turvos jogos do pensamento, das intenções e dos desejos devia submeter a esse ritual de confidência, no qual aquele que fala é ao mesmo tempo de quem se fala; onde a coisa dita é apagada pelo enunciado, mas, igualmente, é anulação da própria confidência, que deve permanecer secreta, e não deixar atrás de si nenhum traço, a não ser o arrependimento e as obras de penitências. Não se pensa ainda em fazer uma história dos costumes, apenas relatos exemplares da vida de santos, membros da igreja ou da nobreza, que servem para o adestramento destas ordens; os de baixo não merecem ter suas vilanias relatadas nas páginas das histórias⁷.

A partir de um momento que se pode situar nos finais do século XVI e início do século XVII, uma nova virada vai se dar no relacionamento entre cotidiano, poder e verdade. Os costumes passam a preocupar o Estado, estes passam a ser agenciados administrativamente e registrados em vez de perdoados.

Verifica-se a mesma discursificação do cotidiano, a mesma revista do universo ínfimo das irregularidades e das desordens. Procedimentos como a denúncia, a queixa, o inquérito, o relatório, a delação, o interrogatório fazem emergir a “polícia dos costumes”. Os “maus-costumes” são catalogados, produzem dossiês e arquivos, como a memória sempre crescente das vilanias do mundo. Busca-se agora gerir de uma forma mais sistematizada o cotidiano das pessoas. As *lettre de cachet*, o internamento, a onipresença da polícia transforma a

⁷ Ver: PHILIPPE, ARIÉS, **O Tempo e a História**, RJ: Francisco Alves, 1989;

“arbitrariedade” em serviço público. As pesadas mãos da justiça do rei eram solicitadas contra alguém pelos seus próximos, o pai, a mãe, os irmãos, o vizinho, o pároco, os filhos e filhas, o poder funcionava não apenas na descendente, mas na ascendente (FOUCAULT, 1992).

Ainda no século XVI, Montaigne (1987) já se interrogava sobre o poder do costume, se os fundamentos da moral, as regras da razão e os princípios do comportamento humano eram regidos pelos costumes? No momento em que está emergindo a noção de natureza humana, o pensamento de Montaigne já se interroga se esta está submersa pelos costumes ou se a existência destes põe em dúvida a existência daquela. Diz ele: “é na verdade um violento e traiçoeiro mestre-escola, o costume. Ele põe sobre nós, pouco a pouco, disfarçadamente, o pé de sua autoridade, mas depois desse doce e humilde começo, tendo-o garantido e plantado com a ajuda do tempo, logo nos mostra um rosto furioso e tirânico, para o qual não temos mais a liberdade de erguer os olhos” (1987, p.86). Ou seja, Montaigne refletia como o costume podia ser objeto de uma reflexão crítica da razão se era ele próprio que definia as regras com as quais esta razão operava.

No momento em que o costume se torna “natural”, como vir a questioná-lo? A razão é natural ou consuetudinária? Os valores morais podem se assentar em algum fundamento natural ou são apenas definidos pelos costumes, sendo o bem e o mal, portanto, noções que devem ser definidas relativamente a povos, lugares, tempos? São questões colocadas pelos “Ensaio” (1580/1588) de Montaigne que continuam a ser motivo de controvérsias até hoje. Criticando a noção de barbárie, que neste momento servia para definir os povos encontrados na América, pelos navegadores europeus, Montaigne (1993) afirma a equivalência de todos os costumes, as diferenças sendo apenas de ponto de vista, ou seja, sempre cada povo ou sociedade definirá seus costumes como os naturais, os justos, os bons e desqualificará os costumes diferentes como bárbaros, exóticos, estranhos, maléficos, imorais.

Esta preocupação crescente com os costumes se reforça ainda mais quando no século XVIII o dispositivo das nacionalidades vem associar costumes com espírito nacional. Na obra pioneira de Voltaire, “Ensaio sobre os costumes” (1756), é um conceito central o de espírito, de gênio de uma época e de um povo, que seriam revelados por seus costumes. A própria ideia de civilização, que emerge com a sociedade de corte, vai exigir um progressivo refinamento dos costumes e a observância de códigos cada vez mais rígidos de comportamento, que se devem generalizar por toda a sociedade, por toda a nação.

Com Voltaire, os costumes passam a ser objeto de história, que passa a ser mais um saber a tentar inculcar o que seriam os bons costumes, os verdadeiros e autênticos costumes

nacionais. Voltaire⁸ escreveu seu ensaio para a marquesa de Chatelêt, que se queixava, por comparação às ciências naturais, do caráter fragmentário e heteróclito do saber histórico. Segundo ele, seu ensaio “não tinha a intenção de retratar o individual e o ocasional, mas o espírito dos tempos e o espírito das nações”. Não se interessaria, pois, peça simples sequência dos acontecimentos, mas pelo progresso da cultura e pela organização interna de seus diferentes elementos. Aspirando encontrar leis de explicação da história, Voltaire vai procurar na história do espírito humano, captar o que seria nossa natureza essencial, explicação última para todos os fatos humanos.

Poderíamos elencar aqui, nessa historicidade que se está fazendo sobre o termo costume e suas utilidades na história, uma série de outros pensadores: “Legrand d’Aussy”, contemporâneo das Luzes, que publicou em 1782, uma “História Social da Vida Privada dos Franceses”; “Jacob Burckhardt” que produziu outra importante obra de história dos costumes “A civilização do Renascimento na Itália”, em 1860, onde procurou retratar uma época de “ouro” da cultura ocidental, enfatizando o que lhe é “recorrente, constante, típico”, omitindo o que quer que “não tenha podido ser entrecido, como um elemento vivo, na textura do todo”. Definindo o Renascimento como uma época que vive “em função dos grandes propósitos da cultura”, o primeiro momento em que o “homem torna-se um indivíduo espiritual e se reconhece enquanto tal”, deixando se ver apenas como raça, povo, partido, corporação, família, ou seja qualquer forma do coletivo (BURCKHARDT, 1991).

Não podemos esquecer “Norbert Elias” com “O Processo Civilizador”, 1939, que começa por fazer uma história dos termos “civilização” e “cultura”, mostrando o caráter histórico e relativo a tempos e nações diferenciados do uso destes termos. Ele define a história que faz como a história da “civilização dos costumes” na Europa ocidental, que “servirá para esclarecer certos aspectos típicos do processo civilizatório”, “abrir caminho à compreensão do processo psíquico civilizador”. Seu trabalho, no entanto, continua preso a uma visão evolucionista dos costumes; mesmo que se negue a discutir as consequências do processo civilizatório, termina por legitimá-lo como sendo inevitável, mesmo que este tenha exigido muitas torturas físicas e psíquicas. Ao contrário de Foucault e de Richard Sennett⁹, Elias vê de forma positiva a ênfase crescente da sociedade moderna nos aspectos ligados ao privado, à intimidade, a privacidade. O desenvolvimento afetivo e político na dimensão pública não é

⁸ Ver: VOLTAIRE, F.M. *Essair sur lês moeurs* 2.v.Paris:Garnier,1963.

⁹ Ver: FOUCAULT, Michel, *Não ao sexo Rei* in: *Microfísica do poder*, RJ:Graal,1984; SENNET, Richard., *O declínio do Homem público*, São Paulo:Companhia das Letras,1988.

questionado por Elias, preso que está à ideia de que estamos sempre evoluindo para melhores costumes (ELIAS, 1990).

Johan Huizinga (*Outono da Idade Média-1919*), contemporâneo de Norbert Elias, assim como os historiadores dos *Annalles* e a historiografia inglesa de inspiração marxista (Eric Hobsbawn; Chhristopher Hill e Edward P. Thompson), todos eles, fariam reflexões e debates sobre a história dos costumes.

Portanto, embora seja composta por obras espaçadas ao longo de um vasto período, já existe uma historiografia sobre os costumes, uma reflexão que sistematicamente colocou alguns problemas, que foram ponto de partida para as análises foucaultianas sobre esta temática.

Desde Montaigne os costumes são vistos como um conjunto de práticas e discursos que se repetem regularmente, que formam uma tradição que se transmite ao longo do tempo. Os costumes assim definidos veem de encontro a uma visão evolucionista e processual da história; eles se acumulam, se aperfeiçoam, garantem a continuidade de uma cultura, seja esta popular, de elite, nacional, etc.

Os costumes apoiaria assim o mito das origens, em que o estado atual de uma dada coisa é atribuído a uma misteriosa evolução desde uma origem. Sendo permanência, semelhança, garantiriam a inteligibilidade e a racionalidade do processo histórico, já que tornariam os homens mais previsíveis e menos contingentes. Os costumes seriam a expressão da natureza humana; através de sua análise poderia se chegar ao conhecimento desta natureza, desta essência humana, descobrindo, para além das diferenças dos costumes, suas continuidades, suas permanências.

Os costumes dariam identidade a um povo, a uma classe social, a um grupo; são no estudo destes que se deveriam buscar os costumes generalizáveis, universalizáveis, como aqueles que dispõem da verdade, da moralidade, da justiça e do bem. Aceitar a relatividade dos costumes seria abrir mão de se ter princípios universais, valores universais para se apoiar na hora de se fazer o julgamento moral e fundamentar a ação política. O bem e o mal, o humano e o desumano, a verdade e o erro, o justo e o injusto devem ser definidos não de acordo com costumes mutáveis e contingentes, mas por princípios fixos e universais. É com estes problemas que não só o pensamento, mas a própria vida de Foucault vai se defrontar. São a estes problemas que Foucault vai procurar dar uma resposta diferente.

A reflexão foucaultiana sobre os costumes é uma reflexão ética e não moral. Ele não se interroga apenas como um costume, um conjunto de prescrições e proibições foi imposto a

uma sociedade, a um grupo ou a um indivíduo, mas sua pergunta fundamental é: mediante que práticas as pessoas foram incitadas a adquirir uma natureza moral? Ele parte do pressuposto que o costume não é algo que se impõe de forma completa a um indivíduo; o costume não é sempre semelhante a si mesmo, mas, ao contrário, está sempre em mutação, pela atuação ética, da liberdade dos indivíduos.

A história dos costumes deve ser o resultado de uma problematização ou de uma crise da evidência de uma comunidade de certa época e lugar. O que devemos fazer é por em suspeição nossos costumes, mostrar a possibilidade de serem diferentes do que são, à medida que já foram diferentes um dia (RAJCHMAN, 1993).

Assim diz Alcebíades Costa Filho, em suas considerações finais:

De posse do privilégio da leitura e da escrita, membros da elite piauiense, iniciaram a publicação de jornais, revistas e livros (...). Essas práticas incorporadas pela elite contribuiriam para consolidar sua posição de grupo social dominante e possibilitaria a inserção do Piauí no universo da cultura letrada. Momento particular da história intelectual piauiense, quando, após uma vitória sobre a tradição oral, os segmentos letrados procuram se consolidar através da criação de associações literárias. Apontamos a relevância dessas congregações literárias enquanto instrumentos capazes de dar a ver as condições existenciais dentro das quais a intelectualidade do Piauí foi se forjando a si mesma, enquanto área especializada da cultura piauiense, ao mesmo tempo em que se esforçava para se constituir uma piauiensidade aparentemente natural e centrada. Estas instituições, do ponto de vista desse trabalho, revelariam não apenas um momento bastante intenso da história intelectual piauiense, mas o fazer-se mesmo da piauiensidade moderna (COSTA FILHO, 2010, p.65).

Os “costumes” e a “cultura” piauiense são fruto de múltiplas interpretações e cristalizações diversas, no entanto, constata-se a ausência na historiografia piauiense da discussão em torno do termo “cultura”, assim como, constatamos em relação ao termo “costume”.

Ser piauiense, ser teresinense, ser parnaibano, ser oeirense, ser picoense, ser florianense, etc; Implicam em identidade, identidades em constantes disputas em nome do estadual e do local. Litígios os mais diversos que vão desde a mudança da capital Oeiras para Teresina (1852), sendo que até hoje a “primeira capital” não abandona seu “título” e ainda produz para si outros títulos, por exemplo, como “Capital da fé”, entre outros.

Conflitos que remetem ao passado e bastantes presentes no presente como, outro exemplo, Parnaíba oralizada e escrita como a “cidade do já teve” ou que deveria ter sido a “capital” do Piauí. Parnaíba assemelha-se as “cidades mortas” das primeiras vagas cafeeiras

retratadas por Monteiro Lobato “que guardam nostálgicos vestígios dos tempos de ‘bom preço’ da borracha, da carnaúba e do babaçu” (SANTANA, 1945, p.205). Uma cidade que não “cansa” de ser vista e ser dita anunciando a própria “morte”, para poder renascer das cinzas.

Em 1945, o próprio Armando Madeira denunciava o estado de “ruínas” que vivia Parnaíba:

A decadência dessa empresa, finalmente seu desaparecimento, cujas causas não vale a pena pesquisar neste momento, marca um retrocesso na vida econômica do Piauí. Tentativas esparsas, individuais sem obedecer a um plano adaptável aos fatos que foram sobrevindo, não evitaram o descalabro da navegação fluvial piauiense, desde vinte e cinco anos até agora. (ALMANAQUE DA PARNAÍBA, 1945, p. 205).

A tônica dos diversos discursos que começavam a aparecer situava o contraste de uma Parnaíba diferente daquela do início do século XX. Muitos desses discursos analisados por nós rememoram a campanha de propaganda intensa impressa pela ACP (1917), divulgada em jornais escritos da época e reunidos, posteriormente, em dois livros.¹⁰:

Com o porto de Luís Correia construído e com a central do Piauí estendida até Teresina os prejuízos, se não desaparecerem, pelo menos diminuirão consideravelmente. E é por isso que acho que as forças econômicas de Parnaíba e os seus políticos de mais prestígio e evidência, bem como o Governo do Estado e a representação federal do Piauí; estão na mais imperiosa obrigação de pedir iminentemente ao governo da República que mande executar, quanto antes, os melhoramentos supra mencionados, reforçando o pedido com esclarecedora e forte campanha de imprensa, não só no Piauí, como no Rio de Janeiro (ALMANAQUE DA PARNAÍBA, 1958, p.127).

O estado de “ruínas” por qual passou o comércio parnaibano a partir da década de 1940 quando o decréscimo do volume das exportações foi constante; os momentos de euforia haviam ficado para trás, como episódios da história econômica do Piauí (SANTANA, 1995, p. 61) anunciava, grosso modo, que as décadas de cinquenta em diante, reforçaria uma imagem e um texto, de uma Parnaíba saudosista¹¹:

O fato é que, no final da primeira metade do século atual, o extrativismo piauiense, em acentuado declínio, havia perdido sua condição de alento para a crise estrutural piauiense. As atividades extrativistas continuaram, porém,

¹⁰ Interesses Piauienses, 1920 e Pro-Piauí, 1921

¹¹ Ver: OLIVEIRA FILHO, Valdinar da Silva. **O ensino comercial e a formação de guarda-livros: de portavozes da riqueza do Piauí à guardadores da memória de Parnaíba (1900-1960)**. Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade Federal do Piauí, 2004, p.29-30;

sem grandes impactos sobre a economia piauiense, deverão ser consideradas como acontecimentos do passado. (SANTANA, 1995, p.62).

Como verificamos em REGO (2010, 235), quando, num primeiro momento constata que “a ACP participou de momentos decisivos e de questões importantes para o desenvolvimento econômico e social da cidade”, mas, num segundo momento, já em suas considerações finais, o que por sinal deve ter sido “doloroso” para a autora, a “Angra dos Reis melhorada”, já era “coisa” do passado:

As lutas políticas travadas pelos comerciantes para a construção do Porto Marítimo em Amarração, embora bem fundadas e ativas não surtiram o efeito desejado e necessário às atividades de exportação. A ferrovia, nova alternativa de transporte, foi empregada para promover o escoamento portuário do comércio de exportação de Parnaíba mas, pelas razões já apontadas, acabou esquecida e abandonada (REGO, 2010, p.291).

Retomamos agora a questão inicial que colocamos logo no início desse texto: existirá uma história política e cultural das representações espaciais no Piauí que produz identidade e identidades e, que dão visibilidade e dizibilidade aos costumes piauienses? Sim.

Para ser mais preciso: a “gestação de Crispim” ou “dos sertões aos mares” são apenas alguns exemplos abordados aqui de uma historiografia piauiense transformada num “tráfico do crer” que, através da capitalização de desejos, de sonhos, de investimentos de vidas, em outras palavras, da constituição de uma crença realiza a fabricação de um objeto que alimenta a ideia de “piauiensidade”, de tradição e de continuidades históricas. A historiografia piauiense é um museu de crenças, sem crentes. Nossos intelectuais buscam, nas construções das identidades espaciais do Piauí, objetos bons para crer e, traficar esse credo.

A categoria “Tráfico do Crer” utilizada por nós aqui faz parte da metodologia que priorizamos ao nos interessarmos mais pela maneira e os modos de crer numa determinada ideia e não naquilo que foi ou é contabilizado a partir dela. Em outras palavras, a partir dessa categoria que busca pensar, estabelecer, problematizar e apresentar um investimento de vidas, de sonhos, de esperanças, de tristezas e perspectivas em torno de uma crença e na maneira como se traficam em torno desse objeto crido, transformado num objeto bom para crer, para acreditar e nele fazer investimentos pessoais, profissionais, sociais, políticos, econômicos etc (CERTEAU, 1994).

Enfim, Crispim e os Comerciantes parnaibanos serviram de crença e de tráfico do crer utilizados no Piauí, como objeto histórico bons para se acreditar. No entanto, são

crystalizações de um conteúdo contabilizado e apropriado para ser apresentado de forma generalizada, reduzida em detrimento do que difere, do que se fragmenta, em outras palavras: narraram uma “cultura piauiense” que produz uma forma de homogeneizar o que é múltiplo, tornar idêntico o que difere, unificar o fragmentário, produzindo a ilusão de um todo. O conceito de cultura, praticado por “Crispim” e na historiografia piauiense, opera com a lógica do identitário, dificultando a convivência do diferente e a percepção do múltiplo. É necessário por em suspeição esse tipo de produção que visa produzir um discurso da representação espacial dos piauienses que impossibilite pensar o descontínuo e fragmentário na história¹².

Referências:

- ALMANAQUE DA PARNAHYBA, 1958.
- BAKTIN, Mikhail. **A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo, HUCITEC, Brasília: EDUNB, 1987.
- BOLLÉME, Genevieve. **O Povo por escrito**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CERTEAU, Michel de. **A Cultura no Plural**. Campinas, Papirus, 1995.
- CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis, Vozes, 1994.
- COSTA FILHO, Alcebíades. **A gestação de Crispim: um estudo sobre a constituição histórica da piauiensidade**. Tese de Doutorado em História Social- Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2010.
- ELIAS, Norbert. **O processo Civilizador: uma história dos costumes**. RJ: Jorge Zahar, 1990.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. RJ: Graal, 1982.
- FOUCAULT, Michel. Não ao sexo Rei. In: **Microfísica do poder**, RJ: Graal, 1984.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das letras, 1987.
- GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- HOBBSBAWN, Eric e RANGER, Terence (org). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- HILL, Christopher. **O mundo de ponta cabeça**. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- MADEIRA, Armando. **Interesses Piauienses**, 1920.
- MADEIRA, Armando. **Pro-Piauhy**, 1921.
- MONTAIGNE, M. de. **Ensaio**. Brasília: EDUNB, São Paulo: HUCITEC, 1987.

¹² Este texto faz parte de um projeto de pesquisa em andamento intitulado **Identidade, identidades: cultura, poder e representações espaciais no Piauí**. Este projeto pretende dar continuidade às pesquisas por mim desenvolvidas quando da elaboração de minha monografia (O nordestino no discurso de Cordel: A tradição por um fio/1940-1980) de conclusão da graduação do curso de História na Universidade Federal da Paraíba, e da elaboração de minha tese de Doutorado (A tradição por um fio: uma história das sensibilidades em relação aos espaços na crise dos padrões tradicionais de masculinidade no Nordeste-1940/1980), defendida na Universidade Federal Fluminense- UFF, Niterói-RJ.

- OLIVEIRA FILHO, Valdinar da Silva. **O ensino comercial e a formação de guarda-livros: de porta-vozes da riqueza do Piauí à guardadores da memória de Parnaíba (1900-1960)**. Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade Federal do Piauí, 2004.
- SANTANA, Raimundo Nonato (Org). **Piauí: Formação-Desenvolvimento-Perspectivas**. Teresina: HALLEY, 1995.
- ARIÉS, Philippe. **O Tempo e a História**, RJ: Francisco Alves, 1989.
- REGO, Junia Motta Antonaccio Napoleão do. **Dos sertões aos mares: história do comércio e dos comerciantes de Parnaíba- 1700/1950**. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, RJ, 2010.
- RUDÉ, George. **A Multidão na História**. Rio de Janeiro, Campos, 1991.
- SORIANO, Marc. **Les contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires**. Paris: Gallimard, 1968.
- SILVA FILHO, Olavo Pereira da. **Carnaúba, pedra e barro na Capitania de São José do Piauí**. Belo Horizonte, 2007.
- SENNET, Richard. **O declínio do Homem público**, São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana**, RJ: Jorge Zahar, 1993.
- VOLTAIRE, F. M. **Essair sur lês moeurs** 2.v. Paris: Garnier, 1963.
- WHITE, Hayden. As ficções da representação factual. In: **Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura**. Tradução de Alípio Correia da Franca Neto. São Paulo: EDUSP, 1994.

Recebido em: 25 de maio de 2013

Aprovado em: 15 de agosto de 2013