

ORALIDADES

Revista de História Oral

Ano 3 : N° 5: Jan-Jun/2009

Núcleo de Estudos em História Oral – USP

Núcleo de Estudos em História Oral – USP

Av. Prof. Lineu Prestes, 338, Cidade Universitária

CEP 05508-900 - São Paulo, SP, Brasil

Tel.: (11) 3091-3701 (ramal 238) Fax: (11) 3091-3150

Site: www.fflch.usp.br/dh/neho

E-mail: neho@usp.br

Coordenador

José Carlos Sebe Bom Meihy

Docentes

Júlio César Suzuki, Leland McCleary, Sara Albieri, Valéria Magalhães, Zilda Grícoli Iokoi

Pesquisadores

Cássia Milena Nunes Oliveira, Fabiola Holanda Barbosa, Fernanda Paiva Guimarães, João Mauro Araújo, João Paulo Santos Freire, Juniele Rabêlo de Almeida, Marcela Boni Evangelista, Marcel Diedo Tonini, Maria Aparecida Blaz Vasques Amorim, Maurício Barros de Castro, Ricardo Santhiago, Samira Adel Osman, Suzana Lopes Salgado Ribeiro, Vanessa Generoso Paes, Vanessa Paola Rojas Fernandez, Xênia de Castro Barbosa.

Consultores ad-hoc para esta edição

José Miguel Arias Neto, Juniele Rabêlo de Almeida, Lourival dos Santos, Maria do Socorro de Souza Araujo, Nilza Menezes, Ricardo Santhiago, Suzana Lopes Salgado Ribeiro, Valeria Barbosa Magalhães, Yara Dulce Bandeira de Ataíde.

Universidade de São Paulo

Reitora: Prof. Dra. Suely Vilela

Vice-reitor: Prof. Dr. Franco Maria Lajolo

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Prof^a Dr^a Sandra Margarida Nitrini

Vice-Diretor: Prof. Dr. Modesto Florenzano

Departamento de História

Chefe do Departamento: Profa. Dra. Marina de Mello e Souza

Vice-Chefe: Profa.: Dra. Ana Paula Torres Megiani

Programa de Pós-Graduação em História Social

Coordenadora: Prof^a. Dra. Sara Albieri

Vice-coordenador: Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva

Oralidades: Revista de História Oral

Número 5 – Jan/Jun-2009

ISSN 1981-4275

Site: www.oralidades.com.br

E-mail: revista@oralidades.com.br

Editores

Fabíola Holanda Barbosa

José Carlos Sebe Bom Meihy

Marcel Diego Tonini

Maurício Barros de Castro

Conselho editorial

Fabiola Holanda Barbosa (UNIR-RO), José Carlos Sebe Bom Meihy (USP), Júlio César Suzuki (USP), Leland McCleary (USP), Maurício Barros de Castro (NEHO-USP), Samira Adel Osman (Senac-SP), Sara Albieri (USP), Suzana Lopes Salgado Ribeiro (NEHO-USP), Valéria Magalhães (USP), Zilda Gricoli Iokoi (USP)

Conselho consultivo

Alberto Lins Caldas (Universidade Federal de Rondônia), Alessandro Portelli (Università La Sapienza di Roma), André Castanheira Gattaz (FIB-BA), Aurora Ferreira (Universidade Agostinho Neto, Angola), Dante Marcello Claramonte Gallian (Unifesp), Dolores Pla (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México), Jacqueline Ellis (Jersey City University, EUA), Michael La Rosa (Rhodes College, EUA), Mary Marshall Clark (Columbia University, EUA), Steven Butterman (Universidade de Miami, EUA), Yara Dulce Bandeira de Ataíde (UNEB-BA), Yvone Dias Avelino (PUC-SP)

Diagramação

João Paulo Santos Freire

Foto da capa

Pedro Simão (Haap Media Ltd.)

Revisão e tradução

Maurício Barros de Castro, Roberto Rillo Biscaro

Produção executiva

Fabiola Holanda Barbosa, Cássia Milena Nunes Oliveira, Maria Aparecida Blaz Vasques Amorim, João Paulo Santos Freire e Vanessa Generoso Paes

Solicita-se permuta

Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Oralidades : Revista de História Oral / Núcleo de Estudos em História Oral do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. -- Ano 1, n. 1 (jan./jun. 2007). -- São Paulo : NEHO, 2007-

Semestral.

ISSN 1981-4275

1. História oral. 2. Oralidade. I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História. Núcleo de Estudos em História Oral.

21ª. CDD 907.2

Sumário

Contents

Editorial

Uma dos pontos centrais do debate sobre história oral em culturas como a brasileira é a definição de sua propriedade transformadora. Fala-se desse valor enquanto mecanismo de reconhecimento de “certas realidades” que sugerem a prática da história oral como agente de modificação de situações historicamente dadas. A importância do compromisso da história oral com as operações de superação de entraves posiciona o problema vital que preside os projetos da área, pois, afinal parte-se do pressuposto que rege a atividade: história oral de quem, como e porque. A questão do trauma - em suas complexas variações de graus - é o móvel que referenda uma história oral que refuta a pecha de saudosista, oficializadora, dúbia e/ou nostálgica. A inconformidade, com nuances consideráveis, é o combustível da moderna história oral e, ao mesmo tempo, justifica sua ampla aceitação entre nós.

Em países como o Brasil - bem como na América Latina em geral e na África - a história oral não pode mais ser vista como mero apanágio, recurso teórico complementar, ou ferramenta favorecedora de diálogos ditos interdisciplinares. Pelo contrário, a história oral tem que se assumir com força de argumento disciplinar e constelar o convívio com as demais irmãs mais velhas. Isso convida a superação do saturado “não lugar” para as pesquisas atentas ao trabalho com “história viva”. Considerando o uso indiscriminado da documentação oral e a submissão imposta aos testemunhos, cabe assumir que é chegada a hora de quantos sonham com saberes conseqüentes e vinculados à vida social. Por evidente, evoca-se a necessidade de pensar epitemologicamente o estatuto da história oral. Nesta linha, cientes do longo caminho a ser trilhado, a recolha de material atento às pesquisas locais ganha dimensão de prova. É necessário, contudo ter consciência de que não se trata de propor prática inocente, despida de profundidade intelectual ou empobrecida por ativismos tolos. Não. Requer-se fundamentação teórica e neste sentido a busca de amparos na cultura acadêmica consagrada se apresenta como bússola. Com isto inverte-se a tendência que usa a história oral como “meio”. Ao revés, estabelecida como “fim”, os recursos teóricos se prestam a dignificar “realidades” vistas como resultados problemáticos de processos.

A constituição deste número de Oralidades: revista de história oral é uma sutil prova da vocação da história oral brasileira. Sem propor um dossiê específico o chamado de artigos foi respondido com considerável número de projetos localizados em sítios específicos. A consciência da exposição de problemas fisicamente definidos em lugares é atestado evidente do vín-

culo ou comprometimento dos cidadãos com lócus de onde os trabalhos emergem. Evidentemente isso implica posicionamento político que expõe o compromisso com a denúncia, reivindicações e participação.

O elenco de artigos selecionados para este número é aberto na sessão Linha e ponto com o texto de Angela Maria Soares Mendes Taddei que dirige atenção às categorias de “narrativa” e de “narrador” em Walter Benjamin. Tomando como ponto de partida O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov, depois de caracterizar as categorias, indica as funções da oralidade e o processo de colaboração entre quem conta e quem ouve. Essa reflexão é cruzada com outros autores que fortalecem o peso do diálogo na formação do discurso. Optou-se por este texto como mote para se pensar a constituição de argumentos capazes de inscrever “narrador” e “narradores” no quadro da qualificação entre o eu/nós como agentes “apossadores” de histórias que logram sentido na vivência.

Na sequência os artigos sobre problemáticas de algumas comunidades de diferentes lugares do Brasil propõem a consideração das funções narrativas que se formulam como brado em busca de sonoridade e soluções. O primeiro desses se dispõe a analisar o papel da Comunidade de Moradores do Morro de Sant’Ana, na histórica cidade de Mariana, no estado de Minas Gerais. Trata-se da organização de grupos que labutam pela volta ao lócus de origem de uma igreja barroca mudada na década de 1960. Mesclando documentos diversos, entrevistas são usadas para evidenciar a resistência presente em grupos populares.

Na cidade de São Paulo, especificamente na Vila Carrão, a festa do Festa do Divino Espírito Santo é mostrada como espaço de comprometimento comunitário. O respeito às tradições herdadas de práticas religiosas açorianas é evocado como manifestação de cultura capaz de sobreviver aos avanços da chamada modernidade. A arguta composição de valores tradicionais com o meio urbano e industrial da maior cidade do país é ressaltada como busca de construção de uma memória localista capaz de caracterizar a identidade do bairro que se pretende forjada na paulistanidade.

Localizando em Camamuinho, no estado da Bahia, a problemática da afirmação da afro-brasileiridade é retraçada de maneira a exibir os efeitos da busca do ouro na região em confronto com a tradição derivada do anterior cultivo cacauieiro. O entrelaçamento entre aspectos religiosos e a proposta de transformações motivadas pelas “novas” atividades econômicas mostra a reorganização de tradições que evocam a ancestralidade como fundamento afirmativo.

No estado do Maranhão, no povoado de Petrolina, o reconhecimento da ação associativa das quebraadeiras de coco babaçu é apontada como efeito da devastação dos babaçuais para o fabrico do carvão comercial. Como consequência disso, a “modernização” abre-se campo para empresas exploradoras de ferro gusa e essa presença em área tradicional impõe mudanças que não levam em conta os valores regionais. Reação local: grupo de mulheres fundou uma associação de quebraadeiras de coco com o propósito de contrapor às práticas externas.

O trabalho informal das mulheres negras do município de Franca, no estado de São Paulo também é mostrado como luta de um segmento que passa por transformações em seu modo de vida e sustento. Partindo de uma análise sobre as alterações ocorridas nas últimas décadas, analisa-se os efeitos da ordem capitalista em um grupo específico. O desemprego e a degradação das condições de trabalho são contemplados como deteriorização das conquistas trabalhistas anteriores e explicam a consequente expansão da informalidade.

Sob o título de Provocações, a *Oralidades*: revista de história oral apresenta um texto que caminha pela via do debate radical do papel da história oral. Discutindo conceitos operacionais como problemas, fica proposta a consideração do encaminhamento de teses que sustentam a necessidade de redefinição do campo da história oral. Por lógico, o que se pretende com esta sessão é a abertura de diálogos que extrapolem o simplismo dado por refutações que não se fundamentam.

A entrevista escolhida para amimar este número foi feita por Lourival Santos, com dona Maria, matriarca mineira que além de mostrar o trânsito da fé religiosa que acompanha famílias migrantes, exhibe a resistência de valores que vindos de Minas Gerais, resiste a modernidade da cidade de São Paulo onde praticas se acomodam negociando possíveis do mundo moderno.

Destaque especial é dado, na sessão Tradução para o artigo de Mary Marshall Clark que ilustra a questão do trauma e aponta para modelos de projetos. Ao falar do Holocausto e da memória dessa tragédia a autora retraça ligações entre os efeitos psicológicos e o alcance permitido pela história oral.

Finalmente três resenhas fecham este número. Uma sobre o trabalho de Yara Bandeira de Ataíde relativo aos presos em cadeias baianas; outra atenta aos últimos resultados de pesquisadores do Núcleo de Estudos em História Oral – USP, de José Carlos Sebe Bom Meihy e Fabíola Holanda e, fi-

nalmente, a derradeira sobre o estudo de Beatriz Sarlo referente a questões afeitas a testemunhos.

O que se pretendeu com este conjunto é encaminhar o debate sobre os rumos da história oral no Brasil propondo reflexões teóricas e costuras empíricas. Sob a paisagem do teórico buscou-se dar cena aos temas regionais, de espaços definidos, onde a problemática que justifica a história oral ocorre de forma viva e capaz de animar sua existência.

A COMISSÃO EDITORIAL

Linha & Ponto

DA NARRATIVA E DO NARRADOR EM WALTER BENJAMIN

ANGELA MARIA SOARES MENDES TADDEI

RESUMO: Este artigo focaliza as categorias de narrativa e de narrador discutidas por Walter Benjamin em seu texto O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Nosso objetivo é identificar as significações destas categorias em Benjamin; apontar a relevância tanto da oralidade quanto da experiência narrativa partilhada entre narrador e ouvinte; e ainda comparar os conceitos de Benjamin com os de outros teóricos que se dedicaram a analisar o discurso literário.

PALAVRAS-CHAVE: narrativa, narrador, registro oral, registro escrito.

ABSTRACT: This article focuses on the categories of narrative and narrator as discussed by Walter Benjamin in his text The storyteller: reflections on the works of Nikolai Leskov. Our goal is to identify those categories' meanings in Benjamin; to point out the relevance of both orality and the shared narrative experienced by the storyteller and the listener; and still to compare Benjamin's concepts with the ones stated by other scholars who have devoted themselves to analyze literary discourse.

KEYWORDS: narrative, narrator, oral register, written register.

Um dia, naquele tempo, era uma vez... Assim começam as histórias que nos contam, que contamos, que vêm sendo contadas de geração em geração: seqüências ordenadas em um princípio, um meio e um fim, inscritas em algum tipo de temporalidade.

Este artigo se propõe a analisar as categorias de narrativa e de narrador, utilizadas por Walter Benjamin no texto intitulado O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Como a polissemia é inerente a todo signo lingüístico, nosso intuito é buscar os sentidos revelados pela leitura de Benjamin, nomeá-los e confrontá-los com os de outros teóricos que se debruçaram sobre a análise do discurso literário. Em razão da assimetria conceitual do autor apontada por Myrian Sepúlveda dos Santos (2003, p. 113), parece mais operacional nos cingirmos ao texto supracitado e tomá-lo como corpus de nossa leitura.

O percurso trilhado começa por apresentar uma notícia biográfica de Walter Benjamin. Em seguida, buscamos demonstrar o que seja a narrativa. Num terceiro momento, abordamos as peculiaridades do registro oral e do registro escrito. Mais adiante, reportamos as diferenças entre mito e conto. No passo seguinte, caracterizamos a figura do narrador em Benjamin e retomamos as significações anteriormente mapeadas para reafirmar a vitalidade do ato de narrar e sua vinculação com a memória social.

NOTÍCIA BIOGRÁFICA

Um dia ele chegou tão diferente do seu jeito de sempre chegar
Olhou-a dum jeito muito mais quente do que sempre costumava olhar
(Vinícius de Moraes/Chico Buarque, Valsinha)

Walter Benjamin nasceu em 15 de julho de 1892, em Berlim, de uma abastada família judia. Suicidou-se na Espanha, em 27 de setembro de 1940, com uma dose excessiva de morfina, após ter sido aprisionado pelo exército de Franco e ameaçado de ser enviado à Alemanha nazista (KOTHE, 1976, p. 13-4). Ingressou na universidade em 1912, estudando em Berlim, Freiburg e Berna. Em 1919 se doutorou com a tese O conceito de crítica da arte no Romantismo alemão. Em 1925, teve sua tese sobre A origem do drama barroco rejeitada pela Universidade de Frankfurt. Tendo frustradas suas pretensões à carreira acadêmica, começou a colaborar com matérias jornalísticas em periódicos. Em 1933, sua ascendência judia o obrigou a exilar-se em Paris. Passou então a receber uma ajuda financeira do Institut für Sozialforschung, embrião da Escola de Frankfurt.

DA NARRATIVA E DO NARRADOR EM WALTER BENJAMIN

Amigo de Ernst Bloch, Bertold Brecht, Hannah Arendt, Theodor Adorno e Max Horkheimer, Benjamin é considerado membro da Escola de Frankfurt menos pelo seu pertencimento efetivo e mais pelo ideário da Escola com que se identificava: crítica ao capitalismo, ao mundo da mercadoria, à sociedade da técnica, ao individualismo extremado. Embora marxistas, os filósofos frankfurtianos mostraram-se cépticos em relação à revolução do proletariado.

Em seus escritos, Walter Benjamin discorreu sobre arte e literatura. Devido à precariedade de sua vida de judeu em plena ascensão do nazismo – chegou a ser preso em um campo de concentração –, sua obra só foi publicada postumamente por iniciativa de seu amigo Adorno, nos anos 60. Como toda obra póstuma, a de Benjamin encontra-se fragmentada: são notas, ensaios, artigos sobre temas diversificados – às vezes contraditórios – cuja unidade nem sempre é fácil inferir (SANTOS, 2003, p. 114).

DA NARRATIVA

E não maldisse a vida tanto quanto era seu jeito de sempre falar
E nem deixou-a só num canto, pra seu grande espanto convidou-a pra rodar
(Vinícius de Moraes e Chico Buarque, Valsinha)

São muitas as narrativas que povoam o mundo. Mito, lenda, fábula, conto, epopéia, história, tragédia, drama, comédia, vitral, filme, história em quadrinhos, nota policial. Em uma multiplicidade de gêneros, elas estão presentes ao longo dos séculos, em latitudes várias e grupos sociais dos mais diversificados. Das sociedades ditas arcaicas em torno do Mediterrâneo às sagas do pós-moderno no ciberespaço, narrar tem sido uma atividade humana recorrente. Fonemas sussurrados ou declamados, signos lingüísticos manuscritos ou impressos, imagens fixas, imagens em movimento, imagens combinadas à voz humana e à música – todos esses suportes são passíveis de contar uma história, muitas histórias (BARTHES, 1966, p.1).

“A narrativa se constitui na tensão entre duas forças”, assegura Todorov. A primeira corresponde ao fluxo contínuo e mutante dos acontecimentos na vida, puro caos. A segunda tenta organizar este caos, conferindo-lhe uma ordem, uma significação (TODOROV, 1970, p. 21-2). Em Benjamin, ao contrário do que afirmam Barthes e Todorov, a narrativa não aparece como um conceito amplo, capaz de englobar múltiplos gêneros. “A narrativa [...] é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação” (BENJAMIN, 1989, p. 205). O campo semântico do artesanato, com efeito, aparece muitas vezes associado à narrativa: “trabalho manual”, “arte arte-

ANGELA MARIA SOARES MENDES TADDEI

sanal”, “ofício manual” (idem, *ibidem*, p. 205). Mais até: metáforas tendo por base o “fiar”, o “tecer”, a modelagem “como a mão do oleiro na argila do vaso” se referem ao ato de narrar. Esta acepção de narrativa nostálgica em relação a um passado pelo menos medieval – para não irmos muito longe na ancestralidade – se contrapõe ao ritmo acelerado das sociedades industrializadas, ao automatismo da produção fabril, e, no mesmo ímpeto, rechaça com veemência tanto o romance quanto o texto jornalístico. Parece, desse modo, que o que Benjamin considera ser a “verdadeira narrativa” (idem, *ibidem*, p. 204) seriam estruturas ficcionais calcadas em uma tradição oral, o “discurso vivo”. Quais seriam elas? Para tentar responder a esta questão, cumpre, de início, ir mais além na busca da especificidade dos registros oral e escrito e inventariar as chamadas tecnologias da inteligência, no dizer de Pierre Lévy (1993).

DAS TECNOLOGIAS DA INTELIGÊNCIA

Então ela se fez bonita como há muito tempo não queria ousar
Com seu vestido decotado cheirando a guardado de tanto esperar
(Vinícius de Moraes e Chico Buarque, Valsinha)

a) a oralidade primária

Nas sociedades ágrafas, em estágio de oralidade primária, de acordo com Lévy (op. cit., p. 77), a palavra não se identifica apenas com a expressão dos sentimentos dos indivíduos ou com a prática social da comunicação cotidiana entre membros de um mesmo grupo. A palavra funciona como gestora da memória social. A transmissão dos mitos de origem é instrumentalizada no corpo mesmo dos interlocutores: por um lado, é preciso que os narradores saibam os versos de cor, que desenvolvam recursos mnemotécnicos como a rima, o ritmo e o canto, que exercitem e modulem a voz; por outro lado, é preciso que os receptores tenham vagar e ouvido atento para aprenderem a escutar. Não por acaso, em sociedades de oralidade primária, a audição é o sentido mais desenvolvido, como atestam algumas representações iconográficas da sabedoria: uma cabeça com grandes orelhas. Além disso, era mais comum que indivíduos de uma certa maneira conectados com o sagrado ouvissem vozes e não tivessem visões. Foi, aliás, o que aconteceu com Joana D’Arc que, embora pertencesse a uma sociedade que conhecia a escrita, ela própria, analfabeta.

Em culturas sem escrita, todo o acervo de crenças, idéias e técnicas a ser passado de uma geração a outra precisa ser periodicamente reencenado,

DA NARRATIVA E DO NARRADOR EM WALTER BENJAMIN

num incessante movimento de reiteração (idem, *ibidem*, p. 83). O tempo se configura como circular, em um horizonte de eterno retorno. Por isso, Lévy aponta, como formas canônicas do saber desses grupos, a narrativa e o rito.

A noção de narrativa ritualizada nos remete ao mito. Por conseguinte, torna-se útil reportar aqui a definição de mito cunhada por Mircea Eliade:

D'une façon générale on peut dire que le mythe, tel qu'il est vécu par les sociétés archaïques, 1° constitue l'Histoire des actes des Êtres Surnaturels; 2° que cette Histoire est considérée absolument vraie (parce qu'elle se rapporte à des réalités) et sacrée (parce qu'elle est l'oeuvre des Êtres Surnaturels); 3° que le mythe se rapporte toujours à une création, il raconte comment quelque chose est venu à l'existence, ou comment un comportement, une institution, une manière de travailler ont été fondés; c'est la raison pour laquelle les mythes constituent les paradigmes de tout acte humain significatif; 4° qu'en connaissant le mythe, on connaît l'origine des choses et, par suite, on arrive à les maîtriser et à les manipuler à volonté; il ne s'agit pas d'une connaissance extérieure, abstraite, mais d'une connaissance que l'on vit rituellement, soit en narrant cérémoniellement le mythe, soit en effectuant le rituel auquel il sert de justification; 5° que, d'une manière ou d'une autre, on vit le mythe, dans le sens qu'on est saisi par la puissance sacrée, exaltante des événements qu'on remémore et qu'on réactualise (ELIADE, 1963, p. 30-1).

De posse dessa definição, podemos averiguar se a “verdadeira narrativa”, postulada por Benjamin, apresenta traços de similitude com o mito. Exceituando-se o caráter de sacralidade e a intervenção de seres sobrenaturais na trama, há muitos pontos em comum.

1-De uma maneira geral, pode-se dizer que o mito, tal como vivenciado por sociedades arcaicas, 1° constitui a História dos atos de Seres Sobrenaturais; 2° que essa História é considerada como absolutamente verdadeira (porque diz respeito a realidades) e sagrada (porque é obra de Seres Sobrenaturais); 3° que o mito se refere sempre a uma criação, relata como alguma coisa veio à existência, ou como um comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram fundados; esta é a razão pela qual os mitos constituem os paradigmas de todo ato humano significativo; 4° que conhecendo-se o mito, conhece-se a origem das coisas e, em consequência, chega-se a dominá-las e a manipulá-las livremente; não se trata de um conhecimento externo, abstrato, mas de um conhecimento que se vive ritualmente, seja ao narrar de modo cerimonial o mito, seja ao realizar o ritual ao que o mito serve de justificativa; 5° que, de uma ou outra maneira, vive-se o mito, no sentido de que se é tomado pela potência sagrada, exaltadora dos acontecimentos que são rememorados e reatualizados (tradução nossa).

ANGELA MARIA SOARES MENDES TADDEI

exemplar, uma conduta a ser seguida; a narrativa, em Benjamin, tem uma “dimensão utilitária” que pode ser vinculada a um “ensinamento moral”, “uma sugestão prática”, “um provérbio”, “uma norma de vida”, “uma sabedoria” (BENJAMIN, op. cit., p. 200).

Uma segunda aproximação diz respeito à própria situação de comunicação em que mito e narrativa, entendida por Benjamin, se realiza: emissores e receptores dividem o mesmo espaço e o mesmo tempo. Viver o mito e vivenciar a narrativa são atos que requerem adesão ao ritual, mobilização do corpo e da alma: não só a voz e os ouvidos, mas também “a alma, o olho e a mão” (idem, ibidem, p. 220) estão imbricados no processo. Outra correspondência se refere ao teor coletivo dos dois fenômenos. O material narrado tanto do mito quanto da “verdadeira narrativa” origina-se em experiências coletivas e destina-se a indivíduos coletivamente irmanados, como em uma *Gemeinschaft* (comunidade), aludida por Tönnies (1957, p. 47). Por fim, não poderíamos deixar de citar a inequívoca ligação que mito e “verdadeira narrativa” mantêm com a memória social: “A memória é a mais épica de todas as faculdades”, assegura Benjamin (idem, ibidem, p. 210). Se “Mnemosyne era para os gregos a musa da poesia épica” (idem, ibidem, p. 211), “a moral da história”, em Benjamin, emerge das peripécias do herói épico, sua coragem diante da morte, o pathos que se configura como fator de coesão social.

b) o pólo da escrita

A invenção da escrita na Antigüidade sinaliza uma nova maneira de pensar o tempo. Homologamente ao que ocorreu na agricultura em relação ao nomadismo – a substituição do imediatismo da caça pelo planejamento da futura colheita –, a utilização da escrita prolonga a dimensão temporal (LÉVY, op. cit., p. 87-8)

Com efeito, no momento em que a escrita se impõe como registro privilegiado de pensamentos, idéias e narrativas de toda ordem, abre-se uma distância considerável no tempo e também no espaço entre os pólos da emissão e da recepção dos textos. A escrita pereniza, deixa marcas, impede o esquecimento: por esse motivo, os senhores de todas as épocas foram profícuos escrevinhadores. Deixaram impressas em pedras, granitos e muros as histórias de suas conquistas, os preceitos de suas religiões, suas leis e regulamentos.

O fato de haver uma defasagem espaço-temporal entre quem escreve e quem lê – muitas vezes de séculos e de milhares de quilômetros –, desencadeia a crença da autonomia do texto escrito, fomenta comentários e críti-

DA NARRATIVA E DO NARRADOR EM WALTER BENJAMIN

cas, gera outros textos, suscita interpretações (idem, *ibidem*, p. 89). A escrita elimina a mediação humana no contexto do processo de comunicação. É possível que um poema lírico, escrito no século XVI, cause arrebatamento ou indignação no leitor do século XXI. É possível que um romance do século XIX, eternizado em papel e tinta e reproduzido em inúmeras edições, desencadeie chaves hermenêuticas diversificadas de acordo com as contingências dos tempos de suas sucessivas leituras. No pólo da escrita, o tempo é linear, se escalona em pontos que se sucedem. As formas canônicas do saber passam a ser a teoria e a interpretação. A memória é objetivada no escrito, deixa vestígios (idem, *ibidem*, p. 127).

Voltando ao nosso objeto de estudo, poderíamos dizer que Benjamin, da mesma forma que enaltece a transmissão oral das sagas épicas, dos relatos que encerram ensinamentos, é refratário a duas modalidades de textos que se ancoram no escrito: o romance e a informação veiculada pela imprensa (BENJAMIN, *op.cit.*, p. 02-3). Em que medida o romance e a mídia impressa ameaçam de morte a “verdadeira” narrativa? Grosso modo, poder-se-ia imaginar que a não-valorização desses gêneros reverbera a crítica à modernidade, às sociedades capitalistas e industrializadas, a descrença em relação à noção de progresso, em relação à própria utopia marxista – lembremos que no momento em que Benjamin escreve, a revolução russa já se transformara em modelo burocrático. Sejamos mais específicos.

A primeira falha que Benjamin detecta no romance é o fato de que “ele nem procede da tradição oral nem a alimenta” (idem, *ibidem*, p. 201). Ao contrário do narrador, que, no ato mesmo de narrar, entrelaça a sua experiência, as experiências de outros indivíduos que lhe foram reportadas e as que emergem da comunidade de ouvintes num ritual coletivo, o “romancista segrega-se” (idem, *ibidem*, p. 201). Este isolar-se – leia-se individualismo – revela-se tanto na origem, na produção do texto, quanto no fim do processo, na leitura: “o leitor de um romance é solitário” (idem, *ibidem*, p. 213).

No que se refere à teleologia, o romance não se mostra, como a “verdadeira” narrativa, uma fonte de sabedoria, um acervo de conselhos úteis, “a moral da história”. A matéria do romance é “o sentido da vida” (idem, *ibidem*, p. 212), o sentido de vidas individuais que, apreendidas pelo leitor, suscitam apenas perplexidade. Lembremos ainda que o romance, enquanto gênero literário autônomo, surgido na Inglaterra no século XVIII, consolidou-se na Europa do século XIX na esteira de uma burguesia triunfante. Não por acaso, sua temática e suas tramas versavam invariavelmente sobre o desejo de ascensão social, a vontade de destacar-se dos comuns dos mortais, a obsessão pelo ter em detrimento do ser: Rastignac, de Balzac, Julien Sorel,

de Stendhal, e Emma Bovary, de Flaubert, são alguns nomes de uma infundável galeria de personagens marcados pelo extremo individualismo. Não poderia ser esta a principal razão para que Benjamin renegasse o gênero?

A crítica que Benjamin faz à imprensa é ainda mais contundente e se direciona a dois aspectos: a questão do tempo e a pretensa plausibilidade da informação jornalística. No primeiro caso, o texto do jornal despreza o saber que vem de longe – “do longe espacial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição” (idem, *ibidem*, p. 202). A autoridade que a tradição confere aos relatos urdidos na roda das gerações é menosprezada. O texto jornalístico se vincula ao presente, aos acontecimentos do aqui e do agora. A obsessão pelo novo, o imediato e o contemporâneo se alia à preocupação com uma “verificação imediata” (idem, *ibidem*, p. 203). Valoriza-se tudo o que é feito com celeridade. Por conseguinte, desvaloriza-se o que é feito com vagar, tem-se “aversão ao trabalho prolongado” (idem, *ibidem*, p. 207). Esta busca do real e do verificável para se constituir matéria jornalística exclui, *et pour cause*, os territórios do extraordinário e o do miraculoso contidos nas narrativas tradicionais.

A propósito do real e do irreal, da verdade e da não-verdade, é pertinente abordar aqui os dois conceitos de história, de que nos fala Ricardo Benzaquen de Araújo (1988, p. 29): a concepção clássica, vigente do renascimento ao iluminismo, enfatiza relatos exemplares, conjuga-se com a ética e a pedagogia, entrelaça tradição e memória coletiva; a concepção moderna de história, originária da Revolução Francesa, preocupa-se com a veracidade dos fatos, busca fontes primárias, privilegia a documentação, despreza, por conseguinte, tudo o que é aparentado com fantasia. Esta história obcecada pela objetividade (idem, *ibidem*, p. 31) se fortalece no século XIX, sob a influência do modelo empiricista das ciências biológicas.

Hayden White, no entanto, postula um conceito de história pouco ortodoxo. De acordo com a sua visão, as narrativas históricas não passam de ficções verbais “cujos conteúdos são tanto inventados quanto descobertos e cujas formas têm mais em comum com os seus equivalentes na literatura do que com os seus correspondentes nas ciências” (1994, p. 98).

A história dos historiadores não é mais uma nem unificada. Para cada fato histórico singular, com efeito, há versões múltiplas e até contraditórias, referendadas por escolhas ideológicas. Não há uma única e irrefutável verdade, mas verdades possíveis. O mesmo raciocínio, parece-nos, se aplica à imprensa.

DA NARRATIVA E DO NARRADOR EM WALTER BENJAMIN

ENTRE O MITO E O CONTO

Depois os dois deram-se os braços como há muito
tempo não se usava dar
E cheios de ternura e graça foram para a praça e
começaram a se abraçar
(Vinícius de Moraes e Chico Buarque, Valsinha)

Indicamos algumas páginas acima as similitudes e diferenças que se estabelecem entre o mito e a narrativa, tal como concebida por Benjamin. A prevalência do relato oral, a comunhão entre narrador e ouvintes, as experiências de vida partilhadas e, muito particularmente, a sabedoria transmitida sob forma de moral da história nos remetem a um outro gênero literário, aparentado com o mito, que é o conto. O que pretendemos agora é confrontar esses dois gêneros e, a partir deles, tentar encontrar o locus da narrativa benjaminiana.

Nosso sobrevôo começa com a conceituação de Bernadette Bricout (1997), que reconhece entre mito e conto um solo comum: “(...) poderíamos definir os mitos e os contos como narrativas orais de caráter retrospectivo que buscam na tradição coletiva uma relativa estabilidade, nos recônditos da memória e nas flutuações da palavra humana a capacidade de mutação” (BRICOUT, 1997, p.193).

A referida autora reforça os traços de oralidade, a ligação com o passado e com a memória e a situação ritualizada da recepção. Passemos agora às mais significativas diferenças.

A primeira assimetria diz respeito à própria finalidade dos gêneros: o objetivo do mito, coletivamente reatualizado, é proporcionar aos homens uma conexão com o sagrado, um religare; o conto, por contraste, pode ser investido de finalidades várias e mutáveis: ensinar, como frisou Benjamin, mas também divertir, persuadir, aterrorizar.

A segunda diferença cinge-se ao material narrado. Os mitos são cosmogônicos ou escatológicos enquanto os contos não narram necessariamente o advento das coisas no mundo ou o prenúncio de mundos futuros. Quanto aos temas, Colette Astier afiança que o mito “é um relato cru”, que apresenta cenas violentas e contrastadas, tendendo à catástrofe (ASTIER, op. cit. p. 493-4). Em contrapartida, há uma certa liberdade de temas a serem enfocados pelos contos. Nem sempre os temas dos contos são dogmáticos ainda que muitas vezes revelem-se normativos.

Com relação ao destinatário, os mitos são ouvidos e encenados por adultos

ANGELA MARIA SOARES MENDES TADDEI

e crianças indistintamente em situações de ritual. Os contos, especialmente os de fadas ou fantásticos, se destinam a crianças e/ou adolescentes (basta lembrar o conde Drácula e suas histórias velada ou abertamente eróticas). No que tange ao tom da narrativa, a oposição é mais marcada: os mitos, por pertencerem ao território do sagrado, demandam uma certa contrição, contenção e solenidade; os contos, profanos por natureza, admitem, além do fabuloso e do fantástico, o jocoso e o cômico. No limite, até o obscuro.

Uma última dessemelhança se atém à natureza do passado rememorado. Se, no conto de fadas, o era uma vez é a senha para se entrar em mundos ficcionais, no mito, o in illo tempore remete aos primórdios, ao tempo mítico, circular e fora da história (BRICOUT, op. cit. p. 192). Claude Lévi-Strauss (apud BRICOUT, op.cit. p. 194) sustenta que não há uma relação de filiação entre mito e conto, como sugerem os irmãos Grimm, mas uma relação de complementaridade. Do ponto de vista estrutural, os dois gêneros se utilizam dos mesmos instrumentos, recorrem aos mesmos motivos, revolvem e reempregam as mesmas seqüências narrativas e temáticas.

Estilisticamente, como enuncia André Dabiezies, não existe uma especificidade do mito ou do conto. A saturação de símbolos, os pares antitéticos, as fórmulas estereotipadas, as reiterações são comuns ao mito, ao conto, à epopéia e a todos os gêneros literários de forte coloração simbólica (DABEZIES, op. cit. p.733).

DO NARRADOR

E ali dançaram tanta dança que a vizinhança toda despertou
E foi tanta felicidade que toda a cidade enfim se iluminou
(Vinícius de Moraes e Chico Buarque, Valsinha)

De início, há que se fazer uma distinção entre o narrador como instância do processo de comunicação literária e o narrador como catalisador de experiências, como o vê Benjamin.

No primeiro caso, trata-se de uma entidade que não se confunde em nenhum momento com qualquer indivíduo de carne e osso. Com seu duplo – o leitor, igualmente uma abstração metodológica, – constitui um dos elementos da enunciação. Enunciado e enunciação, de resto, formam um par dialético, presente em toda narrativa. De um lado, o enunciado, com todas as peripécias e deslocamentos que se associam à história contada e por contar: o agir dos personagens, a lógica das seqüências, o tempo no passado. No outro pólo, a enunciação, processo que enfatiza o ato mesmo de narrar, tendo por sujeitos o narrador e o leitor. Temporalmente a enuncia-

DA NARRATIVA E DO NARRADOR EM WALTER BENJAMIN

ção se inscreve num presente reiterado, que se aciona a cada vez que um leitor aborda uma obra (TODOROV, op. cit. p. 61). A Teoria da Literatura reporta toda uma tradição de análise a partir da taxonomia dos narradores: o narrador onisciente, que tem acesso aos mais recônditos pensamentos de seus personagens e se oculta na utilização da terceira pessoa, de que são exemplos os romances naturalistas; a narração “com”, muito comum nos relatos ditos objetivos, nas histórias de ação, em que o narrador nada sabe dos personagens e se limita a reportar-lhes os gestos e as palavras; o narrador em primeira pessoa, cujos exemplos abrangem da literatura epistolar às histórias de vida. Nesta última modalidade, há uma coincidência ontológica entre o sujeito do enunciado (o eu/personagem) e o sujeito da enunciação (o eu/narrador).

Em Benjamin, a figura do narrador deixa de ser um construto formal para se referir a tipos humanos, com profissões – o camponês, o marinheiro – e atributos específicos: bom conselheiro, sábio, justo, alguém “com raízes no povo” (BENJAMIN, op.cit. p. 214). A metáfora do oleiro reforça a necessidade de o narrador de tradição oral adequar o discurso à sua audiência, tal como faziam os bardos, aedos e rapsodos no passado. A narração, assim considerada, não se separa de um corpo, de uma voz, do jogo de entonações, da mímica, da linguagem do olhar. A mais acabada expressão do narrador perfeito teria, como ancestral, no dizer de Sevcenko (op. cit. p. XXIII), o personagem do mito de Orfeu. Filho de Apolo e sacerdote de Dionísio, Orfeu é o arquétipo do xamã, aquele que enfeitiça através do mito e da música. Ao tomar da lira e cantar, atraía não apenas os humanos, mas também animais, árvores, pedras, tudo e todos que estavam à sua volta, envolvendo-os numa corrente mística análoga à que presidiu o momento da criação.

Como catalisador de experiências suas e alheias, nosso narrador benjaminiano não teria uma origem divina como Orfeu. Ao contrário, seus dois tipos arcaicos se originam de homens comuns: o camponês sedentário e o marinheiro comerciante. Ligados à terra e ao mar, eles seriam capazes de passar experiências úteis, aconselhar sobre os trabalhos agrícolas ou sobre usos e costumes de outros povos.

Se a transmissão de histórias e conselhos se dá face a face em uma comunicação assemelhada a que ocorria em culturas de oralidade primária, a possibilidade de o narrador se ocultar atrás da história é inexistente. Ele é, ao contrário, uma presença viva que, como o ator sobre o palco, empresta seu corpo, suas habilidades dramáticas e histriônicas para enfeitiçar a sua platéia. A enunciação suplanta o enunciado não apenas por conta do talen-

to do narrador, mas porque, o mais das vezes, “contar histórias é a arte de contá-las de novo” (BENJAMIN, op.cit. p. 205).

Assim, a “verdadeira” narrativa, para Benjamin, corresponde aos relatos da tradição oral, objetivados em um fio de vozes anônimas que, ao longo dos tempos, se sucedem e se substituem, garantindo, a preservação das grandes estruturas de histórias memoráveis de um grupo social. Esta memória social encarnada no corpo, na voz e no gesto não possui a concretude do registro escrito, vocacionado para a perenidade. Benjamin compara este desfiar de vozes de memória às sucessivas e finíssimas camadas de verniz que se sobrepõem para criar o efeito da laca. Esta seria a sua narrativa perfeita (que etimologicamente quer dizer feita completamente, acabada).

O levantamento da linguagem figurada a que procedemos, tendo como referências o ato de narrar e a narrativa, aponta para o campo semântico da arte e do artesanato. Narrar se identificaria com o ofício da fiandeira, do tecelão, do oleiro, com a habilidade de indivíduos anônimos no seu fazer de todo dia. Mas o ato de narrar também se aproximaria da destreza especialíssima de iluminadores medievais, de entalhadores e de ourives. Artífices das coisas do cotidiano ou dos objetos de excelência, estes homens (e mulheres!), assim como os narradores, são chamados a desenvolver uma destreza, exercitar-se em paciência, consagrar-se ao ofício com vagar e afínco.

Que objetivos a “verdadeira” narrativa busca alcançar? Uma dimensão utilitária, uma troca de conselhos, um exemplo a seguir, uma lição de moralidade como nos contos de fada, mas também um intercâmbio de experiências vividas, real ou vicariamente.

Em que condições se processa este narrar? No espaço caloroso de uma comunidade de próximos, indivíduos com ouvidos e olhos sintonizados no narrador. E imaginação que dispara à solta, uma vez acionada pela voz e pelos gestos de quem conta.

Sobre o que versam as narrativas? Histórias a meio caminho entre o mito e o conto, episódios de um passado memorável, aventuras épicas, relatos crus, sagas em que o extraordinário e o miraculoso podem irromper repentinamente, sem causar estranheza.

Quem é o narrador? Alguém que, anônimo, tem raízes no povo; que aprendeu a arte de contar com os que lhe antecederam; que investe neste exercício, além da voz, a mão, o olho e a alma.

DA NARRATIVA E DO NARRADOR EM WALTER BENJAMIN

À GUIA DE CONCLUSÃO

E foram tantos beijos loucos
Tantos gritos roucos como não se ouvia mais (sic)
Que o mundo compreendeu
E o dia amanheceu em paz
(Vinícius de Moraes e Chico Buarque, Valsinha)

Um dia, naquele tempo, era uma vez... Por que se contam histórias?

Para explicar o vir-a-ser das coisas no mundo, como nos mitos cosmogônicos; para ensinar uma moralidade, como nos contos de fadas; para glorificar um herói, como nas epopéias; para inaugurar uma nacionalidade, como nas histórias oficiais; para aceder ao mundo da imaginação e do devaneio, como na ficção; para partilhar experiências e emoções, como na narrativa oral.

Narrar é, acima de tudo, lutar contra o esquecimento das tradições que nos plasmaram, das identidades de que nos investimos, dos projetos de futuro que acalentamos. Contamos histórias porque nos sabemos finitos.

Ao contrário do que vaticinou Walter Benjamin, a atividade de narrar não está ameaçada de extinção. Felizmente para nós, seus pósteros, nem o romance nem o texto jornalístico fulminaram de morte a narrativa. Longe de estar agonizante, a arte de contar histórias se revitaliza com o advento de novos suportes. Que podem não ser “verdadeiros” do ponto de vista ortodoxo de Benjamin, mas que, bem ou mal, cumprem seu papel de instrumentos de memória.

Paradoxalmente, ao teorizar sobre a “verdadeira” narrativa e os grandes narradores, Benjamin apontou Edgard Allan Poe, Marcel Proust e Nikolai Leskov, criadores que se notabilizaram pela excelência do texto escrito. No mesmo impulso, ao preconizar a proeminência da narrativa oral sobre a escrita, foi preciso fazer uso de palavras, palavras e palavras... Que, por estarem escritas, não se perderam ao vento, mas chegaram até nós.

Se Sherazade contava histórias para que lhe fosse concedido mais um dia de vida, contamos histórias porque nos sabemos mortais. No entanto, não abrimos mão de alcançar uma precária e humana eternidade através da narração de acontecimentos que, banais ou notórios, serão recontados por outras vozes na continuidade de um interminável fio discursivo: um dia, naquele tempo, era uma vez...

ANGELA MARIA SOARES MENDES TADDEI

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. Ronda noturna: narrativa, crítica e verdade em Capistrano de Abreu. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, n.1, p.28-54, 1988.

ASTIER, Colette. Interferências e coincidências das narrações literária e mitológica. In BRUNEL, Pierre (org.). Dicionário dos mitos literários. Tradução de Carlos Sussekind et alii. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997, p.491-497.

BARTHES, Roland. Introduction à l'analyse structurale des récits. Communications: revista da École Pratique des Hautes Études/Centre d'Études des Communications de Masse, Paris, n.8. p.1-27, 1966.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In BENJAMIN, W. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989, p.197-221.

BRICOUT, Bernadette. Conto e mito. In BRUNEL, Pierre (org.). Dicionário dos mitos literários. Tradução de Carlos Sussekind et alii. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997, p.191-199.

DABEZIES, André. Mitos primitivos a mitos literários. In BRUNEL, Pierre (org.). Dicionário dos mitos literários. Tradução de Carlos Sussekind et alii. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997, p.730-736.

ELIADE, Mircea. Aspects du mythe. Paris: Gallimard, 1963.

KOTHE, Flávio B. Para ler Benjamin. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

LÉVY, Pierre. As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Memória coletiva e teoria social. São Paulo: Annablume, 2003.

SEVCENKO, Nicolau. Prefácio. In BRUNEL, Pierre (org.). Dicionário dos mitos literários. Tradução de Carlos Sussekind et alii. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997, p.XXI-XXV.

TODOROV, Tzvetan. As estruturas narrativas. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 1970.

TÖNNIES, Ferdinand. Community and society. East Lansing: The Michigan State University Press, 1957.

WHITE, Hayden. Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Edusp, 1994.

Artigos

O RETORNO DA IGREJA DE SANT'ANA: IMAGINÁRIO BARROCO, PIEDADE POPULAR E CULTURA MATERIAL NO BISPADO DE MARIANA

PATRÍCIA FERREIRA DOS SANTOS

RESUMO: O PRESENTE ARTIGO SE PROPÕE A ANALISAR O PAPEL CENTRAL DA COMUNIDADE DE MORADORES DO MORRO DE SANT'ANA, NA HISTÓRICA MARIANA, EM SUA LUTA PELO RETORNO DO TEMPLO BARROCO RETIRADO DO SEU LOCAL DE ORIGEM NA DÉCADA DE 1960. A TRADIÇÃO ORAL, DADA A CONHECER ATRAVÉS DOS DEPOIMENTOS DOS MORADORES, FOI CRUZADA COM DISCURSOS POLÍTICOS E MATÉRIAS JORNALÍSTICAS SOBRE O EVENTO, EVIDENCIANDO UMA VIRAGEM FAVORÁVEL EM DIREÇÃO A UMA REVALORIZAÇÃO DA CULTURA POPULAR E DOS BENS PATRIMONIAIS LOCAIS

PALAVRAS CHAVE: RELIGIOSIDADE POPULAR – MEMÓRIA – PRESERVAÇÃO.

ABSTRACT: THIS ARTICLE AIMS TO EXAMINE THE CENTRAL ROLE OF THE COMMONWEALTH OF RESIDENTS OF MORRO DE SANT'ANA'S HISTORIC MARIANA, IN THE FIGHT FOR RETURN OF A TEMPLE BAROQUE REMOVED FROM THEIR PLACE OF ORIGIN IN THE DECADE OF 1960. THE METHODOLOGY OF ORAL HISTORY WAS CROSS WITH REPORTS, POLITICAL SPEECHES AND JOURNALISTIC MATERIALS ABOUT THE EVENT, HIGHLIGHTING THE MOMENT OF TURNING TOWARDS OF REVALORIZATION POPULAR CULTURE IN OUR DAY.

KEYWORDS: POPULAR RELIGIOSITY – MEMORY – PRESERVATION.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A 'PATRIMONIALIZAÇÃO' DA
CULTURA POPULAR

A produção histórica do século XXI vem sinalizando claramente para um ponto de inflexão na adoção de novos paradigmas para a pesquisa histórica, bem como de novos objetos de investigação acadêmica (GINZBURG, 1989: 9). Nesse sentido, adquirem espaço crescente em pesquisas históricas de ponta, as análises da religião, religiosidade popular e suas dinâmicas e práticas nas diversas comunidades e etnias enraizadas nos espaços coloniais (VAINÉAS, 1986: 8).

Nessa linha, as práticas religiosas populares comumente são vistas como indícios privilegiados de uma voz popular que dificilmente “fala” nos testemunhos oficiais que predominantemente subsidiam os estudos históricos. Produzidos e circulantes entre representantes do poder, os textos oficiais descrevem os populares e suas práticas como elementos ameaçadores e subversivos, nocivos à boa ordem e ao sossego público. Seus costumes e sistemas de crenças eram criminalizados e combatidos. As centenas de textos que compõem as fontes oficiais, por conseguinte, dificilmente incluem os testemunhos dos milhares de fiéis anônimos que lotavam as igrejas setecentistas em Minas Gerais (RAMOS, 1995: 138).

Tomando em conta tais tendências de investigação no horizonte da pesquisa histórica, ressaltamos a necessidade de hierarquização social observada naquela sociedade mineradora tributária do barroco. Esse foi, notadamente, o caso do bispado de Mariana, primeira cidade episcopal de Minas Gerais, de que nos ocupamos. Administrada por letrados oriundos de Portugal. Na Época Moderna, o reino lusitano foi pródigo na utilização de justificativas teológicas para a ordenação social, e obedeceu à tendência de segregação dos representantes da cultura popular (GINZBURG, 1987: 22). Bandos de governadores e cartas pastorais dos bispos em Minas condicionavam ou mesmo reprimiam as práticas populares nos espaços públicos (SANTOS: 2007).

De igual forma, naqueles reinos europeus modernos, os diferentes segmentos sociais encontrariam uma classificação pautada em critérios de honra, pureza de mãos e limpeza de sangue, em vigor nas sociedades do Antigo Regime (ÁVILA: 1967). Tais critérios de classificação social, conforme se sabe, determinaram, por muito tempo, no Reino de Portugal, o acesso às régias mercês e ao privilégio (SOUZA, 1982). Desta forma, para a consolidação da dominação metropolitana nas partes do Brasil, tal organização social deveria ser implantada nos espaços dominados por Portugal, através

O RETORNO DA IGREJA DE SANT'ANA

de sua hierarquia secular e eclesiástica, sob a chancela do direito de padroado concedido pela Santa Sé (SANTOS: 2007, 18 ss).

Não obstante a tais antecedentes, a época atual logra assistir a uma revalorização da cultura popular, outrora condicionada pelo Estado e pela Igreja. Já não são raras notícias de tombamentos de bens históricos materiais, objetos de valor artístico e arquitetônico. Assim, o governo tem elaborado políticas e conferido estatuto de patrimônio, tombando bens imateriais: festas e devoções populares, receitas e modos artesanais de produção de alimentos típicos regionais, queijos, doces e várias iguarias; ainda, as comidas de grande valor simbólico como as “comidas dos santos” oferecidas pelos devotos aos seus orixás. Entre museólogos, nesse sentido, são recorrentes as discussões em torno à “patrimonialização” de bens culturais, refletindo sobre suas conseqüências e implicações. Os bens patrimoniais imateriais que, pelo seu valor simbólico, marca de um saber-fazer tradicional que venceu o tempo e atravessou épocas e gerações, têm sido vistos como indícios concretos do cotidiano e do trabalho das diversas populações e etnias pelos espaços que povoaram (GIL, 2004).

No antigo bispado de Mariana, hoje Arquidiocese, a Comunidade do Gogô exibe tangíveis marcas deste passado comum às populações de cativos deslocadas para as áreas de mineração na América Portuguesa. Região rica em minerais, e, no século XVIII, em opulentas jazidas auríferas, o famoso Morro de Sant'Ana, localizado no sítio do Gogô, possui rica e intrigante história, compondo uma saga de idas e vindas de bens patrimoniais, desmandos. Os moradores do Gogô, por seu turno, compõem notável exemplo de devoção e de educação patrimonial, traços originados dos valores tradicionais da Comunidade. São esses alguns dos elementos analisados neste estudo. Objetivamos demonstrar não apenas a viragem de revalorização da identidade e da cultura popular, outrora segregada, mas sobretudo a importância do protagonismo dos populares na preservação dos ícones de sua religiosidade: os bens públicos.

A COMUNIDADE DO GOGÔ: DADOS HISTÓRICOS

A antiga comunidade do Gogô, em Mariana, teve sua criação associada aos primeiros impulsos mineradores do século XVIII. Localizando-se a aproximadamente 8 km do centro histórico da arquiepiscopal cidade de Mariana, constituiu-se, senão no primeiro, num dos mais importantes núcleos mineradores da região nos Setecentos. Seu campo de mineração e sítio arqueológico foi recentemente tombado pelo Município, atualmente em plena disputa pelo ICMS Cultural; possui milhares de galerias subterâneas, perfuradas por mais de cinco mil “buracos de sarilho” (escavações

que permitiam aos mineradores a entrada de ar e a retirada de cascalho, em sua faina de mineração). Em 1712, o povoado do Gogô era tão grande e importante que uma autorização do Bispo do Rio de Janeiro permitiu a construção de uma Igreja sob a invocação da Senhora de Sant'Ana (VAS-CONCELLOS, 1938).

Em 1750, uma carta pastoral do primeiro bispo de Minas Gerais, Dom Frei Manoel da Cruz, distribuía indulgências àqueles fiéis que, devidamente confessados e comungados percorressem, durante quinze dias, as igrejas do bispado de Mariana assinaladas na sua pastoral. Os fiéis deveriam, naquele exercício espiritual, rezar pelos príncipes cristãos, pela Igreja Católica e pelo pontífice. A Igreja de Nossa Senhora de Sant'Ana, do Gogô, era uma das indicadas pelo bispo, juntamente à igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, a igreja de São Gonçalo e a própria Catedral de Nossa Senhora da Assunção. (PASTORAL: 1750)

A essa altura, a população escrava representava a grande maioria dos aplicados às paróquias fundadas pelos prelados fluminenses que detinham a jurisdição sobre a grande área. A partir de 1748, com a posse de Dom Frei Manoel da Cruz, o imenso território constituiria o Bispado de Mariana. Com a fundação da Igreja de Sant'Ana, a população escrava que lotava o campo de mineração contaria com uma forma suplementar de vigilância: aquela exercida pela hierarquia eclesiástica, que inspecionava os costumes das populações através de Visitas Pastorais periódicas. As Visitas eram um procedimento obrigatório regulamentado pelo Concílio de Trento, e reafirmado, para as dioceses da América Portuguesa, pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (TORRES-LONDOÑO, 2005: 407).

A Igreja exerceria forte influência sobre a conformação dos costumes e das práticas devocionais e religiosas estabelecidas no Morro de Sant'Ana, como ficou conhecido após a fundação da Igreja. Um dos numerosos indícios, nesse sentido, está na própria toponímia dos principais campos de mineração da época: Morro de Santo Antônio, na região do Mata-Cavalos, atual Bairro de Santo Antônio, em Mariana; e no próprio Gogô – com o batismo do Morro de Sant'Ana, à época da construção dessa Igreja, à mesma cidade.

Além de tais influências da religiosidade na toponímia, há hoje na Comunidade uma significativa tradição oral, rica em relatos dos tempos de grande exploração mineral. Ademais, são fartos os indícios materiais que dão conta do *modus vivendi* da antiga comunidade mineradora do Gogô. Colecionados por moradores, facilmente se encontram peças de barro e cerâmica e instrumentos de mineração, que recentemente vêm recebendo

O RETORNO DA IGREJA DE SANT'ANA

catalogação arqueológica. O senhor Salvador Alves de Freitas encontrou fragmentos de rochas minerais e cachimbos de barro decorado encontrados pelo sítio do Gogô nos últimos anos, quando realiza o serviço de periódica da área do antigo cemitério no entorno das ruínas da antiga igreja colonial.

Paralelamente aos indícios materiais do trabalho minerador e de práticas de devoção, moradores antigos no Gogô guardam hoje enorme expectativa em torno à devolução da sua vetusta igreja de Sant'Ana. Conta-se que em 1968 o templo foi desmontado, retirado de seu local de origem e doado para uma empresa de construção civil: a Mendes Júnior, em cuja sede as peças da antiga igreja barroca seriam reconstituídas. Conforme relatos, seu proprietário seria devoto e cultor de antigüidades. Tal ação tiraria da comunidade a igreja e suas peças, sinos, imagens e objetos de culto, bem como a vivência da tradição devocional das antigas comunidades cativas em seu entorno desde o século XVIII. Depoimentos dos moradores e matérias jornalísticas, cotejados aos vestígios materiais da antiga vida social e religiosa da Comunidade, demonstram não somente o surpreendente percurso destas peças sacras, mas também as desventuras de um bem cultural coletivo naquele tempo de pouca consciência da conservação do bem público.

O DESMONTE DO TEMPLO

Salvador Alves de Freitas, é encanador e possui 54 anos. É antigo morador da Comunidade do Gogô - onde reside há pelo menos 34 anos. Através de seu casamento, aprendeu com a família do sogro o ofício de minerar, e declara ter consciência de que, com o seu trabalho, dá continuidade a uma tradição quase tricentenária de exploração mineral nos morros do Gogô (ENTREVISTA com Salvador de Freitas: 2008)

Há pouco tempo, Salvador concluiu o Ensino Fundamental, e presta serviços no Serviço de Água e Esgoto (SAAE) da Prefeitura Municipal de Mariana. Já faz alguns anos, no entanto, que vem se notabilizando, entre os seus concidadãos de Mariana, e autoridades políticas e eclesiásticas. Isso porque ele detém a memória do temerário desmonte da Igreja de Nossa Senhora de Sant'Ana, de seu local original, no centro do campo de mineração da Comunidade. Eleito por duas vezes Presidente da Associação de Moradores do Gogô, Salvador vem demarcando posicionamentos decisivos junto à imprensa local, IPHAN, e a autoridades judiciais e políticas em uma nobre luta: a recuperação das peças da Igreja que há quase quarenta anos foi desmanchada e carregada para Belo Horizonte para ser novamente montada, na sede de uma empresa, com outra invocação - a de São Francisco das Chagas (O ESPETO, 2002.)

De acordo com Salvador, responsáveis pelo templo alegavam que uma infiltração de água andava, no final da década de 1960, prejudicando as instalações da Igreja de Nossa Senhora de Sant'Ana. Informado do fato, o então Arcebispo de Mariana, Dom Oscar de Oliveira, achou melhor desmontar o templo, uma vez contar a cidade com tantas outras igrejas. Muito tempo não transcorreria entre essa decisão e a doação da igreja à Empresa Mendes Júnior de Construção Civil. A ação teria sido bastante rápida. Entrevistados, muitos dos antigos moradores afirmam que quando deram por si, a Igreja não estava mais em seu local original (O ESPETO, 2004). Em entrevista ao aluno Jonathan de Oliveira, o Sr. José Paulino Aleixo Gregório ressalta a rapidez do desmonte: “sem graça e chateado eu fiquei quando eu olhei de cá de baixo não vi mais”. (ENTREVISTA ao Sr. José Paulino, 2008). No entanto, de acordo com o senhor Salvador, uma cláusula constante no termo de doação marcaria a memória do povo: “Para a igreja sair foi feito um documento dizendo que se a comunidade reclamasse a igreja tinha de voltar”. Indagado sobre o silêncio da comunidade, ele explica: “Quase ninguém sabia ler. Hoje ninguém deixaria isso acontecer” (ENTREVISTA ao Sr. Salvador de Freitas, 2008).

O trabalho do desmonte, entretanto, malgrado a insatisfação popular, deuse de forma a carregar vários caminhões com destino à sede da empresa Mendes Júnior, peças, pedras, bancos e sinos da Igreja de Sant'Ana, aí permanecendo até cerca de 1999. Já as suas alfaias, objetos litúrgicos e imagens foram abrigados no Museu de Arte Sacra da Arquidiocese de Mariana. Depoimentos afirmam que o dono da construtora permitia o acesso de fiéis à Igreja; este fato, porém, não encontrou continuidade após seu falecimento. Em meados de 2000, com a venda da sede da empresa, o acervo sacro teria sido doado à Universidade Federal de Minas Gerais, a qual, por seu caráter laico, o teria oferecido à Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Como a PUC-MG não efetivara a montagem do templo em seu campi, as peças permaneceriam acondicionadas e catalogadas em um galpão da Universidade Federal de Minas Gerais, tendo recebido inclusive um tratamento de descupinização (DIÁRIO DE OURO PRETO, 2008: 3).

Após anos inteiros empenhados em um trabalho investigativo acerca do paradeiro das peças, jornalistas e moradores, acompanhados do vereador Geraldo Salles de Souza, conhecido na cidade pelo cognome Bambu, localizaram as peças sacras na Sede do Centro Universitário Uni-BH, que adquirira a antiga sede da Empresa Mendes Júnior. Uma arquiteta ligada à instituição receberia a Comissão de Moradores, vereadores e jornalistas da localidade marianense; disponibilizara, ainda, as fotos que dispunha da antiga igreja para que os antigos moradores do Gogô procedessem aos de-

O RETORNO DA IGREJA DE SANT'ANA

vidos reconhecimentos. Nessa sede da Uni-BH, uma réplica da igreja havia sido montada sob outra invocação: a de São Judas Tadeu (O ESPETO, 2004).

A PERMANÊNCIA DA TRADIÇÃO: RELIGIOSIDADE POPULAR E AS REMINISCÊNCIAS DOS MORADORES

O senhor Salvador Alves de Freitas, retornando de Belo Horizonte com vários colegas interessados na empresa de reconhecimento das peças sacras, contou com o apoio de personalidades locais que compartilhavam de suas idéias quanto ao retorno da Igreja de Sant'Ana ao seu local de origem. Em seus esforços, práticas e discursos, uma idéia subjaz: a perenidade do caráter sagrado do lugar. Assim fica explícito nas atitudes dos moradores do Gogô: o alto do Morro do Gogô, onde esteve construída a Igreja de Sant'Ana desde 1712, e que guarda suas ruínas, até hoje é palco de celebrações religiosas campais, entre os alicerces quebrados e cruzeiros do seu antigo cemitério. Indagado sobre o fato, o padre cura José Julião, da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, então responsável pela direção espiritual dos fiéis da região, falara à equipe do Jornal Estado de Minas. Segundo ele, a população possuía o costume de, aos domingos, subir aquelas íngremes trilhas do morro. Em algumas dessas ocasiões, limpavam o terreno, encontravam e recolhiam objetos e fragmentos do antigo ofício minerador (ESTADO de Minas, 2004: 21). Em entrevista a nossa turma composta de vários professores e os alunos, o Senhor Salvador reafirma a importância daquela vivência religiosa e cultural: "Até hoje a comunidade faz festa, quadrilha e procissão com a imagem" (ENTREVISTA ao Sr. Salvador de Freitas, 2008).

Tais atitudes são justificadas pelos próprios moradores. Alguns dos antigos que nos contaram as suas memórias da vida religiosa na década de 1960, são unânimes em declarar-se devotos de Sant'Ana: os Senhores José Cesário, 61, anos, é pedreiro; e Otávio Moreira, de 78, garimpeiro. Indagando esses moradores acerca da lembrança que guardam da vida religiosa e festiva em torno da antiga Igreja, são unânimes em recordar o seu teto pintado de azul, com estrelas amarelas, e o grande concurso de pessoas às festas e dias de preceito à Igreja, que possuía o condão de reunir toda a comunidade. Relatam esses moradores haver aprendido a devoção com seus pais, havendo sentido bastante com a retirada da Igreja da Comunidade. Em seu terreno sagrado, foram batizados, casaram-se, enterraram seus mortos. A vida religiosa em torno à igreja incluía eventos como as coroações e festas votivas, missas e novenas, além das procissões, que até hoje não cessaram de ocorrer. Mas no passado, houve irmandades, festas e bandas de músicos que não cobravam cachê: "era uma igreja muito bonita e também não era pequena, era de um tamanho bom. Nas missas

sempre tinha muita gente e nas festas também sempre tinha muita gente. Sempre fazia coroação a Nossa Senhora de Sant'Ana" (ENTREVISTA ao Sr. José Paulino, 2008).

O senhor José Paulino possuiu participação fundamental no processo de reconhecimento das peças em Belo Horizonte. Enfático em ressaltar sua devoção à Sant'Ana, o morador descreve o vazio e o desalento que tomaram a Comunidade quando se viram sem o templo religioso o qual já se haviam habituado a congregar-se, nos seus diferentes eventos. De forma que José Paulino expressa seu desejo: "eu gostaria que a Virgem fizesse um milagre para as pessoas terem mais fé em Deus e na Nossa Senhora". No mesmo tom, exorta: "vamos pedir a Deus e a Nossa Senhora que ajude a levantar ela outra vez" (ENTREVISTA ao Sr. José Paulino, 2008).

Hoje em dia, cerca de 120 famílias vivem no antigo Morro de Sant'Ana, as quais, segundo o Sr. Salvador Alves, não somente estão bastante ligadas por laços de parentesco, mas de solidariedade. Cerca de 95% dessas pessoas seriam nascidas e criadas no local. Ainda é possível apontar descendentes de antigos mineradores que insistiam em buscar ouro no local – crença que ainda reafirmam – até a sua compra, pela companhia inglesa Mina da Passagem (ENTREVISTA ao Sr. Salvador de Freitas, 2008).

O RETORNO DO TEMPLO: ASPECTOS RELEVANTES SOBRE A REVALORIZAÇÃO DO PATRIMÔNIO

Em meio a todo um processo de recuperação das peças da antiga igreja, que se inaugura com a sua localização, no ano de 2004, em Belo Horizonte (O ESPETO, 2004), foram muitos e díspares os discursos que se entrecruzaram à guisa de explicação para o lamentável desmonte. A retirada da Igreja da Comunidade foi fato recorrentemente qualificado como "descaso" ao patrimônio público. (GAZETA, 2008).

Nessa linha, atualmente o poder público pode ser cobrado pelo Ministério Público quanto à segurança que oferece aos bens patrimoniais. Isso porque, atualmente, esta é uma das atribuições da Defensoria Pública. A Prefeitura Municipal de Mariana prontificou-se a fornecer apoio técnico e logístico para o devido encaminhamento do processo de recuperação das peças e sua posterior e segura transferência à Cidade de Mariana (GAZETA, 2008).

De forma que, em 3 de março de 2008, a cidade assistiu a um cortejo que lembrou as antigas Entradas Festivas dos Bispos. Para receber as peças sacras da igreja de Sant'Ana, que retornavam à cidade, os aplausos incluíram toques de sinos festivos, pirotecnia, discursos políticos com as pre-

O RETORNO DA IGREJA DE SANT'ANA

senças de representantes políticos e eclesiásticos, bem como uma bênção episcopal das peças, pelo atual Arcebispo Metropolitano e atual presidente da CNBB, Dom Geraldo Lyrio Rocha. Na ocasião, o Poder Público Municipal dava conta à sociedade marianense, à imprensa e à Comunidade do Gogô, da recepção de mais de 90 peças catalogadas, pertencentes à antiga Igreja de Sant'Ana: portas, janelas, candelabros, bancos, objetos em pedrasabão (GAZETA, 2008). Algumas peças, por outro lado, o próprio Sr. Salvador Alves de Freitas, antigo zelador do templo, guardara consigo – caso da antiga pia de água benta e da peça que encimava o monumento decorativo que ornava as laterais da Igreja de Sant'Ana, a qual denominava “pirulito que pesava toneladas”, afirma. Já sobre a madeira dos móveis, diz, “era boa, perfeita” e “resistiram bem a toda essa aventura” (ENTREVISTA ao Sr. Salvador de Freitas, 2008).

É emblemático que na ocasião da solenidade e bênção episcopal sobre as peças sacras que retornavam, Salvador Alves de Freitas, ex-Presidente da Associação de Moradores da Comunidade e um dos principais agentes do processo de recuperação, segurava a enorme chave original da porta da frente da Igreja, declarando-se orgulhoso e contente (GAZETA, 2008). Chave esta, original do templo de 1712, que o líder comunitário chegara a nos mostrar em sua casa, onde, por várias vezes nos recebera para conversas, filmagens e entrevistas, inclusive conduzindo-nos e a um grupo de alunos, às ruínas do templo antigo. Na ocasião, pedira atenção a todos e alertara: “esse terreno aqui é como queijo suíço, todo furado de buracos de sarilho” (ENTREVISTA ao Sr. Salvador de Freitas, 2008).

A atuação deste ator social e a sua genuína satisfação ante o retorno das peças sagradas – sobre cuja concretização muito se duvidou – denotam o caráter fundamental da presença da Comunidade e o seu papel preponderante no processo de recuperação ou preservação de um bem patrimonial. O interesse dos moradores da Comunidade do Gogô funcionou como um catalisador no processo de localização e recuperação das peças arquitetônicas da Igreja de Sant'ana. A luta dos moradores do antigo sítio demarcou, de um lado, uma cobrança legítima, junto às autoridades, do templo barroco deslocado e das ocasiões de contato que ele suscitava. Por outro lado, as várias conquistas advindas com a recuperação da igreja - o seu retorno, e a concepção de um projeto de montagem submetido ao IPHAN, as pesquisas e a catalogação das peças arqueológicas, bem como o próprio tombamento do sítio traz um mote de reflexão acerca dos bens patrimoniais das comunidades.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A PATRIMONIALIZAÇÃO DOS
BENS CULTURAIIS

O momento da chegada das peças arquitetônicas da igreja consagrada à Senhora de Sant'Ana à histórica Mariana nos afigura riquíssimo. É ocasião não apenas para um despertar de interesses institucionais e investigações acadêmicas. É um convite para que escolas, poderes públicos, instâncias administrativas e comunidades repensem o seu papel e a sua responsabilidade no tocante à necessidade de incremento, nos municípios, da educação patrimonial. Esta história dos moradores do Gogô constitui um mote privilegiado para que a própria comunidade de moradores se organize, refletindo sobre os valores, características, costumes e bens materiais e imateriais que fazem dela uma entidade única e específica, e, sobretudo, uma célula importante no tecido político local.

A recuperação das peças sacras da Igreja de Sant'Ana, fornece, ainda, aos estudiosos e humanistas a oportunidade de se debruçar sobre o vigor da memória popular e da história oral como elementos de investigação histórica. Nesse campo vasto e diverso da memória e da pesquisa das tradições populares, as religiões em suas manifestações culturais, ritos, práticas, crenças, constituem algumas das variáveis de um universo mental e social ao qual não mais poderemos alcançar nem tampouco compreender a não ser atentando para os seus indícios e permanências de traços no tempo e nos depoimentos dos detentores da memória dos eventos e crenças.

Tais indícios e permanências dos costumes, crenças e tradições orais de um povo são elementos caros aos historiadores sociais e das mentalidades, bem como dos educadores. Atentando para esse caso específico das nossas conversas com os moradores do Gogô, seus depoimentos comovidos evidenciaram ainda a mesma perplexidade, décadas após a retirada do Templo de Sant'Ana. Da mesma forma, a expectativa que lhes parecia indagar, acerca não apenas do paradeiro da vetusta Igreja, que deixara a nostalgia ao lugar do seu antigo espaço de festa, reunião e estabelecimento de sociabilidades, identidades e solidariedades.

FONTES

CARTA PASTORAL pela qual se patenteiam as graças e inteligências que Sua Santidade foi servido conceder a quem visitar quatro igrejas em quinze dias por tempo de seis meses. ca. 1750. AEAM. Prateleira W, código 41, f. 7v-9. Documento analisado na íntegra em: SANTOS, Patrícia Ferreira

O RETORNO DA IGREJA DE SANT'ANA

dos. De verbo ad verbum: a ética do perdão na evangelização da sociedade mineradora no século XVIII. Anais Eletrônicos do XXIV Encontro Nacional da ANPUH 2009: História e Ética. Fortaleza, 2009.

DIÁRIO de Ouro Preto. “Capela de Sant’Ana vai ser devolvida para a Comunidade marianense”. 2ª feira, 11/02/2008, p.3.

_____. “A trajetória da Capela de Sant’Ana”. 2ª feira, 11/02/2008, p.4.

ESTADO de Minas. Caderno: Geral. “Capela desaparecida”. 5ª Feira, 27/05/2004.

GAZETA Marianense. “Prefeitura traz de volta à Cidade parte de seu Patrimônio”. 22/03/2008, p. 4-5.

HOJE em dia. Patrimônio: ICMS Cultural abre “Guerras de Tombamentos”. 12/04/2008.

O ESPETO. Ano VIII, n. 87, 1ª Quinz. De novembro de 2007.

ENTREVISTA ao Sr. Salvador Alves de Freitas em 18/05/2008. Patrícia Ferreira dos Santos e Vera Lúcia Coutinho à Rua do Gogô, 81. Mariana, Minas Gerais.

ENTREVISTA ao Sr. José Paulino A. Gregório em 10/05/2008. Por Patrícia Ferreira dos Santos e Jonathan Felipe de Oliveira, Rua do Gogô, 107, Morro de Sant’Ana, Mariana, Minas Gerais.

ENTREVISTA ao Sr. Otávio Moreira e ao Sr. José Cesário. Por Patrícia Ferreira dos Santos e Jonathan Felipe de Oliveira, Rua do Gogô, 81. Morro de Sant’Ana, Mariana, Minas Gerais. 10/05/2008.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁVILA, Affonso. Resíduos seiscentistas em Minas, 2 v. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros da UFMG, 1967.

GIL, Gilberto. “Museus sempre vivos”. Jornal do Brasil, 22 de outubro de 2004.

GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história. Trad. F. Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Tradução de Maria Betânia Amoroso e José Paulo Paes, revisão técnica de H. Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

RAMOS, Donald. A “voz popular” e a cultura popular no Brasil do Século XVIII. In: SILVA, M. B. N. (Coord.) Cultura Portuguesa na Terra de Santa

Cruz. Lisboa: Estampa, 1995. (Histórias de Portugal, 14)

SANTOS, Patrícia Ferreira. Poder e Palavra: discursos, contendas e direito de Padroado em Mariana (1748-1764). São Paulo, 2007. FFLCH-USP, Dissertação de Mestrado em História Social.

_____. “Igreja, Estado e o Direito de Padroado nas Minas Setecentistas através das cartas pastorais”. Cadernos de História, Ano I, n. 2, set. 2006. Disponível em: <http://www.ichs.ufop.br/cadernosdehistoria/anteriores.php>

_____. O maravilhoso e o terrível nas visitas pastorais a Catas Altas e Curral del Rei: poder episcopal e direito de padroado (1748-1764). LPH - Revista de História (UFOP), v. 16, p. 160-174, 2006.

_____. O mundo celestial no cativeiro: mensagens pastorais à população escrava e aos senhores das minas à época de Dom Frei Manoel da Cruz (1748-1764). Revista Eletrônica Territórios e Fronteiras, v. 2, n.1, p. 2, jan-jun/2009.

SOUZA, L. de M. Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. “Sob a autoridade do pastor e a sujeição da escrita”. História: Questões e debates, nº 36. Curitiba: Editora da UFPR, 2002.

_____. TORRES-LONDOÑO, F. “Cuestiones Teológicas en el Brasil Colonial”. In: SARANYANA, Josep-Ignasi (Dir.); GRAU, C. A. (Coord.) Teología en América Latina: Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810), v. II/t.1. Vervuert: Iberoamericana, 2005, capítulo IV.

VAINFAS, Ronaldo. (Org.) História e Sexualidade no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1986. (Biblioteca de História, 17)

VASCONCELLOS, Salomão de. Marianna e seus templos. Belo Horizonte: Gráfica Queiroz Breyner, 1938. (Era Colonial – 1703-1797).

MEMÓRIAS E IDENTIDADES DOS AÇORIANOS: A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO NA VILA CARRÃO EM SÃO PAULO

ELIS REGINA BARBOSA ANGELO

RESUMO: A festa religiosa conhecida como Festa do Divino Espírito Santo será analisada como uma atratividade relevante para a comunidade da Vila Carrão, em São Paulo, advinda dos costumes açorianos mantidos ao longo dos tempos em meio às adversidades da contemporaneidade. Ao passo que busca a percepção do território no qual se desenham atividades culturais luso-brasileiras como um emaranhado de elementos e traços da cultura e da história dos açorianos, esta investigação também analisa a perspectiva do espaço enquanto elo entre o passado e o presente, favorecendo a visibilidade das identidades.

PALAVRAS-CHAVE: Açorianos, Identidades, Territórios.

ABSTRACT: The religious festivities known as the “The Holy Ghost Festivity” was analysed as a relevant attractivity to the community of Vila Carrão, in São Paulo City, that came up from the Azoreans costumes kept along the time between the contemporary adversities. At the same time in search of territory perception in which are untied the luso-brazilian cultural activities seen as a tangled of elements and traces of the culture and the history of Azoreans, it also analyses the space prospective as a link between past and present, favoring the visibility of identities.

KEYWORDS: Azoreans, Identity, Territories.

O LEGADO CULTURAL AÇORIANO: HISTÓRIA DE VIDA, DE MUDANÇA E DE IDENTIDADES

As festas e comemorações religiosas fazem parte do legado cultural português, em especial a festa do Divino Espírito Santo, que todos os anos é celebrada por comunidades que vivem em alguns estados brasileiros, sobretudo de ascendência açoriana. A origem desta festividade, que ocorre no mês de maio, remonta às tradições luso-brasileiras que procuravam arrecadar donativos e animar a população paulistana. Atualmente, a festa reduziu-se à comunidade açoriana da Zona Leste de São Paulo e de outras cidades do interior do Estado, que conseguiram manter um elo entre o passado e o presente por meio dessa manifestação cultural.

Sobre o passado, algumas impressões favorecem as reminiscências sobre a festa do Divino, na qual a distribuição de gêneros alimentícios fazia parte do ritual:

A festa profana constava comumente dos clássicos leilões de prendas, levantamento do indefectível “pau de sebo” e do “mastro”, do Divino com as tradicionais salvas de “roqueira”, queima de rojões e “fogueiras” que a sinonímia indígena converteu em “caiera” finalizando com o insubstituível “cateretê” entre a caipirada, e baile à européia para os convidados mais grados do festeio, terminando tudo em, opípara ceia para todos, na “casa do império”, e fastuosa distribuição de gêneros alimentícios aos pobres. (FREITAS, 1985, p.169-70)

Apesar da extinção de alguns elementos que constituíam a festa profana do Divino, a comunidade açoriana que vive atualmente na Vila Carrão, em São Paulo, e nos bairros adjacentes conseguiu manter a religiosidade lusitana, por meio das manifestações criadas e recriadas por seus descendentes no espaço demarcado pela cultura açoriana. Das mudanças verificadas na festividade têm-se um panorama que revela as intenções que culminaram no que atualmente se discute como manifestação da cultura:

Mas as festas do Espírito Santo em nossa terra perderam toda originalidade da primitiva comemoração profana, com o desaparecimento do peditório em folia, desassimilado pela enorme massa de imigração bruscamente fixada em São Paulo expoente incomparável de vitalidade e de progresso, mas também elemento poderosamente modificador de usos e de costumes; daí talvez ter-se originado, moderadamente, a série de proibições conjuntas do poder eclesiástico com o secular que, a partir do bispo D. Antonio de Mello, vem apressando o desaparecimento da tradicional prática. (FREITAS, 1985, p.177)

Os impedimentos ditados pelo Governo da Província, norteados pela Igreja e pelo Estado, definiam as proibições na festa do Divino Espírito Santo. Restrições eram deferidas pelo alvará de 25 de dezembro de 1608, cujo teor determinava que seus participantes não poderiam “esmolar sem licença, e nunca com imagens nas mãos pelo pouco respeito com que as tratam”, e esclarecia sobre “as circunstâncias que se devem primeiro averiguar e as restrições com que depois se hão de conceder tais licenças”. (FREITAS, 1985, p.177)

Em contrapartida, a carta régia de 14 de junho de 1728 concedia aos capitães-generais a licença para o peditório em folia. Assim, alguns membros da comunidade foram transformando o ritual festivo, que, no entanto, em alguns lugares foi perdendo força, modificando seus princípios, alterando algumas peculiaridades e singularidades, como forma de manter os costumes e hábitos que desagradavam a Igreja e o Estado. Contudo, a manifestação conseguiu ser mantida em alguns pontos do país, onde atualmente se percebe maior ou menor evidência da festividade.

Na Vila Carrão, a festa teve novamente visibilidade a partir de 1974, ano em que a comunidade açoriana organizou-se e reiniciou a formulação do ritual, adaptando-o às condições da localidade e para que fosse possível obter a aprovação da Igreja, que nesse momento já começava a aceitar esse tipo de festividade com traços do sagrado e do profano.

Mas, antes da menção à festa e ao ritual especificamente, há a necessidade de se compreender a formação do território açoriano nesse espaço da Vila Carrão. Com o crescimento de fábricas e indústrias na cidade de São Paulo, alguns açorianos se instalaram na Zona Leste paulistana, onde passaram a viver e manter algum tipo de elo com o passado. Em momentos de dificuldades nas ilhas açorianas, sugeriam aos seus parentes, amigos e conhecidos a emigração para o Brasil, propagando a ascensão das fábricas de São Paulo, onde poderiam trabalhar ao lado de compatriotas.

Os habitantes das Ilhas de São Miguel e Terceira foram os que mais emigraram para o Brasil, segundo estatísticas. Os afiliados da Casa dos Açores – entidade luso-brasileira sem fins lucrativos que tem como objetivos reunir os açorianos, seus descendentes e simpatizantes, bem como manter e propagar a cultura, o folclore e os costumes açorianos – são, quase em sua totalidade, açorianos vindos da Ilha de São Miguel. Os demais emigrantes dessas localidades se direcionaram para o Canadá e os Estados Unidos, na tentativa de escapar das dificuldades econômicas e político-administrativas que os Açores enfrentavam. A emigração era a grande saída para a crise, e São Paulo, no âmago do crescimento e desenvolvimento,

foi destino privilegiado, levando esperança de prosperidade aos açorianos.

Entre os fatores que motivaram a vinda dos açorianos para o Brasil, especialmente para a cidade de São Paulo, destacam-se o crescimento da cidade de São Paulo e a ampliação da mão-de-obra fabril. O Cotonifício de Guilherme Giorgi¹, por exemplo, tinha em sua folha de pagamento diversos imigrantes portugueses, que traziam cada vez mais seus parentes e amigos para o bairro – Vila Carrão – e suas adjacências, no intuito de melhorar suas condições de vida e lhes arranjar trabalho.

Nesse momento, a cidade de São Paulo era uma grande saída para a crise econômica em que viviam os açorianos, pois abarcava muitas oportunidades de trabalho e também de negócios aos que queriam investir. Algumas profissões ficaram muito conhecidas por conta das habilidades dos portugueses, que se tornaram famosos como açougueiros, padeiros, quitandeiros e comerciantes em geral.

Ao narrar sua vinda ao Brasil no ano de 1956, o senhor Manoel de Medeiros, fundador da Casa dos Açores de São Paulo, rememora as dificuldades da viagem, os problemas enfrentados pela família nos Açores e as motivações que os trouxeram ao país.

Mas foi uma época muito sofrida que eu vim de lá... Eu vim de lá em 1956, foi quando começou as guerrilhas lá na África, nas Colônias africanas e a gente já tinha um pessoal do lado da minha mãe já estava quase todo no Brasil. Aí nós viemos se juntar a eles aqui antes que viesse juntar esse negócio... Aí foi um dos grandes motivos que nos fizeram vir pra cá também foi por questão disto e melhorar um pouco a vida porque nós não tínhamos absolutamente nada... Só não passávamos fome. Pedimos todo dinheiro quando chegamos ao Brasil ficamos devendo todas as passagens pra chegar aqui nessa terra... E graças a Deus tudo foi pago. E foi aqui que eu progredi com lutas, trabalho, um monte de coisas...

¹-A Vila Carrão foi formada no entorno das indústrias da Zona Leste e a história do bairro não pode se desvincular da história da indústria, em especial a Guilherme Giorgi. Assim: "Foram as indústrias do Grupo Guilherme Giorgi que impulsionaram a ascensão do bairro de classe média e de operários. Em 1906 passou a funcionar a primeira delas, a S/A Lanifícios Minerva, que empregou grande parte dos moradores. Foi em meados da década de 30 que o Comendador Guilherme Giorgi adquiriu uma área de 570 mil metros quadrados onde foi construído um complexo industrial, o Cotonifício Guilherme Giorgi, de grande importância para o crescimento e desenvolvimento do bairro e adjacências, já que do vasto Sítio Tucuri, Bom Betiro ou Chácara Carrão surgiram os bairros: Vila Carrão, Vila Nova Manchester, Vila Santa Isabel e Jardim Têxtil." (REVISTA IN, 12/04/09).

MEMÓRIAS E IDENTIDADES DOS AÇORIANOS

Então essa foi mais ou menos a minha história até eu chegar aqui...²

Das motivações³ da vinda dos açorianos para o Brasil emerge um panorama da região dos Açores que indica a ausência de emprego e de condições de subsistência, solo infértil, falta de apoio do governo, busca por melhores condições financeiras e ascensão econômica. Como os açorianos viviam, em maior parte, na Zona Leste, alguns membros da comunidade tentavam constituir uma organização que os evidenciasse enquanto grupo, especialmente por meio de festas religiosas e dias santos.

Na tentativa de reunir o maior contingente possível de açorianos e seus descendentes, foi criada, em 22 de junho de 1980, a Casa dos Açores de São Paulo. Assim, a primeira festa do Divino (agora no espaço demarcado pelos açorianos e seus descendentes) foi realizada pela comunidade açoriana na Vila Carrão, em maio de 1974, procurando dar visibilidade à memória e às tradições açorianas.

Sobre a criação da Casa dos Açores de São Paulo, vale conferir algumas colocações do senhor Manoel:

Aí foi o seguinte. Eu tinha um amigo meu inclusive continental e ele sempre me incentivava que já existia uma infinidade de Casas, é Casa Beira Alta, Casa da Madeira, da Ilha da Madeira, Casa do Porto, Casa... Então existiam infinitas casas e ele participava e me levava em alguns desses inventos das casas e ele toda hora sabia que eu era açoriano, toda hora ele falava assim: “monta a casa dos Açores, monta a Casa dos Açores”, entendeu? E depois isso foi mexendo comigo, principalmente porque tinha ido e tinha voltado em 71 a Portugal e eu depois desses anos todos eu fui justamente aos Açores. E eu tive um sentimento muito grande daquilo lá... Senti uma saudade tremenda porque já fui adulto. Saí de lá criança e voltei adulto e aí eu revi tudo aquilo que eu brincava que eu... Nos Açores quando era bem, bem um regime forte, então tinha bastante tradição lá. E com esse

2-Depoimento do Sr. Manoel de Medeiros, fundador da Casa dos Açores de São Paulo, em entrevista concedida a Elis Regina Barbosa Angelo, na Vila Carrão, São Paulo, em 6 de março de 2008.

3-Segundo apontamentos do processo de imigração portuguesa, a caracterização teve motivações distintas nos períodos que abarcam as décadas posteriores a 1950. “... os imigrantes portugueses vindos nas décadas de 1950 e 1960 têm características distintas daqueles que vieram na época da grande imigração. Camponeses, pessoas com alguma qualificação profissional que, às vezes, chegavam com algum capital e abriam seus próprios negócios, ou jovens que não queriam servir o exército nas colônias portuguesas da África, nas guerras de independência. Um expediente muito utilizado pelos imigrantes para conseguir o visto de entrada no Brasil foram as ‘cartas de chamada’, isto é, um contrato de trabalho, ou então vinham como turistas e aqui se instalavam.” (FREITAS, 2006, p.76)

incentivo do rapaz me falar a toda hora, toda hora aquilo ali acabei fundando a Casa dos Açores. Quando viajamos para Portugal nós já tínhamos inclusive fundado a Irmandade do Espírito Santo porque nós trouxemos... eu viajei com um amigo meu e nós trouxemos de lá uma coroa, uma bandeira e esse rapaz, esse senhor que já faleceu, ele falou: "Olha eu vou começar a fazer a Coroação" e tal... Tudo bem e aí nós juntamos e eu dei uma mão a ele, mas ele foi realmente uma pessoa que teve a iniciativa do Espírito Santo. E ela foi crescendo de tal forma que a gente não... Isso foi no ano de 75 que nós fomos lá que eu fui com ele lá. Aí nós todo ano fazíamos a festa do Espírito Santo na casa na frente da casa de quem tinha a última domingo, entendeu? Você não vai saber ou entender o que é uma última domingo, mas todo açoriano sabe que existe após a quaresma. A quaresma é após o domingo de Páscoa e vai sendo mudado de residência para residência uma vez por semana a Coroa, a Bandeira e é rezado o terço diariamente e tal, e isso é uma tradição de lá. E nós fazemos essa tradição aqui a mesma coisa, e nós ajudamos eles realmente a efetivar o negócio e fomos embora. Aí quando chegou em 1980 e nós além do mesmo tá toda hora falando pra eu montar a Casa dos Açores e nós não tínhamos mais espaço em ruas, porque começou a crescer a festa e nós não tínhamos mais como fazer essa festa, nós víamos que isso ia acabar... Então foi quando dei... eu falei o seguinte: "vamos montar a festa". Fiz uma reunião na minha casa, devia haver aproximadamente, não me recordo agora, que nós fundamos a Casa dos Açores em 22 de junho de 1980. Isso foi fundada como fator principal de se manter as festas religiosas do Divino Espírito Santo.⁴

Na fase de expansão da Zona Leste paulistana, alguns açorianos vieram se estabelecer na região, em especial por conta da oferta de empregos na indústria têxtil, que culminou na formação e reorganização do espaço enquanto território de reminiscências açorianas.

Conforme relatos de açorianos que comemoram a Festa do Divino na Vila Carrão há mais de trinta anos, esta celebração religiosa inicia-se no domingo de Páscoa, cinqüenta dias antes do domingo de Pentecostes. É considerada uma festa tradicional Luso-Açoriana, e nela se desenham atividades como a reza dos terços, que acontece diariamente durante as setesemanas de festividades, sendo alternadas as rezas de forma cantada por homens e mulheres da comunidade.

⁴-Depoimento do Sr. Manoel de Medeiros, fundador da Casa dos Açores de São Paulo, em entrevista concedida a Elis Regina Barbosa Angelo, na Vila Carrão, São Paulo, em 6 de março de 2008.

Os símbolos do Divino, que incluem Coroa e Bandeira, são levados para diferentes casas sorteadas a cada ano, sempre no último domingo de festa. Essas casas são conhecidas como “as domingas do Divino”. Nesta data são estipuladas as casas nas quais ocorrerão as rezas e os demais rituais da festa. Também ocorrem nesta ocasião as Folias do Divino, que são cantorias feitas de improviso por repentistas que vão recolhendo e agradecendo a comunidade pelas doações arrecadadas durante a festa. São levadas a essas folias, além de vinho, lingüiças, alheiras, massas sovadas, malassadas e morcelas, comidas típicas da gastronomia açoriana, doadas pelos colaboradores da Casa dos Açores e também vendidas durante as festividades.

No dia de Pentecostes, às 9h30min, inicia-se a procissão, saindo da Casa dos Açores em direção à Igreja Santa Marina Virgem, na Vila Carrão, onde é realizada a missa em louvor ao Divino Espírito Santo. Durante esse ritual religioso, sete crianças são coroadas e dão a benção aos presentes em nome do Divino Espírito Santo. Durante todo o dia continuam as festividades em homenagem ao Divino, com apresentação de grupos folclóricos que cantam e alegram os visitantes com as antigas cantigas portuguesas.

A cada ano a festa é organizada por um casal diferente, que é escolhido e anunciado na festa anterior. Esses organizadores são também conhecidos como os mordomos da festa. As comemorações acontecem ao longo das semanas que antecedem o domingo de Páscoa. As mulheres acabam sendo as responsáveis por todas as diretrizes da festa, englobando a gastronomia açoriana, a organização da procissão, a decoração da Igreja e da Casa dos Açores, a preparação dos pratos a serem vendidos e doados durante as festividades, a confecção dos terços a serem rezados nas casas, entre muitas outras atividades.

As mulheres mais velhas trabalham em todas as atividades da festa, e percebe-se que algumas filhas, netas e bisnetas também se empenham para que a festividade seja um sucesso. No entanto, a maioria dos filhos e filhas acaba deixando a tradição para “um dia” quando percebe a possibilidade de acabar a festividade, preterindo seu papel “individual” e “coletivo” para que ela continue a cada ano.

A festa eu posso dizer da parte masculina porque essa parte religiosa e tudo é a mulherada que toma conta, entendeu? Então elas fazem reunião, já tem quem vai levar a bandeira fulana, quem vai não sei que... quem vai do lado, não sei que. Elas sabem falar isso. Eu realmente não sei. Eu sei que eles vão agora na minha fazenda, vão matar os bois lá agora pra doar carne, os porcos... E a gente acompanha o Sr. Agostinho, vamos na polícia pra requerer a polícia,

eu vou falar com o Prefeito aqui da região quer dizer, a festa em si mesmo não tenho muitos detalhes. A mulherada realmente tem muito mais detalhes em questão da festa. Olha tenho certeza que ela vai ser fabulosa.⁵

Aos homens cabe a organização administrativa da festa, ou seja, cumpre a eles ordenar os donativos, as doações de bois e porcos, contatar e obter autorização para a realização dos festejos junto à subprefeitura, organizar a rua e o trânsito nos dias de festa, entre outros detalhes. Também é função dos homens levar as imagens durante a procissão, bem como as bandeiras, os mastros e as insígnias do ritual.

Dos símbolos do Divino Espírito Santo os principais encontrados na Bíblia são: o vento (ar), a fonte (água), a pomba, o fogo e o azeite. Esses símbolos estão presentes em todas as festas, pois indicam os caminhos percorridos pelo Espírito Santo e explicitados em passagens bíblicas. Além desses símbolos, também existem as insígnias, visualizadas durante todo o período da festa e todos os seus rituais. Entre elas estão a coroa, que simboliza a magnitude e a grandeza; o cetro, que simboliza a autoridade por meio da soberania; as varas, que possuem o significado de condução do “rebanho”(nas procissões e desfiles são doze, representando os doze apóstolos); e as bandeiras do Espírito Santo, que expressam os dons do espírito.

Este elo entre passado e presente faz com que a festa seja percebida enquanto uma representação da cultura açoriana, que se constitui na vida política, social e cultural dessa comunidade. As alterações observadas ao longo dos processos da imigração luso-açoriana e dos entrelaçamentos estabelecidos pela inserção de outros imigrantes demonstram o papel que as identidades definem e redefinem ao longo das gerações.

Se um sentido de identidade se perdeu, precisamos de outro. Isso faz com que tornemos-nos cientes de que identidades não são nunca completas, finalizadas. Ao contrário, estão em permanente processo de constituição. São narrativas, discursos contados a partir do ponto de vista do outro. (ESCOSTEGUY, 1999, p.196)

Nessa perspectiva, as identidades construídas e reconstruídas também mantêm um elo com o passado das representações culturais e religiosas por meio da festa, pois permaneceram em especial por conta das experiências dos sujeitos nas suas práticas.

⁵-Depoimento do Sr. Manoel de Medeiros, fundador da Casa dos Açores de São Paulo, em entrevista concedida a Elis Regina Barbosa Angelo, na Vila Carrão, São Paulo, em 6 de março de 2008.

MEMÓRIAS E IDENTIDADES DOS AÇORIANOS

As identidades culturais vêm de algum lugar, têm histórias, mas, como tudo que é histórico, elas sofrem uma transformação constante. Longe de estarem eternamente fixas num passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo “jogo” da história, da cultura e do poder. (HALL, 2000, p.225)

Nessas identidades, entre as quais se faz relevante a perspectiva do território demarcado pela comunidade lusa, estão englobados também os açorianos e seus descendentes que vivem nos bairros XV de Novembro e Vila Progresso (extremo Leste) da cidade de São Paulo, que participam ativamente da promoção da festa enquanto associados da Casa dos Açores, e também dos eventos promovidos por essa entidade ao longo do ano com a finalidade de arrecadar fundos.

A Casa dos Açores oferece alguns eventos gastronômicos e religiosos, entre os quais a Bacalhoada, Massa Sovada, Têrços do Divino Espírito Santo, Festa do Divino, Quermesse da festa, Cordeiro Assado, Coquetel dos colaboradores, Aniversário dos Açores, Cozido Açoriano, Bevelando São Paulo (evento realizado no parque da Água Branca), Semana Cultural Açoriana, apresentação de Grupos Folclóricos, Massa Sovada de Natal, entre outros.

Pensar na Casa dos Açores como espaço de sociabilidade onde ocorrem, por meio de festas religiosas e gastronômicas, as manifestações da cultura é também fazer referência às festas coloniais, que se davam em espaços considerados locais de trocas positivas e também de luta pela continuidade da memória dos Açores. Pensar no território como local de trocas sociais e culturais implica entender que o espaço no qual se inscrevem as trocas sociais para a construção de territórios está intimamente ligado aos tempos.

No que se refere ao espaço, o que se percebe é que, independentemente do tempo, suas formas e dimensões seguem uma estruturação associada ao que os homens construíram e à maneira como se deu esse processo temporalmente. Já o tempo parece ser algo complexo, de difícil apreensão e compreensão.

A idéia de tempo representada permeia o passado, o presente e o futuro, e, de certa forma, não se relaciona com o ser humano de maneira simplista. Assim:

O passado não tem entrada, o futuro não tem saída, situado na posição intermediária, é tão breve e inapreensível, que não possui extensão própria e parece reduzir-se à conjunção do passado com o futuro. É tão instável que nunca fica no mesmo lugar; e tudo aquilo

que é por ele atravessado é retirado do futuro para ser entregue ao passado. (ELIAS, 1998, p.64)

Quando se pensa no passado para rememorar fatos do presente, se abre um recorte no tempo e inicia-se um lembrar que a cada instante já não é mais presente, é futuro. O tempo passa a ser relevante quando se apropria do espaço e do território enquanto formações temporais de memórias e histórias.

O tempo ou os tempos devem ser apreendidos enquanto criações. Essa idéia pode ser mais bem explicitada partindo-se da questão da construção dos territórios por meio das temporalidades, em que:

Cada lugar, embora ligado a uma totalidade que se auto constrói ao longo da história, tem sua especificidade relacionada ao entrecruzamento dos tempos diferenciados. Nosso ponto de partida é o tempo presente, impresso na forma da metrópole como morfologia que revela o entrecruzamento de tempos impressos nas formas, presentes nos hábitos, portanto um tempo que se refere a um espaço e, com isso, diz respeito a uma história humana urbana como realização da vida no espaço e através dele. (CARLOS, 2001, p.46)

O espaço e o tempo são construções que, ligadas às memórias, se desenharam sob o aspecto de realização da vida e inscrevem nos hábitos, nas formas, nas cores e nos estilos uma formatação de especificidades identitárias, capaz de produzir em específicas temporalidades características distintas. A cidade e o bairro modificam-se e guardam memórias e histórias, e essas características tornam o lugar “único”, distinto dos demais e repleto de lembranças.

Sempre morei na Vila Carrão, faz 50 e... Quer dizer agora em junho vai fazer 52 anos que eu tô aqui. A única estrada, única avenida asfaltada e era só um trechinho que vinha até aqui perto do cemitério, vinha lá do largo do Carrão e era a avenida do Conselheiro Carrão. O resto era tudo terra... Era intransitável. Então vivia um lugarejo só de chácaras. Era só chácaras, chácara de um lado, chácara de outro. Vivíamos em função de uma fábrica chamada Guilherme Gorge, entendeu? Então todo açoriano que vinha de lá, ele vinha pra trabalhar no Guilherme Gorge. Na fábrica Guilherme Gorge, entendeu? Então o crescimento que eu percebi aqui é monstruoso, foi monstruoso o crescimento horizontal hoje o próprio Tatuapé, ali Anália Franco tudo aquilo ali era só chácaras, era só mato... De uma hora pra outra está se fazendo uma malha vertical. É um absurdo o pessoal que mora. Hoje o luxo que nós temos no Tatuapé. Isso tende a crescer...

MEMÓRIAS E IDENTIDADES DOS AÇORIANOS

Ali nós tínhamos campo de futebol, tínhamos um mundo de coisa ali dentro, tirávamos leite de vaca, vivendo na rua, isso tudo ali no Tatuapé. E hoje, hoje é uma barbaridade o progresso que essa região da zona leste, principalmente as outras regiões eu tive muito pouco acesso porque fiquei desse lado e depois acabei montando a empresa aqui desse lado mesmo e por aqui a gente não anda muito por São Paulo...⁶

Pensar como foram construídos os espaços e sendo desenhados os hábitos, as formas e os estilos nos variados espaços dessa comunidade requer olhar para os aspectos físicos, temporais, culturais e econômicos dos diversos sujeitos que os formaram, dando a estes suas especificidades e identidades. Tentar verificar como esses espaços foram sendo diferenciados ao longo do tempo significa entender as identidades neles inscritas.

Segundo os supracitados apontamentos do Sr. Manoel, percebe-se que a cidade e o bairro cresceram com ele. Durante esses cinquenta e dois anos, a ampliação do bairro, as condições espaciais e a união da comunidade açoriana deram a visibilidade que atualmente se percebe nos pequenos gestos cotidianos, nos dias de festas, nas procissões, na organização das casas, na união dos membros frente aos problemas. Dessa maneira:

[...] as representações e identidades sociais influenciam a elaboração das imagens espaciais dos indivíduos. Se considerarmos as sócio-espacialidades das representações veremos que os lugares mudam de atrativo em função daqueles que os ocupam, ou seja, a orientação afetiva dos habitantes de uma cidade ou bairro aparece nas práticas urbanas e está em correspondência com os lugares escolhidos para se estar [...] (KUHNE, 2002, p.63)

O pertencimento ao espaço se refere aos traços nele desenhados, de forma a estabelecer uma ligação simbólica e emocional num contexto social. Sobre o pertencer ao local, pode-se dizer que: “A identificação da pessoa com tais aspectos de seu mundo físico começa a aparecer a partir da totalidade de experiências do meio ambiente físico que ela teve durante os seus primeiros anos de formação [...]” (KUHNE, 2002, p.63). Assim, percebe-se que o pertencer remete-se à construção social do sujeito.

As lembranças do lugar caracterizam uma identificação pessoal e física e são parte das experiências sociais que demarcam uma localidade. Além

⁶ Depoimento do Sr. Manoel de Medeiros, fundador da Casa dos Açores de São Paulo, em entrevista concedida a Elis Regina Barbosa Angelo, na Vila Carrão, São Paulo, em 6 de março de 2008.

do posicionamento sobre a identificação do espaço enquanto uma formação cultural construída, cabe ressaltar os elementos material e imaterial, que constituem um legado capaz de manter viva a construção social e cultural de uma comunidade por longos períodos de tempo.

Pode-se dizer que nesses espaços estudados ocorreram mudanças, permanências, incorporações, adaptações e transformações que, de alguma forma, preservaram alguns dos seus traços mais resistentes ao tempo, ao espaço e também às transformações advindas de cada época. Esses traços, tanto nos objetos materiais como no imaginário e nos elementos imateriais, foram, de algum modo, preservados com algumas mudanças. E a mudança, dentro da própria perspectiva de permanência, pode ser considerada como:

Qualquer alteração na cultura, sejam traços, complexos, padrões ou toda uma cultura, o que é mais raro. Pode ocorrer com maior ou menor facilidade, dependendo do grau de resistência ou aceitação. O aumento ou diminuição das populações, as migrações, os contatos com povos e culturas diferentes, as inovações tecnológicas, as catástrofes, as depressões econômicas, as descobertas fortuitas, a mudança violenta de governo etc. Podem exercer especial influência, levando a alterações significativas na cultura de uma sociedade. (MARCONI, 2001, p.61)

As culturas material e imaterial se adaptam às configurações temporais e espaciais, não sendo, portanto, algo estático, mas algo em constante adaptação e remodelação. Nesse sentido, pensando sob a perspectiva das diferenças, pode-se entender que:

A enunciação da diferença cultural problematiza a divisão binária de passado e presente, tradição e modernidade, no nível da representação cultural e de sua interpelação legítima. Trata-se do problema de como ao significar o presente, algo vem a ser repetido, deslocado e traduzido em nome da tradição, sob a aparência de um passado que não é necessariamente um signo fiel da memória histórica, mas uma estratégia de representação da autoridade em termos de artifício do arcaico. (BHABHA, 1998, p.64-5)

Em meio às mudanças percebidas com o crescimento da cidade e de seu entorno, os descendentes de açorianos passaram a reconhecer seus traços como diferenciais necessários para a sobrevivência do passado e, em alguns casos, para a própria sobrevivência. Assim, as identidades foram sendo diferenciadas pelos seus atos, traços e tradições, o que fez com que os grupos étnicos fossem percebendo, paulatinamente, suas diferenças,

passando a valorizá-las a partir do momento em que os outros passaram a ressaltar seus respectivos diferenciais.

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significados e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar ao menos temporariamente. (HALL, 2000, p.13)

A festa, o espaço, os atores sociais envolvidos e a representação cultural pertencente a esse grupo faz com que o elo entre o passado e o presente se mantenha de alguma forma. Ora modificado, ora transformado, mas com reminiscências capazes de garantir a continuidade dos traços da cultura açoriana, presente nos diversos momentos da vida cotidiana dos habitantes da Vila Carrão, por meio das atividades da Casa dos Açores, que, criada com o objetivo de juntar o grupo luso-açoriano e os brasileiros luso-descendentes, conseguiu expressar de maneira lúdica o sentido de pertencimento ao local e também de pertencimento aos antigos moldes portugueses.

O FIM E O INÍCIO DA QUESTÃO

Pensar a cultura açoriana como uma arena de aspectos conflitivos é imergir nos significados do cotidiano desse grupo social, verificando a realidade vivida por cada sujeito, ou pelo menos tentar apreendê-la e compreendê-la, sem esquecer da expressão vinculada às suas memórias, expressa na linguagem, nas festas, na religiosidade e na maneira de viver desta comunidade.

Apreender uma cultura em movimento parece ser uma tarefa bastante difícil, pois tentar visualizá-la e, de alguma forma, recuperá-la implica enfrentar questões de invisibilidade, conforme descreve Flores (1997, p.13): “Como recuperar algo que não é estático, que não tem contornos definidos, que não é jamais pronto e acabado? A cultura sem a sua essência apriorística é um processo dinâmico, incessante de construção e reconstrução de invenção e reinvenção.” Nessa abordagem, a própria continuidade dos processos tradicionais pode ter passado por diversas reconstruções, imersas em um movimento dinâmico e repleto de invenções e reinvenções, para chegar ao que se apresenta na atualidade.

Especialmente a geração que nasceu na década de 80 parece estar inserida em uma nova estrutura, que não possui os mesmos padrões de educação familiar, religiosa e escolar. Existe, nesse sentido, uma grande preocupação em apreender o tempo e o espaço, diante destas diferenças

pontuadas, conforme evidencia a colocação que se segue e que parece fundamental para se entender o significado que essa tradição tomou: “O tempo não flui uniformemente, o homem tornou o tempo humano em cada sociedade. Cada classe o vive diferentemente, assim como cada pessoa.” (BOSI, 2003, p.53)

A observação das tradições dentro deste espaço permeia a tentativa de se compreender o movimento destas gerações e como as tradições se encontram nesse momento. Qual seria o intuito do passado e do presente em mantê-las vivas? Verificar as experiências no presente e no passado requer necessariamente a reflexão sobre o movimento de tempo, espaço e outras vertentes que porventura permeiem uma pesquisa mais complexa.

Para finalizar, cabe explicitar uma colocação que demonstra a continuidade da festa: “O nosso objeto é a transformação, a mudança, o movimento, o interesse em saber como e por que as coisas acontecem, principalmente para descobrir o significado e a direção da mudança.” (FENELON, 1992, p.10) Essa reflexão abriu portas para a continuidade do processo de investigação da comunidade e, ademais, formulou a intenção de entender a continuidade de alguns traços da cultura açoriana, como é o caso da festa do Divino Espírito Santo, que, conforme apontado, permanece sendo uma tradição que, apesar dos rumos, conseguiu manter algumas de suas singularidades. O espaço delimitado define um grupo que mostra suas reminiscências e seus elos com o passado objetivando garantir que suas memórias sejam perpetuadas ao longo do tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BOSI, Ecléa. *O Tempo Vivo da Memória: Ensaio de Psicologia Social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. *Espaço-Tempo na Metrópole: A Fragmentação da vida cotidiana*. São Paulo: Contexto, 2001.

58

ELIAS, Norbert. *Sobre o Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina Damboriarena. *Cartografias dos Estudos Culturais: Stuart Hall, Jesús Martín-Barbero e Nestór Garcia Canclini*. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação), USP, São Paulo, 1999.

FENELON, Déa Ribeiro. “O Historiador e a Cultura Popular: História de Classe ou História do Povo?” *História & Perspectivas*. n.6. Uberlândia, jan./jun.1992.

FLORES, Maria Bernadete. *Povoadores da Fronteira: os casais açorianos rumo ao Sul do Brasil*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2000.

MEMÓRIAS E IDENTIDADES DOS AÇORIANOS

FREITAS, Afonso Antonio de. Tradições e Reminiscências Paulistanas (1868-1930). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1985.

FREITAS, Sônia Maria de. Presença Portuguesa em São Paulo. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

KUHNEM, Ariane. Lagoa da Conceição: Meio ambiente e modos de vida em transformação. Florianópolis: Cidade Futura, 2002.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. Antropologia: uma Introdução. 5ªed. São Paulo: Atlas, 2001.

PRIORE, Mary Del. Festas e Utopias no Brasil Colonial. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DOCUMENTOS ELETRÔNICOS

AMARAL, Rita. Festa à Brasileira: sentidos do festejar no país que “não é sério”. Disponível em: <<http://www.aguaforte.com>>. Acesso em: 13/01/07.

CASA DOS AÇORES DE SÃO PAULO. XXXI Festa do Divino Espírito Santo. Disponível em: <<http://casadosacores.com>>. Acesso em: 13/01/07.

NOTÍCIAS DE ITAQUERA. Açorianos preservam tradições na região. Disponível em: <<http://www.noticiasdeitaquera.com.br>>. Acesso em: 13/01/07.

REVISTA IN. Vila Carrão. Disponível em: <<http://www.revistain.com.br>>. Acesso em: 04/01/07.

REVISTA IN. Era uma vez um bairro com muitas chácaras. Disponível em: <<http://www.revistainonline.com.br/exibehistoriabairro.asp?texto=36&bairro=8>>. Acesso em: 12/04/09.

ENTREVISTA

Manoel de Medeiros, fundador da Casa dos Açores de São Paulo, São Paulo, Vila Carrão, 6 de março de 2008.

NARRATIVAS E MEMÓRIAS NO SUL BAIANO: CACAU, CRISTAL, CAMAMIZINHO

CRISTIANE BATISTA DA SILVA SANTOS

RESUMO: Este artigo é parte da dissertação concluída ligada ao Programa de Pós-graduação em Cultura, Memória e Desenvolvimento Regional da UNEB, que discute identidade e religiosidade afro-brasileira na comunidade do Camamuzinho, distrito de Ibirapitanga no sul da Bahia. E o recorte temático aqui faz duas reflexões em torno de beiradeiros, bandeiradores e os frutos de ouro; e as notícias, políticas e experiências no sul da Bahia. Recorrendo à História Oral e à memória, entre 1960 e 1990, reflete a experiência de comunidade e identidade na dinâmica da região cacauceira.

PALAVRAS-CHAVE: COMUNIDADE, IDENTIDADE, ORALIDADE, MEMÓRIA, REGIÃO CACAUEIRA.

ABSTRACT: This article is part of a dissertation concluded within the post-graduation program on Cultura, Memória e Desenvolvimento Regional of the Universidade Estadual da Bahia (UNEB) and discusses Afro-Brazilian identity and religion in the community of Camumuzinho, district of Ibirapitanga, in Southern Bahia. The objective of this article is to produce a thematic approach on “beiradeiros”, “bandeiradores” and the golden fruits, besides highlighting the news, policies and experiences in the South of the state of Bahia. Referring back to Oral History and to memory, between 1960 and 1990, the experience of community and identity on the dynamics of the cocoa production area will be discussed.

KEYWORDS: ASSOCIATION, QUEBRADEIRAS COCONUT, STRUGGLE.

Enquanto a literatura amadiana bem soube projetar a região cacauera da Bahia, as roças de cacau abrigavam culturas, sujeitos, práticas e crenças tão plurais e ricas quanto a cultura, mas não tão projetadas assim na historiografia regional.

Um distrito ou uma pequena cidade incrustada na região sulbaiana, não se desvincula das especificidades que remontam à dinâmica do cacau em finais do século XIX e início do século XX. Estudar uma comunidade oriunda desse processo é considerar não só motivos de sua formação, mas abarcar o contexto histórico e a força de trabalho materializados em sujeitos e suas condições sócio-históricas. Quem são esses sujeitos? Quais eram suas práticas culturais sejam elas desveladas ou não nessas terras?

Intitulado 'Cacau, Cooperação e Conflito como base da vida em comum', discuto a idéia de comunidade sem perder seu veio dinâmico, berço da identidade grupal. Pensando na dimensão histórica, contextualizo o nascimento de uma comunidade numa esfera maior, a da região cacauera. E é importante atentar para a migração que veio em busca do eldorado do cacau e trouxe para esse espaço as heranças africanas e o modo de viver comunitário, cujas reminiscências na atualidade, me levaram a esse passado. Assim memória e oralidade serviram como suporte da história local. Olhando para praça central do Camamuzinho, a imagem abaixo é reveladora. Imagens também são textos e como tentativa de eternizar os momentos áureos, as pessoas produzem imaterial e materialmente seu espaço. A história do distrito ou da cidade, também é contada e recontada pelos lugares, praças, ruas, imóveis, esculturas e imagens. Para materializar as narrativas de um espaço-tempo, apropriei-me deste símbolo do que deu nome à essa região: o cacau.

"Tempo, memória, espaço e história caminham juntos", afirma (Delgado: 2003), assim uma leitura da imagem acima revela uma apologia que remonta à época dos frutos de ouro, o cacau. Brotando dele, o homem de braço forte para o trabalho na lida tão árdua, que desde finais do século XIX, desenhou o mapa do sul da Bahia, criou vilas, cidades e por fim, lugares e territórios marcados por culturas migrantes diversas. Essa diversidade permanece em parte obscurecida pela historiografia regional, que na centralidade da economia cacauera, deixou religiosidades, práticas culturais e legado africano aqui em estas terras, tão utilizadas quanto esquecidas.

O que se sobressaiu como ícone de poder na região, projetado nacionalmente, foi o cacau, e a partir dele, as relações de identidade com o lugar, questões políticas, econômicas e sociais que subjaziam a essa centralidade. O imaginário iconográfico, como nessa figura, pode ser visto como texto identitário, nos explica Bourdieu:

1-Nome genérico dado pelos moradores à região litorânea de Camamu, Valença, Nilo Peçanha.

2-Termo utilizado para se referir aos migrantes oriundos do norte da Bahia.

NARRATIVAS E MEMÓRIAS NO SUL BAIANO

A procura dos critérios objetivos de identidade regional ou étnica não deve fazer esquecer que, na prática social, estes critérios (por exemplo, a língua, o dialecto, ou o sotaque) são objetos de representações mentais, quer dizer, de atos de percepção e de aproximação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, e de representações objetivas em coisas (emblemas, bandeiras, insígnias, etc.). Ou em actos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que em outros podem ter propriedades e dos seus portadores. [grifos do autor] (BORDIEU, 2001, p.112).

Entre as cidades e lugarejos nascidos da dinâmica do cacau, está Ibirapitanga que tem entre outros, o distrito de Camamuzinho. Ainda focando a imagem acima, o homem forte retratado, ganha nome pela boca dos entrevistados. Eram beiradeiros, oriundos da beirada¹ que aqui se transformavam, em sua maioria, em bandeiradores de cacau. De maioria afro descendente, aqui se misturaram aos descendentes de índios e nortistas, termo utilizado para se referir aos migrantes oriundos do norte da Bahia², e se transformavam em alugados, como bem discutiui (Souza: 2001).

A tomada de consciência deste espaço, como um lugar de singularidades, e no tripé pelo qual toda essa discussão orbita: comunidade, identidade e religiosidade é que trouxe como primeira reflexão o que reflete Santos:

No lugar - um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas e instituições - cooperação e conflito são a base da vida em comum. Porque cada qual exerce uma ação própria, a vida social se individualiza; e porque a contigüidade é criadora de comunhão, a política se territorializa, com o confronto entre organização e espontaneidade. (SANTOS, 1992, p.211)

Lugar e cotidiano, cooperação e conflito são elementos de uma territorialização, o meio como o homem imprime suas marcas em um determinado espaço. Seja este o da roça de cacau, o da vida comunitária em um distrito, o da cotidianidade em um terreiro. E o espaço, ou melhor, a idéia de território, está estreitamente ligada à questão da identidade cultural, servindo não só como referência aos grupos, mas lhes dando sustentação e instigando a busca por afirmação, reafirma a diferença deste em relação a outro.

Em situações étnico-raciais adversas, as comunidades tornam-se lugares de pertencimento e identidades. Esta, no campo da História Cultural, “é uma construção simbólica de sentido, que organiza um sistema compreensivo a partir da idéia de pertencimento, (PESAVENTO: 2003 p.89).” A discussão em torno de comunidade, identidade e religiosidade estão numa esfera maior, que é o da conjuntura histórica da região cacaueira sul-baiana.

Afastando-me de uma concepção utópica, e do risco de discutir comunidade de modo descontextualizado e com isso camuflar tendências homogeneizantes, diferenças, singularidades, é que alguns esclarecimentos são extremamente necessários. Para chamar o distrito de Camamuzinho, de comunidade, foi preciso atentar para certos aspectos, além de observar o

recorte temporal proposto entre 1960 e 1990,

extrapolar a delimitação geográfica, e recair em questões cruciais como o pertencimento e as diversas ações destes sujeitos, sobre o espaço deles mesmos e de suas atuações nos espaço dos outros.

Semelhante ao que ocorre com identidade, comunidade é um termo que traz em si projetado muito do referencial de quem os emprega, mora ou narra sobre o lugar. Pensar assim é considerar os aspectos identitários e, portanto relacionais e dialógicos, não de modo fixo, mas revelador de constantes mudanças. Foram dessas inter-relações que apareceu a condição de comunidade como nomeação para o grupo, e a perspectiva a partir da qual as questões incitaram respostas, e no afã de respondê-las, as reflexões de Bauman e (Sodré: 2000), são importantíssimas aqui. O primeiro pela sua relação com a visão que se tem desta na contemporaneidade; e o segundo por conceber esse, como um lugar de territorialidade e de operações identificatórias.

O uso indiscriminado desse termo pode suscitar interpretações erradas, como visão daquelas comunidades isoladas que tematizaram clássicas etnografias antropológicas. Aqui, seduz-me pensar no que BURKE discute:

O termo “comunidade”, portanto, é ao mesmo tempo útil e problemático. Esse termo precisa livrar-se do pacote intelectual em que ele faz parte do consensual, o modelo durkheimiano de sociedade. Não se pode supor que cada grupo seja permeado pela solidariedade; as comunidades precisam ser construídas e reconstruídas. E não se pode ter por certo que uma comunidade seja caracterizada por atitudes homogêneas ou esteja livre de conflitos – lutas de classe, entre outros. (BURKE, 2002, p.85)

Depois dessa ressalva, olho para o passado e penso no conceito de comunidade tradicional que vem do sociólogo alemão Tönnies, que por muito tempo suscitou análises, e algumas de forma a - crítica, a - temporal e a - histórica. No entanto, alguns teóricos têm discutido suas ambigüidades e contradições. Na discussão contemporânea, Bauman utiliza-se destes estudos, cita Tönnies e sinaliza para um “entendimento compartilhado por todos os membros. Não um consenso”. Este conceito também é contextualizado pela História Oral, através das narrativas locais. A memória coletiva esteve sujeita à preponderância da cultura oral e a relação entre a história e a comunidade não deve ter mão única em qualquer dos dois sentidos. Por isso, não foi a visão categórica da pesquisa, mas os depoentes de diversos segmentos que encetaram-na, confirmando que não é o fato de apenas viverem no mesmo distrito, que se pressupõe comunidade. Reconstruídas sobre as memórias e oralidades, essas acepções ficam longe da restrição clássica que opunha rural e urbano, indivíduo e sociedade, ou mesmo localização geográfica e nomeação externa, como preconizou Tönnies.

Estas considerações esclarecem que o foco aqui é perceber identidade onde solidariedades e interesses intersectam-se entre o individual e coletivo, nas diversas iniciativas da história local. As narrativas é que trazem as cooperações, os conflitos vividos num espaço marcado pelo

NARRATIVAS E MEMÓRIAS NO SUL BAIANO

compartilhamento de iniciativas grupais, retro-alimentando as lutas e as sociabilidades no universo marcado pelo labor nas roças de cacau.

Quando falo em grupo, penso neste com a identidade “das relações pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” como nos lembra (HALL, 2003, p.15). Considerarei relevante começar a discussão pelo que comunidade suscita neste contexto, e quais são as questões subjacentes a esta para analisar o modo como as ações coletivas e individuais nos informam a identidade, o sentimento de pertencimento e participação em espaços delimitados simbolicamente na busca de melhores formas de vida, ainda mais quando ser trabalhador do cacau naquele contexto suscitava uma categoria marginalizada.

Assim, entre saudosismos de um passado que começa com um povoado chamado Cristal, um período de lutas, labutas entre as décadas de 60 e 90; e uma identidade permeada pela cultura afro-brasileira, é que entendo como as considerações de Bauman ilustram bem essa espécie de saudosismo:

Sentimos falta da comunidade porque sentimos falta de segurança, qualidade fundamental para uma vida feliz, mas que o mundo que habitamos é cada vez menos capaz de oferecer e mais relutante em prometer. A insegurança afeta a todos nós, imersos que estamos num mundo. (BAUMAM, 2003, p.129)

Quanto ao fio étnico-racial que envolve a comunidade, e no modo como ela é vista como lócus de uma cultura afro-brasileira fenotípica e religiosamente, são pertinentes as discussões de Sodré, de que “na palavra comunidade, por sua vez, ressoa a afinidade (territorial, ling stica, religiosa, etc.) que leva por isso mesmo os indivíduos a se diferenciarem originariamente uns dos outros no interior do mesmo grupo e, depois, de grupos diferentes, não se pensa num lugar de identidades estáveis, cristalizadas, mas em diferenças e possíveis rela es identitárias e contrastivas. Com esse pano de fundo, é que identidade e festividade subjazem a esse viés.

Também com base nas falas dos depoentes, enfoco a solidariedade e o sentimento de pertencimento. Estes, ao longo do texto aparecem nas falas e nas mobiliza es grupais, nas festas, lutas e labutas. Serão tentativas de apreensão dessa comunidade e de sua história: as experiências em torno da lida no cacau; a migra o que desenhou o lugar; e entre eles o Camamuzinho, as experiências do cotidiano e o nascimento de uma identidade no grupo em contraste com outro. Na tentativa de apreender o substrato do imaginário e da identidade contrastiva, recorri às experiências grupais, às memórias, às falas permeadas de sensibilidades por lembranças de lutas compartilhadas, ao qual sobressaiu que “a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores” (BENJAMIM, 1994, p.198) muito importante para apreensão dessas realidades.

Quais fatores, práticas culturais e costumes definem esse território como

3-Cidade limítrofe com o distrito.

comunidade? Em que medida, as nuances étnico-raciais estão presentes nesta? Comunidade-política-trabalho e como essas características se dão no Camamuzinho num tempo de lutas e trabalho árduo é eixo basilar nessa reflexão. Estudo sujeitos que se percebem integrantes de comunidade e a relação destes com o trabalho, e os aspectos políticos na luta pela sobrevivência contra coronéis e desmandos locais.

Muito trabalho e luta nas terras do cacau marcaram a história e a narrativa dos moradores de modo que suas histórias estão entremeadas com a história do lugar. Foi de suma importância então, começar com a história do Cristal, primeira constituição da comunidade entre 1909 e 1959. O sentido de comunidade foi gestado naquele espaço-tempo e depois lembrado como uma identidade grupal ao qual faziam referências e sobrevalorização como algo em comum, partilhado num lugar que estava submerso pelas águas do Rio de Contas, mas não pela memória. Outro fator é a atribuição valorativa que dão ao lugar como uma promessa de progresso que foi interrompida para construção da Barragem, essa fase compreende entre 1909 – 1959.

Num segundo momento, é a fase do Camamuzinho depois do deslocamento, ao qual enfoca a labuta no cotidiano. Paralelo a isso, a efervescência política que os caracterizou a partir dos anos 60 com muitos episódios de luta. Estas começaram com a emancipação e se estenderam até os anos 90, com a tentativa de anexação do distrito por parte dos Ubatenses³. Neste momento, a lavoura cacauzeira estava em franca decadência e as relações comunitárias foram muito afetadas, o que trouxe novas caracterizações sócio-econômicas como a vassoura-de-bruxa que varreu muitos moradores para fora do Estado. Isso obrigou a introdução de novas soluções como, por exemplo, as fábricas de polpa de frutas que absorveu a mão-de-obra que não migrou para o Sudeste, São Paulo e Rio de Janeiro, e que até hoje subsidiam a economia local.

Paulatinamente, são desvelados sujeitos cujos sentimentos de identidade grupal são compartilhados e em contrapartida, “ser do Camamuzinho” significava identificação, a identidade da comunidade que aos poucos se deu em contraste em comparação com os ubatenses. Como um lugar de maioria de negros, pobres, trabalhadores das roças, bandeiradores, meiros, canoieiros, areeiros e pescadores entre as margens do Rio de Contas e as roças de cacau em volta. Essa discussão suscita uma identidade contrastiva e suas tensões e negociações evidenciando que de fato “cooperação e conflito são mesmo da base da vida em comum”, tomando por empréstimo uma citação de Milton Santos e colocando por acréscimo o cacau imbricado nestas.

Por pensar comunidade como um conceito político, foi preciso deixá-la acontecer, falar, expressar-se. Nesse sentido, os depoimentos orais se encaixaram nessa proposta baseada por uma compreensão sedimentada

4-Zuleide Maria dos Santos, professora há 25 anos na comunidade

5-Fonte: <http://www.reporterbrasil.com.br/exibe.php?id=33> acessado em 15/02/08. Reportagem de 01/12/2003

NARRATIVAS E MEMÓRIAS NO SUL BAIANO

na convivência, no trabalho em comum, nas memórias que iam da migração às relações trabalhistas desvelando a reais condições de vida e da sua cultura, e “para que haja cultura, não basta ser autor das práticas sociais ou apenas identificá-los; é preciso que essas práticas sociais tenham significado para aquele que as realiza,” nos lembra (CERTEAU, 1994, p.142).

A vivência se transformou em experiência e esta em memórias compartilhadas pela percepção histórica do lugar que se materializou nas diversas iniciativas formais em grupos, associações de moradores, Movimento Comunitário do Camamuzinho – MCC, festas de padroeiro, santos e orixás, blocos para as festas de micareta, time de futebol. Enfim, havia lugar para o consenso e para as tensões e/ou dissensões. Além do sentido de comunidade, o cotidiano é tomado aqui como lócus de um espaço-tempo portador de situações e experiências onde a vida em comum se desenrola.

A comunidade tinha espaço para as diferenças, mas a percepção de problemas iguais fez com que homens e mulheres procurassem pensar no grupo, além do pertencer, reforçou a necessidade destes, na ação grupal acentuando o caráter cooperativo. Isso pôde ser comprovado tanto nos relatos como nos frutos materiais que o distrito hoje compartilha como fruto dessas conquistas: escolas, calçamentos, terrenos.

Os problemas partilhados foram aqueles que a maioria dos grupos está suscetível, sendo a matriz a partir da qual as inúmeras reivindicações emergiram em suas variáveis: políticas públicas por parte da prefeitura, o fim da discriminação por parte dos ubatenses, a emancipação do distrito que desde a década de 1960 incomoda e suscita reclamações atuais.

E nos momentos de “precisão” como afirma Zuleide⁴, todos se uniam pelo bem comum. Essa “precisão” que se repetiu em depoimentos de outras mulheres como Mãe Rosa e D.Regina, mostra que o discurso comunitário é acionado como artifício argumentativo de comunhão dos indivíduos em seus respectivos grupos de interesses face às ameaças ou necessidade de uma maior coesão que o habitual.

Não foram poucas vezes que usaram a referência externa ao se referir a esses como sendo uma comunidade no intuito de lhes reforçar sentimentos de pertença, necessidade de adesão política, tentativa de manipulação por parte de políticos, ou mesmo de discriminá-los como grupo de minoria, ao se referir a estes como tribo de índios ou grupo de pobres macumbeiros. Essa contramão da ênfase de comunidade, foi se desvelando na alteridade que permeia o viver em comum e fazer parte deste lugar.

Na base desses processos sociais e em diversos episódios de embates internos ou externos, verifica-se a presença de um discurso ideológico possibilitado pela própria natureza polissêmica da palavra comunidade, que abriu brechas tornando-a passível de uso político diverso, e o uso estratégico do signo comunidade para legitimar determinadas atividades políticas. Essa ambigüidade me permitiu perceber os dois sentidos: para os que

6-(Crimipellis perniciososa), responsável pela derrocada da elevada produtividade das lavouras (1989).

lá vivem e para os que a nomeiam estando de fora desta.

Para (BAUMAM: 2003), a idéia de comunidade suscita também uma prática de fechamento no contexto da pós-modernidade. Ele tem essa discussão articulada com a recuperação das identidades. Em suma, essa discussão sobre o sentido de comunidade situacional e relacional, aqui discutidas, revelou que a identidade dos camamuzeiros é relacional – emerge da relação com seus antagonistas e é situacional, incrustada na dinâmica da lavoura cacauzeira. Desse contexto nasceram as notícias e experiências no sul da Bahia: do patrão cacau, beiradeiros, bandeiradores e eleitores.

Como alguém se torna escravo⁵

Quando eu cheguei aqui, a coisa era muito diferente do que havia sido prometido”, conta Uexlei Pereira. Nos últimos tempos, uma praga atingira as fazendas de cacau onde ele trabalhava, no Sul da Bahia. Muita gente ficou sem serviço. Aliciado por um “gato”, ele saiu de sua cidade, Ibirapitanga, com a oferta de um bom salário, alimentação e condições dignas de alojamento. No Sul do Pará, Uexlei percebeu que havia sido enganado. Quando foi resgatado, já fazia dois meses que só recebia comida. Não tinha idéia de quanto devia ao gato, conhecido como Baiano, e nem quando iria receber. “A sua história não é diferente da dos demais trabalhadores que fogem do desemprego para cair na rede da escravidão.”

O relato acima traz elementos cruciais sobre a situação da crise na região cacauzeira e nos efeitos desta sobre lugares como o Camamuzeiro. E nessa situação, se insere o trecho da reportagem, fruto de um espaço dialogal entre sujeitos e o lugar, cujas experiências definiram fases e marcos na história local, de atração e expulsão em virtude da crise que se abateu sobre a região e expulsou trabalhadores.

A atração e uma história de movimentos se deu no final do século, a última década mais precisamente, 1890-1899, de modo que a migração trouxe para a região cacauzeira um fluxo de migrantes nordestinos sequiosos de oportunidades, era o visgo do cacau que atraía migrantes em busca dos frutos de ouro, (FREITAS, 2001, p.102).

Inversamente a esta situação anteriormente exposta, a expulsão e uma história que se repetiu no final do século XX, última década mais precisamente, entre 1986 -1990, onde a crise na monocultura cacauzeira provocada pela ‘vassoura de bruxa’⁶ repele trabalhadores, os expulsa da região e o fluxo agora se move para região Sudeste, mais precisamente, São Paulo, moviam-se da roça de cacau às construções urbanas.

O peso da monocultura refletiu diretamente no tamanho da crise, que repercutiu de forma negativa sobre as condições de vida da maioria da população da região, sobretudo daquelas residentes no eixo Itabuna e Ilhéus, como o distrito de Camamuzeiro cujas rendas, mesmo baixíssimas eram provenientes dessa única possibilidade.

Todas as atividades econômicas não vinculadas diretamente ao cacau foram profundamente afetadas, especialmente o comércio e os serviços.

NARRATIVAS E MEMÓRIAS NO SUL BAIANO

Os jornais se proliferavam em notícias sobre o cacau e nessa conjuntura, os municípios que mais produziam cacau conseqüentemente sofreram as mudanças mais significativas, é bom salientar que era desse produto que se recolhia uma parcela expressiva para a receita da Bahia, (GARCEZ, 1997, p.20). Durante a primeira década do século XX, o cacau era o principal produto de exportação da Bahia, responsável inclusive pela sustentação do orçamento do Estado. Dentro desses índices, Ibirapitanga figurou nesse ciclo econômico com uma expressiva participação numérica, entre os dez maiores municípios produtores de cacau. Isso lhes deu configurações singulares, onde mesmo dividida entre três distritos: Itamaraty, Camamu-zinho e Novo Horizonte, sua maior característica ainda foi permeada pelo universo rural e produtor. A imagem do negro plantando cacau foi usada pela CEPLAC e o sindicato rural de Ibirapitanga, como símbolo de alerta aos agricultores antevendo a crise, incitando a mobilização.

Em 1981, a população estava numericamente assim definida, (CEPLAC,1981,p.10): “Segundo o censo realizado no ano passado, Ibirapitanga possui uma população de 21.855 habitantes, estando 4.755 deste total na zona urbana e 17.100 na zona rural.” Esses dados confirmam o caráter rural de Ibirapitanga e dos seus distritos. Assim como uma cultura também em seus aspectos sociais e religiosos fortemente ligados ao universo das roças de cacau. Vale lembrar que a região cacauzeira, era oficialmente branca e católica, enquanto isso, as religiões afro-brasileiras pulsantes e escondidas, recebiam coronéis em busca de soluções, previsões, para os problemas corriqueiros, resolução de negócios com terras, heranças e trocas. Essa presença constante projetou a comunidade de Camamu-zinho na década de 1980, reforçou a fenotípiã como marcador da cultura afro-brasileira no distrito.

O fato de estar imerso num universo denominado de “região cacauzeira da Bahia” favoreceu também a proliferação de jornais locais que davam entre os números e cotações do cacau, a possibilidade de leitura em entrelinhas que desvelavam características sociais e culturais. Além dos jornais, órgãos regionais como a criação do Instituto de Cacau da Bahia - ICB, como base nas orientações federais e segundo (GARCEZ: 1979), serviram como “instrumento intermediário entre o Estado e a elite do cacau” e a CEPLAC - Comissão de Estudos para a Lavoura Cacauzeira, deixaram-nos um rico material revelador dessa cotidianidade da história local e regional. Assim, a Tribuna de Ibirapitanga, a Folha do Cacau, bem como as edições de “Cidades do Cacau” de organização e publicação da Ceplac, serviram como fontes. O tripé: imaginário, memória e identidade tiveram como base de sustentação a cacauicultura. E em torno do cacau, fundamentou-se o poder e a significação social dos que os explorava – grandes produtores e comerciante-exportadores -, dos beiradeiros migrantes que aqui se transformavam pela falta de maiores oportunidades, “numa região de relações sociais e trabalhistas bastante verticalizadas, em bandeiradores de cacau, alugados, diaristas”,(SANTOS:2001).

“Se você não estudar vai bandeirar cacau”!Essa era a frase de efeito mais

significativo das mães incitarem seus filhos a ir à escola e 'se formar', para não passar dificuldades. Bandeirar cacau! Nessa região, até os anos 1980, uma expressão popular e largamente utilizada que significava trabalho árduo nas roças de cacau, por uma baixa remuneração e sem chances de mobilidade social. Não seria preciso nem saber assinar o nome e tinha uma tradição, o pai pobre e analfabeto que não tivesse outra oportunidade, legaria esse único meio de sobrevivência para seus filhos, uma sina.

Esse modo, desde cedo chamou à atenção de escritores regionais e numa crônica publicada, no dia 28 de março de 1933, por Humberto de (CAMPOS:1985,p 02), na página dois do Diário da Tarde, intitulada "Elogio do Analfabetismo", de onde se destaca o fragmento a seguir: "Brasileiro que sabe ler o nome não pega mais no cabo da enxada, abandona a lavoura, e vem para a cidade..." Ou seja, se analfabeto, sua permanência na roça de cacau era pertinente, mas se fosse alfabetizado seu lugar seria na cidade.

A situação não mudou muito, cinco décadas depois, A Folha do Cacau, (GASPARETTO: 1986 p.65) chama à atenção que "a lavoura cacauzeira está querendo braços, trabalho bruto, não indivíduos mentalmente melhor instruídos." Isso apenas confirma que no Sul da Bahia, a sociedade era marcada por clivagem entre as classes e os beiradeiros-migrantes viravam bandeiradores num universo social já verticalizado, de difícil mobilidade social, já que não tinham acesso à educação formal. Mais uma reportagem sobre a questão da educação e do descaso municipal, desta vez na atualidade e que contou como a presença de camamuzinhenses pode ser vista neste exemplo:

Cerca de 300 pessoas, a maioria crianças, ocupam a Prefeitura de Ibirapitanga, distante 471 km de Salvador, estado da Bahia (região Nordeste). O grupo protesta contra a falta de atenção da prefeitura com o ensino fundamental na zona rural, especialmente na Escola Municipal Girassol, no Assentamento Paulo Jackson, situado próximo ao trevo de acesso à cidade e onde estudam mais de 60 crianças numa casa improvisada. Os sem-terrinha não encontram o prefeito Eraldo Assunção, que estaria em Salvador. Uma das lideranças conseguiu falar com ele, por telefone, e combinar que uma comissão iria analisar a pauta de reivindicações. À tarde, os manifestantes deixam a prefeitura e voltam para o clube, onde estavam reunidos na Jornada dos sem-terrinha em defesa de educação de qualidade no campo. Entre os participantes da atividade havia crianças de assentamentos e acampamentos do baixo sul e do sul da Bahia. As crianças não estavam sozinhas, porque mães e professoras acompanhavam o Movimento.⁷

Noticiadas em jornais, TV, evidenciam realidades, dificuldades que a comunidade passa, e a incansável manifestação.

Desde 1962, independente de Camamu, os relatos se aproximaram de duas palavras de ordem: política e cacau e em torno destes, lutas e disputas se desenrolam. A História Oral desvelou campo político conflituoso e o mais

NARRATIVAS E MEMÓRIAS NO SUL BAIANO

importante, a não passividade dos moradores-eleitores. E se, como ensinou Foucault “onde há poder há resistência”, aqui não foi diferente.

Protestos, greves, associações, que começaram já no processo de emancipação em 1961 acompanham a trajetória de uma comunidade que em diversos episódios se uniu em torno de objetivos comuns.

Durante a década de 80 um jornal de circulação local, *Tribuna de Ibirapitanga* passou a comentar, relembrar, a história os fatos políticos e sociais. Assim, facetas de um Camamuzinho se escondem nas entrelinhas das notas curtas e esparsas, mas nem por isso, deixam de revelar singularidades por trás da aparente homogeneidade da “região cacauzeira”.

Os números analisados datam de maio e junho de 1984, ano I, o que mais chama à atenção do leitor é a ênfase na comemoração dos 23 anos de emancipação política e a situação do cacau, no município e nos seus distritos. São feitas muitas referências á Ubatã e nas estreitas ligações do distrito com a cidade mais próxima. Assinada por um grupo de moradores locais, cujo fundador e diretor era Fernando R. Protásio, a *Tribuna de Ibirapitanga* denunciava o descaso da política municipal com a saúde, educação e alertava sobre a crise cacauzeira, mas é no tocante à história política, que a fama de povo contestador e reivindicador se confirma.

Assim, enfatiza os ‘feitos’ da sede e dos distritos na luta pela emancipação, na participação ativa tanto na votação, como na quebra de urnas, na época do plebiscito proposto por membros da UDN, que insistiam em deixar Ibirapitanga como distrito de Camamu.

No final dos anos 1960 e início dos anos 1970, essa qualificação de intensa produção dos “frutos de ouro”, chamou à atenção de dois pesquisadores e há apenas até o presente, dois trabalhos cujos objetos de pesquisa foram a mão-de-obra nas fazendas de cacau e a condição de vida do trabalhador especificamente em Ibirapitanga, Camamuzinho e nos outros dois distritos. Entre eles (FERREIRA: 1981), que tratou especificamente da condição de produtora de cacau e de mão-de-obra abundante. E (VIEIRA: 1969), que seguindo a mesma linha temática no final da década de 1960 realizou um estudo específico sobre os aspectos socioeconômicos relacionados com a mão-de-obra nas fazendas de Ibirapitanga abarcando migrantes, trabalhadores, bandeiradores e diaristas que chamaram à atenção destes pesquisadores.

A sede, Ibirapitanga, sempre teve seu nome nos jornais locais em virtude ou da produção cacauzeira ou dos episódios de luta: greves, protestos, - como as reportagens de jornal aqui analisadas evidenciam -, no cenário político regional. Foi possível apreender desses episódios as microrresistências diluídas em lutas, ao longo de um espaço-tempo, protestos, reuniões grupais, associações comunitárias, enfrentamentos nas festas, labutas nas roças e na rua, que deslocaram fronteiras de dominação.

8-Pedro Barbosa Menezes, 73 anos, capoteiro aposentado, mora na comunidade há 48 anos.

9-Tribuna de Ibirapitanga, 01/05,84,p.1.

Os jornais locais e regionais denunciavam a partir da década de 1980 os problemas enfrentados pela população local e sempre serviram para outros propósitos bem definidos. Como atesta a típica utilização de jornais pelos coronéis como um meio de legitimação de seus discursos, como constatou (RIBEIRO:2005,p.53) ao afirmar que “os jornais eram o espaço por excelência de expressão dos valores da sociedade cacauêira.” Também eram permeados de uma identidade espacial, dos valores ligados à rica região cacauêira da Bahia.

Esse universo era retratado desde o início do século passado pelo Diário da Tarde de Ilhéus que foi fundado por Francisco Dórea, em fevereiro de 1928. A “capital do cacau”, - assim Ilhéus era chamada pela imprensa baiana na época -, e falar de um município ou distrito sem fazer referências ao pólo aglutinador que movia as negociações do que dava a tônica econômica a esse lugar, é impossível. Sendo o pólo do comércio do cacau, não era de se estranhar que o jornalismo empreendido nesse momento correspondesse às necessidades políticas e econômicas dos coronéis que lideravam a economia do fruto de ouro, depois desse, abrisse caminho para os jornais locais, narrativas cotidianas do mundo dinâmico e até mítico do cacau.

A partir da segunda década do século XX, uma nova regionalidade começou a se estabelecer na Bahia, pois o cacau contribuiu para construção de estradas, que os depoentes chamam de rodovias e/ou rodagem. Consequentemente ocorreu a valorização do automóvel e o Sr. Pedro⁸ orgulhosamente relatou que “O primeiro carro que entrou em Ibirapitanga foi nós que levou empurrado por dentro dos mato, era de Raimundo Pereira Mimoso, um jipe americano ano 1954”. Sobre as estradas e o atraso da construção destas, numa região de intenso fluxo comercial, a Tribuna de Ibirapitanga afirma:

Uma estrada das mais movimentadas da região cacauêira, sobretudo por ligar dois centros comerciais da maior importância para a economia baiana, Ibirapitanga – Ubatã está a merecer urgentemente as atenções do Sr. Governador do Estado a fim de dar uma solução imediata por ser essa rodovia encascalhada que atrasou um elo econômico-social-financeiro na região Sul do Estado. Tribuna de Ibirapitanga, (01/05; 84,p.1)

A estrada que os ligava a Ubatã, “Representa, a realização dessa obra, sem dúvida, uma das maiores aspirações da região dada a importância da mesma⁹.” O surgimento de distritos, vilas e cidades foram uma constante e se essa identidade era associada à prosperidade econômica e oportunidade de trabalho, também escondia muito sofrimento do trabalhador e o desmando político que transformava os líderes locais em verdadeiros coronéis. (FREITAS e PARAÍSO, 2001, p.III), quanto a isso assim se referem:

Na região cacauêira, denominada como porção do território baiano

10-Empresário local foi comerciante no Cristal e hoje tem uma metalúrgica no Camamuzinho, me enviou um texto digitado em lugar da entrevista.

11-Cidade do Baixo Sul baiano, ao qual essa região pertencia como distrito.

NARRATIVAS E MEMÓRIAS NO SUL BAIANO

que mais se presta à produção de cacau, formou-se uma identidade regional caracterizada por uma política baseada no coronelismo, na exploração do trabalhador rural e no latifúndio, fixando famílias e sendo o principal articulador da produção/reprodução espacial. A partir da década de 1950 houve um incremento, na região, do número de cidades de pequeno porte, relativamente próximas geograficamente.

Essas cidades de pequeno porte tiveram origem no contexto das migrações iniciadas no primeiro decênio do século passado. Essa citação contextualiza o nascimento dos espaços caros a essa pesquisa como o Cristal, Camamuzinho e Ubatã. Três espaços relacionais que carecem de identificação para que se desvelem identidades e sejam mapeadas as memórias, histórias. Primeiro o Cristal, este foi um povoado cuja origem remonta ao primeiro decênio do século passado, por volta de 1909 e 1959, marcado pela chegada dos beiradeiros, migrantes, chegou a contar com mais de mil moradores.

Quatro décadas depois, foram deslocados para a construção de uma barragem. “O nome de Cristal teve sua origem em alusão às águas do Rio de Contas que caíam numa cachoeira de grande queda d’água límpida e brilhante e que com a luz solar, formavam uma luminosidade semelhante a um cristal”. Assim me escreveu o Senhor Eroltildes Souza¹⁰, citando também as ruas, o brejo, o cacau.

Por volta de 1909, essa região pertencia distritalmente a Camamu¹¹, e recebeu um fluxo migratório num período em que o trânsito entre as regiões estava em curso. Como espaço-gênese, ainda hoje é supervalorizado pelo grupo como marco da chegada de pessoas com forte herança africana e da manifestação de religiosidades afro-brasileiras. O sonho do progresso econômico trazido pelo cacau foi interrompido e no espaço idealizado do sonho do cacau, acreditava-se vencer o pesadelo da seca e mais, a crença num futuro próspero. Ao discutir que ‘migrar é viver’, (SANTANA:1998,p.107) enfatiza a seca como responsável pelas migrações nordestinas e considera o tripé: seca-exploração-migração. Isso na voz dos entrevistados se corporifica de modo que o Senhor Pedro explica: “eu vim um pedaço de marinete, outro no pau de arara, clandestino. Mas no começo peguei a linha do trem de ferro Nazaré das Farinhas pra Jequié –BA que passava as três da tarde”.

Tantos motivos expostos foi preciso retroceder a esse espaço-tempo por inquietações do presente, e pelo “mito de origem” que as narrativas dedicam ao Cristal como a gênese comunitária. É o que (THOMSON: 1997) no plano simbólico discute sobre os espaços de sociabilidades nitidamente específicos para a memória desse grupo.

A supervalorização figura na memória coletiva, na riqueza descritiva dos relatos muitas décadas depois de sua destruição física, só mesmo a

12-Entrevista cedida em fevereiro de 2007.

13- Nome dado em homenagem a Camamu ao novo povoado depois da destruição do Cristal.

memória é capaz de trazer à história essas possibilidades.

Desse modo, fica evidente que, esses novos espaços de socialização e as pessoas remanescentes de um espaço-lugar considerado tão importante na origem histórica acabaram contribuindo para a manutenção e o fortalecimento das tradições trazidas na memória. E sobre isso, (Halbwachs: 1990) aponta essa apropriação comum dos símbolos e dos significados, e a comunhão de noções que compartilhamos com os membros do grupo social como aquilo que define o caráter social das memórias individuais.

É este “sentimento de realidade” a base para a reconstrução do passado, também pela cultura negra presente e diluída em cor, religiosidade, hábitos, festas e sociabilidades. Esse espaço gênese se constituiu da apropriação do espaço e como as peculiaridades que a comunidade hoje apresenta são frutos dessas primeiras construções simbólicas, culturais, geográficas.

Esse arraial mais que espaço, é um lugar. Falam dele no passado e usam verbos no presente. Francisco José dos Santos¹², ou “seu Chico” tem 57 anos de Camamuzinho¹³, veio de Valença também atraído pela promessa de enriquecer com o cacau em 1949. “O cacau estava dando muito dinheiro”, e diz que veio com essa notícia. Sobre a origem dos beiradeiros e o fato da maioria ser negra ele explicou: “Camamu é uma região muito antiga e quem trabalhava lá era o africano então era por isso que quando esse povo veio para cá e aqui tem muito preto, até hoje”.

Quanto ao Cristal, as narrativas de Seu Chico foram muito esclarecedoras, ele morou lá entre 1951 e 1959, com riqueza de detalhes conta sobre um carnaval que e organizou em 1957, das festas que duravam até três dias, algumas chacinhas e o fato dos criminosos de lá ir para Camamu, montados ou a pé para ser preso lá, levados pela polícia. Seu Chico disse que ‘tem’ muito apreço pela história do Cristal, o verbo no presente traduz um saudosismo. Fez questão de se delongar em detalhes e enfatizou sempre que lamenta a destruição em virtude da construção da barragem, o que ocorreu em 1959:

A minha família foi constituída no Cristal, tenho muito apreço por aquele lugar! Era um lugar bom, eu tinha comércio desenvolvido. Aí que pena, começou o serviço da barragem. Tinha uma cachoeira bonita às pessoas iam passar o domingo. Lá tinha um movimento que não tinha aqui. Era um povoado de algumas ruas e a ilustre família local de sobrenomes importante do cacau, começaram com comércio Araújo e Matos também moravam lá. Corria muito dinheiro tinha farmácia, bar, loja, teve origem da Fazenda Funil. Se a barragem fosse construída mais pra frente em outro lugar... Não teria acabado. E os destacamentos policiais iam para lá. O comércio era bom!

Coletivamente, esse passado transcende a individualidade de cada

14-Cidade limítrofe com o distrito separada apenas pela ponte sobre o Ribeiro Dois Irmãos.

15-Cidade sede do distrito localizada a 15 km

16-Cidade limítrofe com o distrito, separada por uma ponte sobre o Ribeirão Dois Irmãos.

NARRATIVAS E MEMÓRIAS NO SUL BAIANO

lembrança: moradores, delegado, administrador, a mãe de santo, o comerciante que lá moravam e foram ouvidos. As memórias são compartilhadas socialmente no domínio da vida comum e desta, rememoram saudosistas de vivências e sociabilidades que são ancoradas na história individual e vai emergindo-se à medida que são feitos os encadeamentos e as relações do que é manifestado nas lembranças. Por esse caminho a história local foi se desnudando, assim como os lugares da memória “como nos lembra (NORA: 1998).

A cada depoimento, aparecia a confirmação das afirmações de (Le Goff :1997), de que é nas novas leituras do passado, de reinterpretação constante no eterno presente, que se situam as marcas do vivenciado e as evidências de cada época. Quando falam das heranças da cultura negra ou das características fenotípicas é para lá que se reportam. O Sr.Pedro explica “puxou pro lados dos negros né, vindo de lá dos lados de Camamu, chegou aqui misturou com quem era índio, cabou de danar”.

Para (Sodré:1998,p.12) esse entrelaçamento ocorre entre os sujeitos e o espaço-lugar onde sua história acontece . E afirma: “(...) as afetações simbólicas que na cultura opera o espaço-lugar, o território, enquanto força propulsora, enquanto algo que possa engendrar ou refrear ações” ,naquele espaço foram assim engendradas.

Enquanto o Cristal recebia o cacau para despachar nas canoas, Ubatã¹⁴ próxima e separada pelo ribeirão confluyente do Rio de Contas, Dois Irmãos da Mata, crescia. Mas ambas pertenciam ao Distrito de Orojó, uma região - só hoje reconhecidamente de remanescentes de quilombos-, de Camamu. Ubatã estabelecia relações cotidianas no Cristal como vender, despachar o cacau, lazer na Cachoeira que era atração nos finais de semana, para as festas, o candomblé e o carnaval organizado anualmente.

Esse cenário foi alterado a partir de 1959 com a chegada dos deslocados pela barragem e a desapropriação da terra que era uma fazenda particular, pela prefeitura, para organizar o Camamuzinho. Atualmente, o distrito tem como sede a cidade de Ibirapitanga¹⁵ que fica a uma distância de 15 km, tem em média 4 mil habitantes e fica localizado às margens da Br 330 de um lado, e de outro o Rio de Contas;é separado do município de Ubatã ¹⁶apenas por uma ponte,isso configura uma proximidade de universos culturais e ao mesmo tempo projeta uma distância simbólica,valorativa.

(Pollak: 1992) afirma que a “maioria das memórias existe marcos ou pontos relativamente invariantes, imutáveis” e foi basicamente desse modo ao apontar fatos que se tornaram marcos neste quase um século de história, afinal foram elencadas até aqui as três fases na região estudada: a primeira foi o Cristal entre 1909 e 1959 que começou com a chegada dos “beiradeiros”¹⁷ e termina com o deslocamento para a construção da Barragem do Funil em 1959; a segunda e uma das mais difíceis, foi a década de 1960 como um período de (“re”) -organização, - assentamento, rememoração destes

17-Termo utilizado em referência aos migrantes oriundos da beirada litorânea de Camamu e Valença.

18-Entrevista cedida em maio de 2007/ Carlos Alberto Martins, 38 anos, chef de cozinha.

sujeitos num novo espaço (no Camamuzinho) e; e a terceira compreende a partir da década de 1970 cujos marcos referem-se ao “período áureo da comunidade”:crescimento,dinâmica social, as festividades e a religiosidade que projetou o nome do lugar e evidenciou a relação contrastiva destes com os ubatenses.

Assim, a ênfase também é dada à proximidade ao Rio de Contas que contribuiu para o escoamento do cacau pelas canoas, ainda mais no início do século passado sem contar ainda com boas estradas num tempo tão difícil. Com a construção da barragem do Funil, no final da década de 1950, Cristal foi alagada, seus moradores retirados, mas a memória do lugar não se perdeu. A partir daí, os mais antigos moradores que chegaram com a promessa e o sonho dos frutos de ouro, época do eldorado do cacau, se voltaram para o Camamuzinho para reconstituir o que jamais deixaram de lado, voltaram a compartilhar o sonho de trabalho e enriquecimento no sul da Bahia. Outros foram embora tentar a sorte na construção de Brasília - DF. Com o trabalho de “meia” no cacau e a compartilhar o sentimento comum de origem, uma vez que a maioria descendia da região de Valença, Camamu, Nilo Peçanha e Maraú, e entre eles conhecido como os filhos da “beirada” reconstruíram seus espaços de tradição e religiosidade afro-brasileiras., mulheres negras que projetaram o lugar nesse aspecto

Em esse elemento recebia um sobrenome, uma identificação e um novo vínculo: “o beiradeiro” e se tratavam e se reconheciam como originários de uma mesma realidade. Carlos Alberto em entrevista explica:

Quando alguém aqui queria encontrar uma pessoa e falava o nome e ninguém sabia quem era logo completava: Manuel, o beiradeiro!Aí todos sabiam quem era. Por que eles da beirada de Camamu, Valença ou pro lado de Nilo Peçanha tinham esse parentesco. Até quando morria um beiradeiro parecia que era parente⁹.

Esse relato é um de morador que não alcançou o Cristal, nasceu já no Camamuzinho, mas serve para mostrar como a identificação, sobreviveu sendo lembrada por muito tempo e em outro lugar. Como essa região pertencia a Camamu, despertou a vontade de tentar uma vida melhor num momento que o cacau figurava como produto econômico que “valia ouro”, a migração, o deslocamento.

A proximidade ao Rio de Contas também deu à comunidade feições dinâmicas, assegurava-lhes não só o suprimento de necessidades básicas, mas o próprio escoamento do cacau que descia do lombo das mulas e abarrotava canoas até um ponto mais próximo de Ubaitaba, cidade vizinha que na época contava com uma linha de trem.

O fato de na época a BA-02 passar no meio do povoado lhe dava uma dinâmica ainda maior, contribuía para que o comércio crescesse. Era a rota que levava a Ilhéus, o ícone de progresso e dinheiro para essa região, a “capital do cacau”. A partir de 1960, iniciado o projeto de construção da barragem, pela CHESF, o lugar onde ficava esse arraial foi tomado para construção da Usina do Funil, a cachoeira foi substituída pela barragem, o arraial foi alagado e os moradores deslocados compulsoriamente em sua

NARRATIVAS E MEMÓRIAS NO SUL BAIANO

maioria para o Camamuzinho.

A percepção de si mesmos como um grupo heterogêneo, mas de vivências imbuídas de um espaço-lugar comum, a vida em torno do cacau, os incitou a em diversos momentos homens e mulheres que definiram e redefiniram, em suas práticas e pensamentos, experiências de lutas.

As mudanças trouxeram a consciência grupal de novos problemas e para estes, novas estratégias precisariam ser pensadas. A dinâmica cacauífera como tal, criou não só uma identidade, mas apontou o caminho pelo qual comunidades, sujeitos e práticas se imbricaram numa comunidade nascida do cacau. (MALUF: 1995 p.31), dialoga com (BOSI: 1992) e afirma que o trabalho da lembrança não é um afastar-se para reviver o passado tal como ele se deu (...) “e o trabalho do historiador é o de reconstruir significações pretéritas a partir de seus condicionantes presentes”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Zygmunt. Comunidade: a busca por uma segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.

BENJAMIN, Walter. O Narrador. Considerações sobre a obra de Kikolai Leskov. In: Magia e Técnica, Arte e Política, v. 1. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOSI, Alfredo. Dialética da Colonização. São Paulo, Cia.das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação – elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: O poder simbólico. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BURKE, Peter. História e Teoria Social. São Paulo; UNESP, 2002.

CAMPOS, Humberto. Crônicas da Capitania1933, p.2 em 23 de dezembro de 1985.

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

Delgado, Lucília de Almeida Neves. História Oral e Narrativa: tempo, memória e identidades. ABHO, 2003

FERREIRA, Jannet Lindo Ramos Freitas; Barros; Edgar de Vasconcelos; Universidade Federal de Viçosa. Departamento de Economia Rural. A mão-de-obra em fazendas de cacau: Ibirapitanga, Bahia, um reestudo. Viçosa, MG: Is.n.l, 1981. 157f. Dissertação (Mestrado)-Universidade Federal de Viçosa, Departamento de Economia Rural

FREITAS, Antônio F. Guerreiro de & PABAISO, Maria Hilda Baqueiro. Caminhos ao encontro do mundo: A capitania, os frutos de ouro e a princesa do sul – Ilhéus, 1534-1940. Ilhéus: Editus, 2001.

GARCEZ, Angelina Nobre Rolim & FREITAS, Antônio F. Guerreiro de. Bahia cacauífera: um estudo de história recente. Salvador: UFBA, 1979

CRISTIANE BATISTA DA SILVA SANTOS

- GASPARETTO, Agenor. Cacao, mitos e outras coisas mais. Prolan, 1985.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro/RJ: DP&A, 2003.
- LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- MALUF, Marina. Ruídos de memória. São Paulo, Siciliano, 1995.
- NORA, Pierre. Os Lugares da Memória. História e Cultura. Projeto História, n.10, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História e do Departamento de História-PUC/SP. São Paulo: Educ, 1998.
- POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. in Estudos Históricos. Rio de Janeiro: Edições Vértice, v. 2, n.3, 1989.
- RIBEIRO, André Luiz Rosa Memória e Identidade: Reformas Urbanas e arquitetura cemiterial na região cacauífera (1880-1950). Ilhéus: Editus, 2005.
- SANTANA, Charles D'Almeida. Fatura e Ventura camponesas: trabalho, cotidiano e migrações: Bahia 1950 – 1980. São Paulo: Annablume, 1998.
- SANTOS, Cristiane Batista da Silva. O trabalhador no submundo do cacau marginalização, mando e obediência na década de 20. Ilhéus, 2001. 45f Monografia (Graduação) - Universidade Estadual de Santa Cruz
- SANTOS, Milton. A natureza do espaço. São Paulo: Hucitec, 1996. P.211
- PESAVENTO, Sandra Jatthy. História e História Cultural. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- SODRÉ, Muniz. Claros e escuros. Identidade, povo e mídia no Brasil. Editora Vozes, 2ª Edição, 2000.
- _____. O Terreiro e a Cidade. A forma social negro-brasileira. Petrópolis, Ed. Vozes, 1988.
- SOUSA, Antônio Pereira. Tensões do tempo: a saga do cacau na ficção de Jorge Amado. Ilhéus: Editus, 2001.
- THOMSON, Alistar. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. in Ética e História Oral. Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo, vol. 15, 1997.
- VIEIRA, Jorge Raymundo Castro. Alguns aspectos socioeconômicos relacionados com a mão de obra em fazendas de cacau, Ibirapitanga, Bahia-Brasil. Instituto Interamericano de Ciências Agrícolas da O.E.A. Centro de Ensino e Investigação. Turrialba, Costa Rica. Janeiro, 1969.

Quebradeiras de Coco do povoado de Petrolina no Maranhão: Lutas e memórias

Raimundo Lima dos Santos

RESUMO: Este texto trata da luta de um grupo de quebradeiras de coco babaçu do povoado de Petrolina, no Maranhão. A luta desse grupo origina-se contra a devastação dos babaçuais para o fabrico do carvão comercial, direcionado às empresas de ferro gusa na região. Pelas vantagens econômicas, muitas famílias na comunidade estão abandonando a prática tradicional do extrativismo, quebrando uma cadeia econômica de aproveitamento integral do coco; uma cadeia social, do trabalho comunitário; e uma cadeia cultural, dos valores, hábitos e práticas que envolvem o babaçu. Em contraposição a isso, esse grupo de mulheres fundou uma associação de quebradeiras de coco com o propósito de contrapor esse novo arquétipo, propondo alternativas econômicas, sociais e culturais, tendo por base a memória dos primeiros tempos de existência do povoado.

PALAVRAS-CHAVE: Associação, Quebradeiras de coco, Luta.

ABSTRACT: This text deals with the struggle of a group of quebradeiras babassu coconut from the town of Leh in Maranhao. The fight leads that group against the devastation of babassu for the manufacture of commercial coal, targeted to businesses of pig iron in the region. For the economic advantages, many families in the community are abandoning the traditional practice of the extractive, breaking a string of economic recovery full of coconut, a social chain of community work, and a chain culture, values, habits and practices that involve the babassu. To counter this, that group of women founded an association of quebradeiras coconut with a view to counter this new archetype, proposing alternative economic, social and cultural, based on the memory of the early days of life of the village.

KEY WORDS: Association, Quebradeiras coconut, Fight.

Este artigo está contido em uma pesquisa mais extensa, uma dissertação de mestrado a ser concluída este ano. Por sua vez a dissertação é fruto de um acompanhamento in loco da vida da comunidade de Petrolina e em especial, da vida de um grupo de mulheres que fazem parte da associação de quebradeiras de coco do povoado.

A partir de 2004, por meio de um trabalho de assessoria à Associação, foi possível vê e sentir de perto a dinâmica de relações múltiplas no âmbito do trabalho, da política e da cultura. Observações, anotações, conversas informais, entrevistas, participação em atividades políticas, familiares, dentre outras, formaram um alicerce capaz de dar sustentabilidade a uma leitura teórica, enriquecendo o olhar que busca entender determinadas relações.

Por ser um trabalho, em dada medida, etnográfico, de evidente acompanhamento das ações cotidianas, pessoais e coletivas, faz-se necessário um trabalho com História Oral. A memória como elemento esclarecedor de ações e reações coletivas não é o único suporte mas sem dúvida é um dos principais sustentáculos teóricos, especialmente neste texto.

Com a utilização do conceito de memória coletiva o texto objetiva levantar pontos a serem pensados no sentido de tentar entender esse mundo “concreto”, também, por elementos pertencentes ao universo dos significados, pois a disputa de espaço a qual está inserida esse grupo de mulheres é igualmente uma disputa pelo sentido que se pode dar ao mundo.

A comunidade de Petrolina tem uma história de sofrimento, perseverança e conquistas, no que se refere a sua formação, crescimento e conflitos internos. Com mais de maio século de existência, passou por uma ordem de transformações em vários níveis e intensidades. Boa parte dessas transformações procedeu-se a partir de elementos exógenos ao povoado, fruto de mudanças sucedidas no país e no mundo.

A primeira fase da história do povoado se realiza no trabalho de algumas pessoas e famílias oriundas de outras localidades que, por falta de terra própria, instalavam-se temporariamente em áreas mais distantes e disponíveis. O trabalho desses pioneiros ampliou-se a outros e nas idas e vindas, aos poucos começaram a ficar definitivamente. Nesse processo nasceu o povoado de Petrolina.

Durante muito tempo a comunidade viveu basicamente na mesma feição, apenas do trabalho na roça e da quebra do coco babaçu, de modo geral, pelas mulheres. A comunidade vivia distante, socialmente da cidade, as pessoas se restringiam a algumas viagens por ano. Entretanto, com o

melhoramento das vias de acesso esse fluxo se intensifica notavelmente, pessoas, mercadorias e dinheiro circulam de forma mais intensa, provocando mudanças no sentido de valorizar economicamente as terras locais.

Até então as quebradeiras de coco babaçu desenvolviam suas atividades livremente, pois quando não eram donas da terra, tinham acesso livre. A partir da valorização econômica dessas áreas, fazendeiros foram comprando ou tomando as terras dos camponeses locais. Nesse contexto as quebradeiras de coco precisam de autorização para quebrar o coco, na qual nem sempre conseguem. As dificuldades estão não apenas na falta de acesso livre, como anteriormente, mas na crescente devastação da floresta nativa para o plantio de capim. Em decorrência de mudanças como essas a atividade tradicional do extrativismo local sofreu significativa redução.

Outro divisor de águas na vida das quebradeiras de coco surge quando empresas de ferro gusa começam a se instalar na região, incentivando a compra de carvão para o aquecimento de seus fornos. Com esse incentivo um grande número de famílias têm se dedicado ao fabrico predatório dessa matéria-prima, provocando crescente devastação nos cocais e contribuindo para a redução da prática tradicional do extrativismo.

Com o propósito de se contrapor a prática mercadológica do carvão, que contribui para a destruição dos babaçuais e dos laços comunitários, um grupo de quebradeiras no povoado fundou uma associação com o objetivo de promover alternativas econômicas e sociais, a partir de um debate acerca da preservação florestal. Em seu conjunto de ações está contida a construção de um discurso identitário pautado na memória de uma vida saudável, tranqüila e mais abundante. Os valores comunitários são exaltados porque refletem um tempo de cooperação mútua no interior do povoado.

Promovem esse debate por meio da associação com outras instituições, a saber, organizações não governamentais, sindicatos e órgãos públicos; internamente dialogam com a Igreja católica, a escola, o clube de mães, dentre outras. Desenvolvem trabalhos com quebradeiras de coco do povoado, discutindo meio ambiente e desenvolvimento sustentável. Realizam cursos de artesanato e aproveitamento integral do coco. Um dos principais objetivos é não perder de vista parte dos valores comunitários e “relembrar” as pessoas da harmonia social e ambiental que viviam os primeiros moradores de Petrolina.

A MEMÓRIA COMO ELEMENTO POLÍTICO

Todo indivíduo tem lembranças, tem memórias e essas memórias constroem esse indivíduo socialmente. Memória e lembrança, a princípio, parecem uma mesma manifestação, no entanto, Diehl (DIEHL, 2000, p.116) afirma que as lembranças são vivências aleatórias, experiências que se perdem no tempo, por isso, difíceis de serem sistematizadas socialmente. O conteúdo social fica a cargo da memória, por se constituir como experiências consistentes e palpáveis. A memória é possível de ser enquadrada historicamente.

A construção da memória no interior dos indivíduos é objeto de estudo em diversas áreas do conhecimento, para o filósofo Bergson, as percepções do pensamento são essenciais para estimularem determinadas memórias, ao mesmo tempo, a memória, uma vez suscitada altera a forma de representação do próprio presente (BOSI, 2003, p. 9). O passado surge percebido por uma lente do presente, concomitantemente, o presente sofre suas interferências, numa relação de reciprocidade entre presente e passado ou vice-versa.

Mais importante ainda para nossa abordagem será a análise do sociólogo alemão Halbwachs, pelo fato de não só levar em consideração essa relação de construção da memória, na dinâmica do presente com passado e vice-versa, como também colocará outro elemento de suma importância para a compreensão da memória: o grupo. O sociólogo sai das fronteiras da memória em si para perceber os grupos sociais. A memória do indivíduo é analisada por Halbwachs como um elemento agregado a memória do grupo e das instituições da sociedade. Toda memória se condiciona na compreensão interior do grupo.

As leis naturais não estão nas coisas, mas no pensamento coletivo, enquanto este as examina e a sua maneira explica suas relações (...). Em outras palavras, existe uma lógica da percepção que se impõe ao grupo e que o ajuda a compreender e a combinar todas as noções que lhe chega do mundo exterior (...) (HALBWACHS, 1990, p. 61).

O sociólogo refere-se a uma sistemática harmonia que há entre o indivíduo e o grupo, tornando-se praticamente impossível perceber as nítidas fronteiras das “vibrações”, se no próprio indivíduo ou se no grupo o qual ele pertence e até que ponto essas influências são concebidas pelos agentes no interior do processo (Idem, p. 64). Para reforçar esse desenho de “construção” da memória, Mastrogregori (IN MALERBA, 2006, p. 7) afirma que o presente determina as condições para se enxergar o passado, por meio de condições sociais, políticas e culturais que balizam o

olhar do presente em direção ao passado. Isso acontece porque segundo Pollak a busca do passado tem o propósito de buscar elementos que possam contribuir para a manutenção dos grupos presentes. “O que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo” (POLLAK, 1989, p. 11).

Podemos remeter-nos a outra dimensão de memória, não enfatizada diretamente por Halbwachs, não para dirimir sua importância, mas para ampliar o horizonte de nossa abordagem, a saber, o esquecimento. “A nossa capacidade de lembrar algo é a mesma capacidade de esquecer” (DIEHL, 2000, p. 115). Essas “lembranças proibidas”, “indizíveis” ou “vergonhosas”, muitas vezes não são sentidas porque passa despercebida pela sociedade, o que é formalizado é mais fácil perceber. Na história os esquecimentos e os silêncios revelam, em dada medida, uma manipulação da memória coletiva (LE GOFF, 1994, p. 426). Com a memória dos indivíduos seria diferente? Não, se Partirmos da perspectiva de que lembrar não é reviver, e sim refazer.

Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas e de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado (...) remete sempre ao presente, deformando e reinterpretando o passado (POLLAK, 1989, p. 9).

É nessa perspectiva de memória apresentada, uma memória formada pelos grupos, atendendo interesses e necessidades específicos que esse grupo de mulheres quebradeiras de coco do povoado de Petrolina deve ser percebido. Inserido num conflito social, em que o presente, pari passo, destrói um passado com enorme valor simbólico, elas buscam estratégias diferenciadas de resistências para fazer sobreviver a cultura do babaçu.

A partir desses apontamentos acerca de como podemos compreender a memória, vamos analisar algumas das principais estratégias do grupo de quebradeiras de Petrolina, no sentido de manterem a existência de suas práticas. Elas constroem um discurso identitário em nome de um tempo de abundância diante de um presente repleto de problemas novos. As memórias buscadas ganham força num tempo cronológico, nos primórdios da formação da comunidade, da mesma maneira, ganha consistência no tempo vivido, representado por uma vida diferente e melhor.

Nesses dois tempos elas constroem seus significados e suas ações, o tempo histórico para elas praticamente não apresenta substancialidade. A credibilidade adotada pelo público alvo desse grupo de mulheres é fundamental para a sobrevivência de sua mensagem. O testemunho dessas mulheres se organiza quanto à descrição de um tempo no qual se vivia de

forma comunitária, se adquiria quase tudo da terra própria.

PRIMEIROS TEMPOS

O Povoado de Petrolina localiza-se na zona rural de Imperatriz, oeste do Maranhão, numa região conhecida por Bico do Papagaio, pelo seu formato geográfico que se assemelha ao bico da ave. A formação dessa comunidade inicia-se logo em meados da década de 1950 (FRANKLIN, 2008, p. 132) quando começam a se instalar as primeiras famílias. A partir do trabalho desses pioneiros a comunidade começa a tomar formato de uma comunidade, formando o que é hoje um dos principais povoados da região de Imperatriz.

A área que corresponde ao povoado atualmente, antes das primeiras famílias ou pessoas fixarem residência lá, já era conhecida por camponeses que iam fazer suas roças. Tratava-se de camponeses residentes em outros municípios vizinhos que costumavam sair em busca de terras férteis e disponíveis. Por falta de terra própria normalmente faziam as roças em uma região e moravam em outra.

No tempo de capinar, derrubar, queimar e plantar, as idas e vindas eram constantes; à época da colheita, exigia-se um tempo mais extenso no local, dependendo do tamanho da roça, até mais de um mês. Nessa demora da colheita os camponeses faziam barracos cercados e cobertos de palha da palmeira de babaçu (SILVA, 2008, p. 4).

Era necessária a presença das mulheres acompanhadas de seus filhos, crianças ou adultos. A função dos mais velhos era acompanhar o pai nos trabalhos mais exaustivos da roça; as crianças, via de regra, auxiliavam a mãe em tarefas simples como levar a comida à roça, ajudar na limpeza do barraco, dentre outras tarefas domésticas; as filhas, independente de idade normalmente acompanhava a mãe nas tarefas domésticas ou na própria colheita, pois essa atividade mobilizava toda a família, por se tratar de um trabalho relativamente leve e ter prazo para ser efetuado. Além disso, terminar o corte do arroz, a colheita do feijão, a quebra do milho e a colheita de uma série de frutos e legumes, significava está em casa mais cedo com o conforto da abundância para o ano inteiro.

Se na roça o trabalho da mulher era visto, de maneira geral, como um trabalho auxiliar, com ênfase no preparo da comida, limpeza e cuidado com as crianças, na cata e quebra do coco o sentido era outro. As meninas têm uma forte participação, aprendem a quebrar o coco, na maioria das vezes, a partir dos dez anos de idade; os meninos até antes de começar o trabalho junto ao pai, acompanhavam a mãe. Enquanto ao esposo, sua par-

ticipação na quebra do coco era quase inexistente, não apenas por causa do mito que diz que o homem que quebra coco a bunda cresce, mas pelo fato de quase sempre estar envolvido na função de administrar a produção agrícola.

A quebra do coco constituía-se como um trabalho paralelo. Próximo ao barraco de moradia provisória as mulheres faziam pequenos barracos cobertos de palha e aberto nas laterais. O objetivo era apenas comportar algumas quebradeiras sentadas no chão protegidas contra o sol e a chuva. Enquanto os maridos estavam na roça, as esposas organizavam pequenos grupos para juntar e quebrar, levando boas quantidades para casa após período de cultivo da roça; em casa torravam as amêndoas com o intuito de fabricar azeite para o consumo alimentar e no fabrico de sabão caseiro; extraíam o leite do coco cru para alimentação, substituindo o leite de vaca e no tempero de carnes de caça; fabricavam remédios caseiros a partir da casca do fruto (idem, p. 5). Voltar para casa era mais que voltar com os muitos produtos adquiridos na roça, significava um período de abundância e satisfação para toda a família e até vizinhos.

Fabricava-se o artesanato a partir da palha da palmeira de babaçu, começando pela própria cobertura da casa, na confecção de portas, janelas e mesmo esteiras que poderiam ser utilizadas para dormir; abanos para auxiliar no acendimento do fogo doméstico; cofos, objetos que servem para transportar arroz, feijão, carvão, roupas e tudo aquilo que se queira, dependendo do tamanho. Do caule da palmeira velha extraía-se o adubo, muitas vezes para o plantio de uma pequena horta no quintal ou um canteiro, espécie de pequena horta suspensa em um jirau para evitar que crianças ou animais domésticos interferissem no crescimento das hortaliças plantadas.

Do coco velho fazia-se o carvão para uso doméstico ou para venda em pequena escala. A qualidade do carvão de babaçu é incomparável diante de qualquer outro vegetal, afirmam as quebradeiras de coco (HILDA, 2008, p. 5). Dentre os vários outros benefícios que o babaçu trazia e traz às famílias, esses são dos mais importantes. Por tantos subprodutos extraídos a palmeira de babaçu ganhou o merecido título de mãe das quebradeiras de coco, título que ela tem não apenas no povoado de Petrolina, mas em várias outras localidades nas quais tenha o fruto. Não por acaso há um enorme respeito com as florestas nativas pelas mulheres que já criaram filhos e netos por meio da quebra do coco.

Com o tempo essas famílias que vinham e plantavam a roça, quebravam o coco e voltavam, passaram a ter demoras cada vez mais extensas até que

as primeiras famílias resolveram ficar de vez, próximo ao local da roça e da quebra do babaçu. O tempo foi passando e outras famílias tomaram a mesma decisão, até que o povoado ganhou um nome: Puruquero, sugundo os moradores mais antigos esse é o nome do primeiro homem a andar na região quebrando coco e fazendo roça (SILVA, 2008, p. 4). Ainda que o nome posteriormente tenha mudado para Petrolina, alguns moradores mais antigos ainda chamam pelo nome do primeiro morador.

A notícia de terras abundantes e férteis se espalhou por muito longe, começou a surgir famílias de outras partes do Maranhão. Um dos motivos mais evidentes foi à falta de terras, muitas vezes ocasionadas pela grilagem, uma realidade comum na época em praticamente todo o país (SANTOS, 2007, p. 13). Surgiram pessoas originadas de vários lugares para se instalarem em Petrolina, que representava a fartura de terras e de coco babaçu. Não demorou chegar famílias dos estados do Piauí, Ceará e Pernambuco; em pouco tempo o povoado se tornou uma das maiores aglomerações populacionais rurais da região de imperatriz.

Na primeira metade da década de 1960 foi construída uma escola pública para atender as centenas de crianças do ensino fundamental. Surgiu, organizada pelos próprios moradores, uma grande feira livre no povoado que atraía pessoas de outros municípios. Vários subprodutos do babaçu poderiam ser encontrados lá, do artesanato a remédios e alimentos alternativos; da roça encontrava-se farinha, feijão, milho e uma infinidade de produtos alimentícios. Encontrava-se de tudo, afirma dona Raimunda da Silva Sousa (2008, p. 7), uma das moradoras mais antigas do povoado.

Para as famílias que viviam no povoado a vida era sossegada e boa, tinha tudo o que necessitavam; “da roça e do coco era possível viver bem, apesar das muitas dificuldades”, principalmente com estradas, que inibiam o acesso a outras localidades para adquirir produtos que não se obtinha na roça, remédios farmacêuticos eram alguns deles.

No início dos anos 1970 foi construída uma via de acesso interligando os municípios de Imperatriz e seu adjacente, Cidelândia (SANTOS, 2008, p. 7). O nome desse caminho ficou conhecido por Estrada do Arroz, pelo seu expressivo volume em produtividade desse gênero alimentício, ainda que não fosse apenas o arroz. Essa estrada sai de Imperatriz, passa por vários povoados até chegar a Cidelândia, num percurso de cerca de sessenta quilômetros. Petrolina é o último povoado, distando doze quilômetros do município vizinho e quarenta e oito da zona urbana de Imperatriz.

A presença dessa estrada inegavelmente trouxe uma série de vantagens aos povoados, no caso em evidência, o de Petrolina. O comércio ampliou-

se consideravelmente, o fluxo de pessoas e mercadorias se intensificou sensivelmente, os subprodutos do coco babaçu, o arroz, o milho e o feijão rapidamente puderam ser vendidos na cidade com o intuito de adquirir os produtos industrializados como, dentre outros instrumentos, a máquina de plantar arroz e o machado para quebrar o babaçu.

No bojo de todas as positivities veio uma série de mudanças que se delinearão em aspectos negativos à grande parte das famílias mais antigas no povoado. A dinâmica social motivada pelo melhoramento da locomoção, contribuiu para o surgimento de outras dinâmicas, a exemplo de uma interação mais intensa de mercado no interior da comunidade, envolvendo não apenas os produtos da terra, mas a própria terra.

A GRANDE MUDANÇA

A construção da estrada do arroz, dentre outras interferências externas provocou transformações significativas no interior dessa comunidade, muitas dessas mudanças ocorreram de forma negativa para muitas famílias, não apenas em Petrolina, mas em todos os povoados da Estrada.

Em poucos anos, somente algumas famílias eram donas das terras. Entre os camponeses, uma parte continuou no lugar, trabalhando em terras alheias, outra saiu em busca do sonho urbano, a vida fácil, consumista, confortável e prática. Porém, na maior parte das vezes, encontraram apenas a realidade da vida socialmente marginal. Atualmente, a realidade apresenta um contexto em que os moradores desses povoados passam diante dos arames, separando-os do pasto e do gado; distinguindo um presente sem terra de um passado bem mais favorável e tranqüilo (idem. p. 38-9).

A partir desse momento, a concentração das terras tornou-se cada vez mais presente, estimulando uma série de alterações nas relações de trabalho a partir do extrativismo. Se antes a terra era livre para o acesso aos babaçuais, a situação começa a se inverter: o dono da terra passa a protagonizar essa nova realidade no sentido de delimitar quem, quando e como explorar a floresta. Isso implica uma ordem de mudanças, a primeira delas é a convivência com um nível de devastação, até então desconhecido na comunidade. A compra das terras ocorreu, na maior parte das vezes, para a criação de gado, essa atividade demanda plantio de capim. É nesse momento que as florestas de babaçuais começam a perder significativo espaço e conhecendo mais de perto a destruição predatória.

Dos últimos anos até o presente as florestas têm diminuído consideravelmente no povoado. As que estão situadas em distâncias maiores ainda estão praticamente intactas, mas nem sempre os donos permitiam o acesso

às quebradeiras de coco, muitas vezes alegando preocupação com o gado e com a conservação das cercas. Com isso tem-se diminuído a atividade extrativista entre as mulheres do povoado, especialmente para as novas gerações que, dentre outros motivos, cedem mais facilmente às dificuldades. Apesar do conjunto de problemas apresentado, pode-se afirmar que a prática tradicional do extrativismo não corre risco de extinção pelos motivos expostos, ainda que traga bastante dificuldades. A cultura extrativista do babaçu no povoado de Petrolina depara-se com um novo obstáculo em sua existência. Esse problema surge no início da década de 1990 com a vinda de uma empresa de papel e celulose a Imperatriz e o surgimento de uma nova atividade: o plantio de eucalipto em vasta escala e a posterior compra de carvão vegetal para o fornecimento das indústrias de derretimento de ferro na região. Desde então, começa o desencadeamento de um conflito declarado, entre os interesses da comunidade e o dos empresários na região.

FUNDAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO

Na região de Açailândia, município próximo a Imperatriz em setenta quilômetros, localizam-se várias guserias com finalidade de derretimento de ferro. Fruto de um projeto maior que envolve a extração do minério na região da Serra dos Carajás, no estado do Pará, a partir de meados da década de 1980, essas empresas de ferro gusa concentram suas atividades na parte inicial da cadeia produtiva industrial. Para essa atividade necessitam de altas quantidades de material energético provindas essencialmente do carvão vegetal.

Boa parte desse material energético era adquirida por intermédio de plantações de eucaliptos e de resíduos de madeiras das serrarias na região, com o tempo começou-se a incentivar a fabricação do carvão do coco babaçu na estrada do arroz (PROJETO, 2005, p. 8). À proporção que cresceu a venda do carvão nessa área cresceu o número de fabricantes não só em Petrolina, mas em todos os povoados. Nessa dinâmica surgem os atravessadores desse comércio, facilitando cada vez mais o volume financeiro do carvão no povoado. As empresas enviam caminhões aos povoados para recolher o carvão comprado pelos atravessadores ou vendedores diretos.

Quando a SELMAR Papel e Celulose veio para Imperatriz, o objetivo era a construção de uma fábrica de papel e celulose, entretanto, cinco anos depois, no ano de 1997, com a privatização da Vale do Rio Doce ela concentrou seus investimentos apenas no plantio de eucalipto para o fornecimento das siderúrgicas (MACIEL, 2008, p. 3). A empresa passa a se chamar

Ferro Gusa Carajás e administra um plantio de milhares de hectares de eucalipto localizado entre os municípios de Imperatriz e Cidelândia. Uma parte expressiva desse plantio está localizada próximo à estrada do arroz, conseqüentemente de Petrolina. Além da elevada concentração fundiária provocada em toda região, a empresa compra o carvão fabricado pelas famílias; a venda desse produto significa uma renda importante aos moradores de lugares pobres como os da Estrada do Arroz, uma vez que as oportunidades de trabalho são praticamente inexistentes. A terra concentrada, os babaçuais cada vez menos disponíveis e a falta de emprego é uma realidade presente na vida das moradoras do povoado.

Um grupo de mulheres quebradeiras de coco no povoado começou a pensar em uma alternativa que vislumbresse, se não suprimir determinadas práticas, pelo menos inibir algumas ações. Essas mulheres percebem que a atração financeira pela venda do carvão incita a queima do coco verde ou aproveitável para outros desígnios. A proposta do grupo é fabricar o carvão apenas do fruto velho ou inaproveitável para a quebra ou artesanato, dessa forma é exequível a preservação dos babaçuais e da cultura extrativista.

No ano de 1998, esse pequeno grupo de algumas mulheres fundou uma associação de quebradeiras de coco: a Associação das Quebradeiras de Coco do Povoado de Petrolina. Inicialmente elas contaram com a ajuda de entidades como o Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural - CENTRU e o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB.

Pelo enorme vulto no plantio de eucalipto, a empresa Ferro Gusa Carajás, pertencente a Vale, foi obrigada a conservar uma reserva natural. Designaram uma extensão florestal de babaçuais que não pode ser devastada ou prejudicada de nenhuma forma pela ação antrópica. Essa reserva de cerca de quinhentos hectares localiza-se em Petrolina.

Em conversas com funcionários da empresa elas descobriram que poderiam quebrar o coco na reserva legal da empresa, desde que fosse cedida a uma pessoa jurídica e não física. A fundação da associação atende essas necessidades iniciais. Durante um tempo considerável essa área de proteção não sofreu interferências expressivas por parte das pessoas na comunidade. Desde a fundação da associação a empresa assina contrato de comodato em intervalo de dois anos, outorgando o direito às famílias incorporadas à associação a explorar o babaçu para uso doméstico ou comercial em pequena escala (ARAÚJO, 2008. p. 3).

Nos últimos anos o grupo de mulheres tem sofrido a pressão do merca-

do local do carvão, a própria reserva, antes não percebida como meio de produção para esse produto, se encontra cada vez mais vulnerável diante da demanda no interior do povoado. O papel da empresa é proteger a área contra a ação predatória das pessoas no sentido de queimar o coco, no entanto ela deixa passar despercebido o problema. As quebradeiras também têm o papel de proceder na vigilância contra a queima dos babaçuais no interior da reserva. Por outro lado, à medida que se pronunciam nesse sentido, desagradam grande parte dos moradores que têm na venda do carvão uma alternativa para sobrevivência econômica.

Para muitas pessoas na comunidade a associação representa um inimigo, visto que “são contra a sobrevivência honesta das famílias” (SILVA, 2008, p. 5). A Associação possui máquinas para triturar a amêndoa do coco e a fécula do mesocarpo, parte do babaçu localizada entre a casca mais externa, denominada epicarpo e a parte mais interna e dura, denominada endocarpo, que aloja as amêndoas.

Com o emprego dessas máquinas há maior facilidade na fabricação do azeite, do leite de coco, da farinha do mesocarpo que serve para preparar alimentos como doces, biscoitos, bolos, mingau, remédios, dentre outros. A associação fabrica e vende a farinha de

mesocarpo, no entanto, por falta de um mercado consumidor mais estável, a venda oriunda da

fabricação desse produto é muito volúvel. Elas entendem que a falta de uma renda favorece consideravelmente à proximidade com o mercado predatório do carvão.

Atualmente na comunidade o número de pessoas sobrevivendo do mercado do carvão é cada vez mais expressivo, em contrapartida a atividade extrativista torna-se cada vez mais rarefeita. Crianças, jovens e adultos envolvem-se num processo produtivo mais acelerado e mais lucrativo. Os jovens sem emprego sentem-se imensamente atraídos pelo trabalho na carvoaria. Num dia de trabalho uma quebradeira de coco chega a quebrar entre cinco a dez quilos de amêndoas, o preço do quilo custa cerca de um real. No trabalho com o carvão facilmente se produz cinco sacos diários, com um valor individual de oito reais.

Vários estudos apontam para uma maior vantagem financeira a partir do coco babaçu, desde que se trabalhe com maior valor agregado e não apenas com a venda in-natura das amêndoas. O MIQCB busca projetos alternativos às comunidades extrativistas nos quatro estados que atua: Maranhão, Tocantins, Pará e Piauí. Buscando ajuda em nível jurídico e financeiro,

no âmbito da produção e geração de renda, o grupo de mulheres de Petrolina busca na especificidade de sua realidade soluções para o problema crescente da devastação da floresta nativa, que vem contribuindo para a extinção da prática tradicional do extrativismo.

Um dos primeiros problemas apontados por essas mulheres é a venda individual do carvão quebrando a cadeia de solidariedade existente nas práticas tradicionais do trabalho. A noção de uma família ampliada trazia mais tranquilidade aos moradores antigos, porque na maior parte das vezes eram pessoas enraizadas em outras terras, passando então a enfrentar uma vida nova em um novo lugar. Essa estranheza ao lugar, favorecia o vínculo familiar com os novos moradores, uma vez que parte da família ficava para trás.

No discurso das quebradeiras de coco da associação percebe-se certa inquietação no que diz respeito à postura do consumo atual das pessoas. Tudo se compra, de alimentos a adubos, tudo circula em torno do dinheiro e não do trabalho. O artesanato do babaçu, para elas, poderia trazer maior contribuição às famílias, no sentido de evitar a compra de produtos industrializados e no sentido de originar um complemento na renda a partir da venda de vários produtos como chaveiros, colares, brincos e uma série de outros produtos (CRUZ, 2008, p. 8).

A associação tem promovido cursos de alimentação alternativa, remédios caseiros, aperfeiçoamento no artesanato, debates sobre meio ambiente, gênero, emprego, dentre outros temas e ações na tentativa de provocar uma reflexão acerca da realidade atual do povoado. Elas entendem que a melhor forma de melhorar as condições de vida das famílias do povoado, é aproveitando melhor os recursos naturais disponíveis, especialmente o coco babaçu. Para elas o comércio do carvão vegetal, da forma como vem sendo conduzido, destrói as práticas tradicionais do extrativismo. Há uma tendência futura de redução desse comércio, por conta da busca de outras fontes energéticas não vegetais.

Uma das maiores preocupações diante disso é que esse mercado destrua as relações sustentáveis de trabalho. Para o grupo de quebradeiras que luta por um projeto alternativo, a melhor saída econômica e social para o povoado é o aproveitamento integral do babaçu, como o óleo, o leite, doces, biscoitos, bolos e carvão. Para essas mulheres, uma comunidade extrativista deve viver com base em seus moldes específicos: não apenas comprar, mas também produzir, ter uma contínua preocupação com o meio ambiente e com a perpétua conservação do espírito comunitário entre todos os moradores.

Em dez anos de existência da associação, muitas delas consideram ter significativas conquistas, apesar de muitas antipatias, suas mensagens têm ecoado dentro e fora do povoado. Procuram estar inseridas em projetos da escola local, vendendo produtos do babaçu para merenda escolar e contando a história do grupo a estudantes, incentivando a produção de trabalhos escolares. Houve ocasião de aproveitarem o desfile do Sete de Setembro, não para apenas desfilar, mas para levar a mensagem da associação por meio de cartazes, faixas, produtos do babaçu, músicas cantadas durante o desfile, dentre outras ações, numa prática estrategicamente re-significada.

Na Igreja elas conseguiram um espaço no tradicional festejo ao padroeiro local, ocorrido todo ano no mês de setembro. O evento dura vários dias, com missas todas as noites, festas, venda de comidas e bebidas. Um desses dias é dedicado e organizado pelas quebraadeiras de coco na ornamentação da missa com folhas da palmeira, o cacho do fruto, parte do caule, dentre outras partes. Na venda de comida após a missa, dar-se ênfase às receitas preparadas a partir do babaçu.

Elas procuram dialogar e trabalhar juntas a outras entidades locais como o Clube de Mães e a Associação de Moradores, além do Grupo de Jovens. Procuram ajuda de entidades fora do povoado que apóiam sua bandeira, a exemplo do IBAMA, do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Imperatriz - STTR, além do CENTRU e MIQCB. Por outro lado, precisam de uma sintonia maior com as famílias do próprio povoado, pois nem todas compreendem o mundo como as quebraadeiras da associação; parece não se preocuparem com a devastação das florestas nativas e não polemizam a dilaceração da vida comunitária. O fato de se tratar de uma nova geração, filhos, netos e recém chegados, parece contribuir com isso, pois não acompanharam a formação e crescimento da comunidade.

Evidencia-se um problema, a saber, a falta de afinidade com um discurso pautado nas memórias. À medida que esse grupo não conheceu a vivência desse tempo torna-se mais difícil uma sensibilização, essa geração se identifica antes com o emprego, o salário, o lucro, a vida individual. Essa luta está em percurso, será necessário mais tempo para o desenho de novas ações e novos resultados. Uma coisa parece explícita: elas lutam contra algo forte, um presente que caminha para mais distante desse passado que elas tentam, em parte, rememorar. Contudo, não se trata de uma luta em vão, pelo simples fato de que se não conseguirem reviver esse passado em ações do presente, da forma a qual querem, irrefutavelmente terão um papel decisivo na re-configuração do presente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse é o percurso de um grupo de quebradeiras de coco babaçu que enfrenta as mudanças de uma nova era. As mudanças trazidas por esse novo tempo são aceitas como legítimas por essas quebradeiras que entendem as mudanças como algo necessário e inevitável. Entretanto, elas compreendem que a perda integral de valores e práticas possa se constituir como elementos negativos, em diversos sentidos, no momento em que um grupo perde seus referenciais culturais.

Compreendendo que o presente não se apresenta tão satisfatório como parece, para muitos, buscam elementos na memória de um tempo em que as relações eram mais harmônicas no sentido ambiental, quando não se tinha necessidade de devastar e queimar para sobreviver, era facilmente conciliável a sobrevivência material das famílias e o bem-estar dos cocais, favorecendo, dentre outras coisas, uma vida mais saudável.

No sentido social havia um forte espírito familiar entre os moradores da comunidade, cada vez mais fragilizado pelas relações individualizadas dos novos tempos. Outro elemento importante é a idéia do alimento farto, num tempo em que praticamente se extraía tudo da roça ou dos cocais, pouco se comprava; hoje, tudo se compra e tudo se adquire fora da natureza, ou seja, no supermercado.

Por conta de questões como essas esse grupo de quebradeiras de coco do povoado Petrolina luta para manter vivo parte desses valores “passados” para tentar manter o equilíbrio sócio-ambiental no presente, traduzindo-se em uma vida melhor, em todos os sentidos, para as famílias simples do povoado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOSI, Eclea. O tempo vivo da Memória. Ensaios de Psicologia Social. SP. Ateliê. Editorial, 2003.

DIEHL, Astor. A Cultura Historiográfica: memória, identidade e representação. Bauru: EdUSC, 2000.

FRANKLIN, Adalberto. Apontamentos e Fontes para a História Econômica de Imperatriz. Imperatriz: Ética, 2008.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Vértice, 1990.

LE GOFF, Jacques. História e memória. 3 ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

MALEBBA, Jurandir (org.) A história escrita: teoria e história da historio-

grafia. São Paulo: Contexto, 2006.

POLLAK, Michael. Estudos Históricos: Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

PROJETO Nova Cartografia Social da Amazônia. Serie Movimentos Sociais, identidade coletiva e conflitos. Fascículo 6. Quebradeiras de Coco Babaçu de Imperatriz. São Luís: 2005.

SANTOS, Raimundo. A (não) Reforma Agrária de FHC: Problemas e Perspectivas no Assentamento Alegria. Imperatriz: Ética, 2007.

_____. Reinventando um Mundo: Quebradeiras de Imperatriz em Busca de um Caminho. Imperatriz: Ética, 2008.

ENTREVISTAS

ARAÚJO, Raimunda de Jesus Brandão. Membro da Associação das Quebradeiras de Coco do Povoado Petrolina. Entrevista concedida a Raimundo Santos em 15 de julho de 2008.

CRUZ, Terezinha Sousa. Tésoureira da Associação das Quebradeiras de Coco do Povoado Petrolina. Entrevista concedida a Raimundo Santos em 13 de julho de 2008.

HILDA, Maria. Membro da associação. Entrevista concedida a Raimundo Santos em 13 de julho de 2008.

MACIEL, Márcio. Técnico florestal da Vale. Entrevista concedida em 14 de julho de 2008.

SILVA, Tereza. A. Membro do Clube de Mães do povoado. Entrevista concedida a Raimundo Santos em 20 de julho de 2008.

SOUSA, Raimunda da Silva. Membro da associação. Entrevista concedida a Raimundo Santos em 20 de julho de 2008.

TRABALHADORAS NEGRAS NA INFORMALIDADE: MULHERES QUE DESAFIAM O TEMPO NA LUTA PELA SOBREVIVÊNCIA

REGINALDO GUIRALDELLI

RESUMO: O presente estudo objetiva suscitar algumas reflexões sobre as condições de vida, de trabalho e as estratégias de sobrevivência das mulheres negras que se encontram na informalidade no município de Franca-SP, com ênfase para o trabalho domiciliar. Partimos de uma análise sobre as profundas alterações ocorridas nas últimas décadas no mundo do trabalho, que modificou as formas de gerir e organizar os processos produtivos em decorrência de novos imperativos da ordem capitalista. Frente aos novos arranjos do setor produtivo, verificamos o crescimento do desemprego, degradação das condições de trabalho diante do desmonte dos direitos trabalhistas, outrora conquistados, e expansão da informalidade, caracterizada pelo descumprimento da legislação e ausência de proteção social. Para nos aproximarmos do universo dessas mulheres negras utilizamos como método de análise a história oral, com ênfase para a história de vida, objetivando apreender a trama das relações sociais e a esfera da subjetividade dessas trabalhadoras. Por meio do uso da entrevista aberta e do gravador como técnica para capturar as narrativas, perpassamos a trajetória de vida dessas mulheres, retratando infância, adolescência até o momento atual, com o intuito de refletir sobre suas experiências e visão de homem/mundo.

Palavras-chave: Informalidade; Gênero; Raça/etnia; Questão Social

ABSTRACT: The present study objectives to excite some reflections about the conditions of life, work and the strategies of survival of the black women who find in the informality in Franca-SP, with emphasis on the domiciliary work. We started of an analysis on the deep alterations occurred in the last decades in the world of the work, that modified the forms to manage and to organize the productive processes in result of new imperatives of the

REGINALDO GUIRALDELLI

capitalist order. In the presence of the new arrangements of the productive sector, we verify the growth of the unemployment, degradation of the work conditions by the dismantling of the labor laws long ago conquered and expansion of the informality, characterized for the non-accomplishment of the legislation and absence of social protection. To approach of the universe of these black women, we used as analysis method the oral history, with emphasis for the life history, objectifying to apprehend the tram of the social relations and the sphere of the subjectivity of these workers. By the use of the open interview and the recorder as technique to capture the narratives, we pass by the trajectory of life of these women, portraying infancy, adolescence until the current moment, with intention to reflect on its experiences and vision of mankind/world.

KEYWORDS: Informality; Humankind; Race/ethnic; Social Problem

O respectivo artigo tem a intenção de compreender as mudanças e implicações no mundo de trabalho diante do processo de reestruturação produtiva com enfoque para as especificidades de gênero e raça/etnia. Para isso recortamos como cenário à reflexão dessa realidade, o município de Franca, localizado na região nordeste do Estado de São Paulo e reconhecido em âmbito nacional e internacionalmente por ser o principal pólo produtor de calçados masculinos de couro do país. Esse município, nas últimas décadas, apresentou características peculiares no que tange ao processo de reestruturação capitalista, pois gerou um crescimento acelerado do desemprego e, consecutivamente, relações de trabalho marcadas pela precariedade, tendo como expressão a informalidade.

Compreendemos que tal transformação nas relações capital/trabalho se manifestou em dimensão planetária diante das insuficiências, colapsos e crises do sistema e, por isso, medidas bruscas foram tomadas para a manutenção da ordem vigente, sem prejuízos ao grande capital, mas com efeitos catastróficos para o capital humano. Isso é notado com base no acelerado processo de miserabilidade da população, desemprego em dimensão estrutural, trabalhos precários, marcados pela subcontratação, informalidade e clandestinidade, com ausência de legislação trabalhista e proteção social. Ou seja, o que prevalece sob a ótica da globalização e do neoliberalismo são a produtividade e a lucratividade no mundo dos negócios, sem refletir nas conseqüências e nos danos causados para a população que ainda vive e sobrevive do trabalho.

Tendo em vista esses acontecimentos de cunho economicista, outros ainda persistem no mundo do trabalho, como é a questão do preconceito e da discriminação, elementos intrínsecos na trama das relações sociais que foram construídos ao longo da história e que ainda servem como mecanismos 'ideopolíticos' de segregação entre os povos do planeta. Com isso, considerando que a base societal na qual vivemos tem raízes no patriarcado e no racismo, é fácil constatar que um dos segmentos mais atingidos pela lógica dominante nos mais variados espaços da vida social são as mulheres e os negros.

Portanto, podemos verificar que, em sua maioria, são mulheres negras as mais propensas a comporem o rol do mundo subterrâneo dentro do mercado de trabalho, ou seja, a esfera da informalidade, que tem como marca fundamental a clandestinidade e a precariedade. Isso se verifica por reproduzirmos em grande escala o protótipo eurocêntrico e androcêntrico de sociedade, que excluem negros e mulheres do conjunto social.

Assim, o recorte desse trabalho pauta-se em conhecer esse mundo subterrâneo das mulheres negras que se encontram na informalidade em Franca-SP, realizando a costura manual do calçado nos próprios domicílios. O objetivo central é trazer à tona a realidade dessas mulheres negras, suas condições de vida, trabalho e estratégias de sobrevivência frente a todas essas metamorfoses consubstanciadas no mundo do trabalho. Além disso, o propósito é fazer com que essas mulheres saiam da invisibilidade social e passem a protagonizar suas histórias, pois até o presente momento, esse segmento ainda se encontra ausente das diversas abordagens das Ciências Humanas e Sociais. Ao adentrar o universo e o cotidiano dessas mulheres, torna-se essencial extrapolar as barreiras do economicismo e traçar novos olhares, ou seja, compreender a trama da subjetividade, elemento ainda de segunda ordem na ciência moderna.

PELAS TRILHAS DA HISTÓRIA ORAL

Para nos aproximarmos do que foi proposto, partimos da história oral como um dos métodos possíveis para se apreender de forma mais abrangente o conglomerado de informações, histórias e relatos de vida que essas mulheres negras vivenciaram ao longo de suas trajetórias. É salutar destacar que a história oral, com vistas a decifrar o real, abarca os personagens, ou seja, os sujeitos envolvidos no processo; o cenário, o espaço físico e temporal em que os fatos acontecem; a trama das relações sociais e o cotidiano, entendido como o locus em que se dá a construção da história.

Sob a ótica de Thompson (2002), podemos destacar alguns pontos elementares que a história oral enfatiza em suas análises, sendo entre eles as vozes silenciadas ou ocultas que representam os segmentos que vivem à margem do poder, num cenário marcado por uma relação classista com rígida estrutura hierárquica. Assim, essa população marginalizada vem à tona por meio de seus relatos, narrativas e experiências de vida. Nesse grupo, podemos destacar as mulheres, os pobres, os negros, os índios, os homossexuais, a população quilombola, os sem-teto, os sem-terra, dentre outros.

Sendo assim, o intuito deste estudo não é levantar dados e hipóteses conclusivas e “verdadeiras” acerca da temática em voga e, sim, suscitar os ânimos do espírito científico e das decisões políticas para buscarmos soluções efetivas que estejam voltadas para o desenvolvimento humano e não econômico de um sistema corrosivo como é o capitalismo.

No desenrolar da pesquisa, alguns dados foram coletados e analisados, porém esses elementos são, no todo, conteúdos provisórios, efêmeros e contingentes, visto que essas mulheres negras, colaboradoras nesse processo

do conhecimento, criam e recriam suas histórias no seu cotidiano de vida, que se apresenta como um todo complexo, heterogêneo e contraditório. Entretanto, novas histórias vão sendo tecidas com maestria por essas mulheres, o que fomenta a ação dos pesquisadores na busca do conhecimento dessas singularidades cotidianas que são reflexo de um todo em íntima relação.

Contudo, partiremos aqui para a análise das narrativas das mulheres negras inseridas na informalidade em Franca-SP, com ênfase para o trabalho domiciliar, que nunca deixou de estar presente na cadeia produtiva, porém com o processo de acumulação flexível esta forma de trabalho tornou-se intensificada.

Para tanto, adotamos como eixo analítico a esfera do cotidiano, entendido como constructo e como fio condutor para a construção do conhecimento no campo das Ciências Humanas e Sociais. Consideramos ser nesse espaço fluídico que se dá a sustentabilidade para a constituição da vida dos indivíduos, permitindo apreender as singularidades, as temporalidades, os enigmas, o transitório, o perene, o vivido dos homens, além de possibilitar penetrar no “claro-escuro”, ou seja, naquilo que ainda é incognoscível. Ademais, nessa atmosfera podemos adentrar o universo privado para compreender a trama estabelecida entre o público, o privado e o íntimo, ou seja, a trama das subjetividades em conexão com a objetividade. Em suma, é na cotidianidade, dotada de imprevisibilidade e de transgressão de regras, que se produzem e reproduzem as relações sociais. De acordo com Heller (1985), é em determinadas circunstâncias sociais da cotidianidade que acontece a alienação, pois se verifica a naturalização dos fatos e a distinção entre aparência e essência.

Conforme retrata Martins,

...o Homem só se reconhece enquanto Homem e o é entrando “em contradição consigo mesmo” de forma abstrata e restrita, estabelecendo uma relação de estranhamento de si consigo mesmo. Neste quadro de conflito do Homem enquanto ser particular e genérico a vida cotidiana ganha sua importância. O Homem inserido nela é particular e alienado. A alienação assume dois sentidos. Por um lado, designa o estado do Homem privado do genérico, do geral de sua existência enquanto ser humano. Por outro lado, indica que o Homem só reconhece seu lado genérico alienando-se, colocando-se fora de si através do estranhamento, e não por meio de sua consciência individual (1996, p.81).

É na imediatez dos fatos, ou seja, no plano do pseudoconcreto, para utilizarmos um termo empregado por Kosik (1989), característica nevrálgica

ca do cotidiano, que produzimos os preconceitos, seja no âmbito individual ou social. Tais preconceitos surgem contagiados por estereótipos construídas historicamente, resultando na intolerância e desprezo pelo “outro”. Segundo Heller (1985), todo homem é preconceituoso em certa medida, e o que vale considerar é a intensificação dessa prática, visto que alguns preconceitos desencadeiam danos a toda uma coletividade, e outros são nocivos a um respectivo indivíduo.

Tendo em vista o quadro apresentado, ao nos reportarmos ao cotidiano das trabalhadoras negras, apoiar-nos-emos na história oral de vida dessas mulheres para compreendermos a trama da cotidianidade por elas vivenciada. Adotamos a história oral de vida por percebermos que esta tem como epicentro os sujeitos com suas histórias, vivências e experiências e que conforme Thompson, “A evidência oral, transformando os ‘objetos’ de estudo em ‘sujeitos’, contribui para uma história que não só é mais rica, mais viva e mais comovente, mas também mais verdadeira” (1992, p.137).

A decisão, ao nos reportamos ao método da história oral, consistiu em contemplar alguns dos quesitos levantados por Meihy (2002, p.24), que explica utilizar-se da história oral quando não há vestígio documental, ou estes se apresentam em variações distintas da história oficial ou mesmo quando se pretende elaborar uma outra versão da história. No respectivo trabalho buscamos fazer algumas reflexões sobre os depoimentos coletados que foram primeiramente gravados mediante anuência das colaboradoras, em seguida transcritos e textualizados e, posteriormente, analisados. Ao se interpretar e analisar depoimentos orais, inúmeros são os desafios ante a dinamicidade e paradoxos apresentados na linguagem.

As entrevistas gravadas consistiram em perguntas abertas, sem ingerência do pesquisador, para dar maior liberdade à fala das mesmas no que concerne a relatar assuntos marcantes no decorrer de suas trajetórias de vida. A entrevista permite potencializar a reflexividade e a intenção não foi fazer uma análise linear e cronológica dos fatos e, sim, enfatizar fatos relevantes e experiências vivenciais no cotidiano de nossas colaboradoras. Isso permite que essas mulheres saiam do anonimato e passem a ganhar voz num universo ainda enrijecido por saberes dominantes.

Destarte, buscamos conhecer as experiências pessoais dessas colaboradoras para que, por meio das análises, pudéssemos estabelecer nexos entre o particular e o geral, aprofundando o conhecimento da inserção das mulheres negras no trabalho domiciliar como o reflexo de um amálgama específico, que é a coletividade.

Vale destacar que ao estabelecermos o contato com essas mulheres, não

estipulamos nenhum critério de auto-classificação étnico-racial, até mesmo porque no Brasil não se adota tal mecanismo. Partimos de sua própria auto-identificação para não utilizarmos instrumentos discriminatórios e preconceituosos. Por priorizarmos uma abordagem qualitativa, participaram deste estudo cinco mulheres negras que trabalham em domicílio, realizando a costura manual do calçado. No mais, não estipulamos determinados critérios como idade, estado civil, número de filhos, entre outros, por entendermos que tais elementos não eram determinantes no nosso enfoque. Os elementos de maior relevância para nortear nossa seleção estiveram voltados para a questão de gênero (mulheres em específico), raça/etnia, informalidade e trabalhadoras que costuram o calçado em domicílio.

Também é importante frisar que para manter as prerrogativas éticas no âmbito científico utilizaremos nomes fictícios das colaboradoras aqui apresentadas para evitar a exposição das mesmas, conforme foi determinado no decorrer da pesquisa.

“SILÊNCIOS TEÓRICOS, EVIDÊNCIAS HISTÓRICAS”

Diante do que foi apresentado, passamos a evidenciar as histórias dessas mulheres francanas que com muita luta desafiaram os tempos, criaram estratégias e continuaram a persistir na sua sobrevivência ante o caos presente no mundo do trabalho. É salutar demonstrar que todas as mulheres participantes desse estudo tiveram uma história de vida, desde a infância, marcada por dificuldades, privações, pobreza, processo migratório em busca de melhoria nas condições de vida e até mesmo a presença da violência.

A fala de Sebastiana, com 40 anos de idade, natural de Pedregulho-SP, explicita essa assertiva, quando diz ter migrado para o município de Franca aos 3 anos de idade com a família, buscando melhores condições de vida e assim permaneceu, estando a mesma até hoje no respectivo município. Sebastiana narra que nesse itinerário já se casou, divorciou-se e tornou a se casar. O atual marido é pedreiro e não trabalha com carteira assinada. Tal quadro expressa os novos paradigmas familiares que vêm sofrendo transformações abruptas nas últimas décadas, diante dos novos papéis assumidos pelo homem e pela mulher. Outrora, a mulher que se divorciava era estigmatizada pelo conjunto da sociedade, sendo que nos últimos tempos tal situação vem sendo naturalizada. Além do mais, ao relatar suas vivências na infância elucida que atravessou momentos de atos de violência intrafamiliar, o que demonstra a realidade de inúmeros lares onde tal fato ocorre de forma corriqueira e naturalizada. O maior desafio para dilemas como esse é buscar a publicização desses episódios com vistas a denun-

ciar fatos correntes que são vividos no cotidiano de muitos domicílios. Outro aspecto a se observar é que grande parcela dos que cometem tais atos são homens, visto que ainda continuam praticando abusos diante do predomínio do poder masculino e subordinação feminina na sociedade vigente.

Outra colaboradora, Maria Aparecida, de 43 anos, também natural de Pedregulho-SP, relata que, quando sua mãe migrou para Franca, deixou-a sob os cuidados dos avós maternos. Nessa fase, Maria Aparecida tinha 4 anos e conviveu com os avós no campo até completar 11 anos, quando se mudou para Franca. O motivo de sua ida para Franca se reporta à demissão do avô da fazenda onde morava e trabalhava como meeiro. Isso pode ser analisado em duas vertentes, uma que pode ser entendida como a política dos últimos tempos de expulsão do homem do campo do mundo rural em larga escala e outra pela idade do avô frente à discriminação no mercado de trabalho com os idosos, considerando-os força de trabalho inativa.

Com base nos relatos coletados, percebemos a inserção de Maria Aparecida no mundo do trabalho desde a infância e sua continuidade após sua ida para Franca, num cenário marcado por miséria e privações. Segundo a mesma, numa análise comparativa, a vida no campo era melhor que a vida na cidade. Porém a tendência atual é valorizar o espaço urbano e desprezar e inferiorizar o rural. De acordo com a entrevistada, ao contextualizar sua infância, relata que,

A situação era boa, porque meu avô trabalhava e a gente morava na roça, apesar da dificuldade, era uma alimentação boa, pra mim nunca faltou nada. O que faltava pros meus irmãos, pra mim eu tinha até de sobra. Roupas, comida, calçado, essas coisas pra mim nunca faltou. Nessa parte foi boa. Eu fui ajudar meu avô na roça catando café quando eu tinha 8 anos, mas o trabalho que eu fazia na roça de plantar e catar café o dinheiro era meu. Eu fui trabalhar porque eu queria, eu queria comprar as coisas, porque eu via que as meninas aqui da cidade tinha e quem mora na roça não tem boneca, brinco, essas coisas... Depois que eu vim aqui pra Franca aí já não era vontade própria, eu tinha que trabalhar porque se eu não trabalhasse meu padrasto não deixava eu comer, então eu fui trabalhar no pau-de-arara e ele fazia nós ir pro lixão, que o lixão era aqui, mas esse serviço pra mulher é muito sacrificado, ainda mais pra criança. Igual nós era criança ainda. Como eu enfrentava ele por causa das coisas que ele fazia, então a mais sacrificada era sempre eu; eu apanhava mais, eu ficava mais sem comida. Teve uma vez que eu trabalhei uma semana pros outros na rua pra me dar comida. Ele deixava mesmo. Eu sou a mais velha das irmãs (Maria Aparecida).

rural provocado por políticas de incentivo à urbanização e industrialização, desprezando o homem do campo. Com isso, o quadro brasileiro passa a se agravar diante da ineficácia do aparelho estatal em dar respostas aos segmentos que chegavam às cidades. Tal estímulo redundou num vertiginoso crescimento da miséria, pobreza, desemprego e favelização. A partir daí inicia-se o “mito do urbano”, visto que os camponeses acreditavam ser esse o espaço propício para a ascensão social e realização pessoal e profissional. Tal ideário contava com o respaldo midiático para disseminar tal padrão de sociabilidade, tido como único, ideal e superior.

Vale salientar que o companheiro de Maria Aparecida, no momento em que foi concebida a entrevista, atuava como servente de pedreiro, não possuindo vínculo empregatício.

Já em relação à Lúcia, de 50 anos, viúva, natural de Restinga - SP, ao ser indagada sobre sua mudança para Franca não conseguiu se recordar do ano preciso, mas afirmou estar no município há mais de 30 anos. A entrevista com Lúcia foi realizada no quintal de sua casa e durante todo o período de realização desta, Lúcia permaneceu costurando os calçados, visto que precisava cumprir a exigência do intermediário que passaria no dia seguinte para buscar a produção. Segundo informação da mesma, mudou-se para Franca com toda a família, pai, mãe e irmãos quando tinha por volta de 13 anos. Ao discorrer sobre sua infância, demonstrou certo esquecimento e precárias condições de vida, visto que em alguns momentos tanto ela quanto seus familiares passaram fome. Atesta que,

Eu era muito atentada, eu apanhava muito, era triste, eu não gostava de estudar. Depois quando eu cresci mais, com uns 10, 12 anos, aí eu fui trabalhar e ajudar minha mãe a criar meus irmãos. Eu tinha pai, mãe e 4 irmãos. Nós pastava pra caramba viu, nós trabalhava no pau-de-arara pra ajudar minha mãe depois que ela ficou viúva. Nós era bem sofrido. No pau-de-arara eu comecei com 10 anos lá na Restinga, depois eu vim pra Franca e continuei e trabalhei muito tempo. Eu, minha mãe e meus irmãos, todo mundo trabalhava no pau-de-arara. No começo a gente morava em casa alugada, depois nós comprou meio terreno, que é da minha mãe. Meu pai e minha mãe sempre trabalhava no pau-de-arara. Meu pai arrendava café, nós ajudava, sempre na fazenda. Primeiro a gente morava em fazenda, depois que foi morar na Restinga. Meu pai morreu eu tinha uns 12 anos (Lúcia).

É importante contextualizar que, no momento em que realizávamos a entrevista com Lúcia, ela recebeu uma carta do filho Cleyton que se encontrava preso em Dracena-SP, município limítrofe com o estado do Mato Grosso do Sul. Segundo Lúcia, o motivo da prisão foi tráfico de droga e ele

estava preso em Franca anteriormente, mas em decorrência do excesso de detentos, alguns foram transferidos para outros municípios. Com a chegada dessa carta, Lúcia ficou introspectiva, muito sensibilizada e emocionada, alegando não possuir condições financeiras para visitar o filho.

O quadro familiar de Lúcia expressa a dura realidade de inúmeras famílias privadas dos bens e serviços básicos para atender suas necessidades vitais e com isso tem-se o resultado da inserção de determinados entes familiares no mundo da criminalidade. Além disso, a partir do envolvimento em tal esfera, ou seja, a da criminalidade, os respectivos sujeitos passam a ser estigmatizados por uma sociedade que cria instrumentos de guetização dos grupos sociais e gera de forma abrupta a exclusão social.

Outra colaboradora, Elizabete, de 33 anos, natural de Franca, casada há 2 anos e sendo seu companheiro serralheiro e sem vínculo empregatício como ela, no decorrer da entrevista também permaneceu costurando o calçado com a finalidade de concluir a remessa para ser entregue no dia posterior. Em sua fala fica evidente uma condição de vida melhor que das demais. Segundo relato da mesma, sua família sempre lhe garantiu o mínimo para satisfação de suas necessidades básicas e hoje tenta, mesmo que com muita dificuldade, diante das condições precárias de trabalho, garantir o necessário para seus filhos.

Já nossa outra colaboradora, Cleuza, de 43 anos, natural de Franca e casada com um sapateiro que possui vínculo empregatício, faz considerações sobre sua infância, que demonstra certas dificuldades no relacionamento intrafamiliar.

Eu acho que a minha mãe não gostava muito de mim não, não sei, eu sou a filha mais velha, só que eu sentia de pequena, mas a gente dava bem, ela no canto dela, eu no meu canto. A gente viveu uma vida muito difícil porque ela era o pai e a mãe ao mesmo tempo. Eu tinha pai, mas tinha e não tinha, meu pai bebia muito. Aí nós passava muita dificuldade com ela, ela tinha que trabalhar sozinha pra tratar de 7 filhos. Eu sou a mais velha. Meu pai trabalhava, mas só que bebia demais e gastava tudo com a bebida, aí minha mãe tinha que trabalhar pra dar conta da casa e dos filhos. Meu relacionamento com meu pai era muito ruim, ele judiava muito de nós, batia demais. Minha mãe era calma. Com meus irmãos se dava bem. A gente passava fome, muita fome. Eu que era mais velha cuidava dos outros irmãos, tudo pequenininho, então minha mãe saía pra trabalhar. A casa não era assim não, era um barraquinho de taipa, aí derrubaram. Minha mãe mora ali no fundo e meus irmãos. Minha mãe ainda trabalha, ela tá com 60 anos. Meus irmãos tudo casou. Minha mãe trabalhava na roça e meu pai era saqueiro. Meu pai não era registrado e minha

TRABALHADORAS NEGRAS NA INFORMALIDADE

mãe era. Hoje minha mãe olha uma senhora idosa, tipo de doméstica, ela fica de dia e de noite (Cleuza, 43 anos).

Pela fala de Cleuza, verificamos que a informalidade não é mesmo um fenômeno da contemporaneidade, pois seu pai já trabalhava durante sua infância sem registro em carteira, o que também manifesta o ciclo vicioso do trabalho informal dentro de uma mesma unidade familiar.

AS MARCAS DO TRABALHO PRECÁRIO

Além das precárias condições de vida vivenciadas por essas mulheres, podemos notar também que as mesmas passaram um curto período na escola, tendo como causa do abandono a necessidade de se trabalhar para a garantia da sobrevivência da família.

É o que se evidencia na fala de Sebastiana,

Estudei até a 5ª série. Era bom estudar, mas era ruim porque não tinha condição. Acabava ganhando da escola (professoras, amigos) as coisas que precisava. Ganhava alimentos porque cheguei a desmaiar, porque a gente não tinha o que comer, daí eu ia pra escola com fome, sem comer nada. A diretora conversou com a professora e aí elas ganhavam as coisas pra mim. Desde a 3ª série era assim. Ajudava com tudo, roupa, uniforme, comida. Eles faziam amigo invisível pra mim, quem ganhava as coisas era tudo eu. Era uma brincadeira que no fim acabava tudo pra mim porque eu não tinha. Eu abandonei a escola porque comecei a trabalhar. Agora não desejaria voltar porque tenho vergonha. Não freqüentei a escola depois que parei na 5ª série (Sebastiana).

Essa perversa realidade é vivenciada por uma parcela significativa da população brasileira que cessa os estudos por carências financeiras e necessidade de contribuir para o orçamento doméstico.

A fala de Maria Aparecida também demonstra essa dura realidade e, além do mais, mostra a pressão de entes familiares para a necessidade do trabalho como subterfúgio para propiciar melhoria na renda e, consequentemente, na vida da família.

Na roça eu freqüentei até a 3ª série, depois eu vim aqui pra Franca e comecei do 1º e tive que ir de novo porque não trouxeram meu boletim e a escola de lá tinha fechado, aí comecei de novo. Aí meu padrasto achava que não valia a pena e me tirou da escola pra trabalhar. Freqüentei a escola só até a 3ª série. Eu tinha muita dificuldade de aprender, porque eu sempre tive. Meu relacionamento com os meninos e professoras sempre foi bom, nunca dei trabalho na escola não. Meu padrasto me tirou pra trabalhar porque não valia a

pena estudar e outra que eu não era filha dele e ele achava que não tinha que tratar de filho que não era dele e eu já era mais velha e ainda enfrentava ele, aí que ele tirava mesmo. Pior disso tudo que nós trabalhava e não tinha direito a nenhum tostão do que ganhava trabalhando, porque nós era menor e o dinheiro que nós ganhava ia pra mão dele, daí nós não tinha sapato, não tinha roupa, alimento, essas coisas não tinha. Depois eu fui trabalhar de doméstica (Maria Aparecida).

O trabalho passa a ser considerado um meio de se ter um salário e suprir as necessidades familiares. Além do mais, na contemporaneidade estas colaboradoras colocam a problemática do retorno aos bancos escolares como uma necessidade dos tempos atuais diante de um mercado que exige cada vez mais mão-de-obra qualificada, porém reconhecem a dificuldade de retorno à escola ante as atividades que precisam realizar no cotidiano, pois além de se dedicarem à costura do calçado, também precisam executar as tarefas domésticas e cuidar dos filhos, tarefas ainda que permanecem sob o crivo da mulher.

Com isso, o que verificamos é um baixo nível de escolaridade das colaboradoras, o que contribui para legitimar a ideologia da flexibilização de que para se manter no mercado de trabalho formalizado é imprescindível a qualificação profissional. O grande vilão desse baixo grau de escolaridade pode ser considerado a necessidade de assumir certas atividades para complementar a renda familiar diante da precariedade das condições de vida apresentadas. Além do mais, a presença dos filhos também se coloca como uma das barreiras para o retorno dessas mulheres à escola, pelo fato de terem que se dedicar aos cuidados dos mesmos, o que expressa o vigor da divisão sexual do trabalho, que transfere às mulheres as responsabilidades e afazeres domésticos e delegam aos homens o espaço público.

Para Elizabete, uma das colaboradoras do estudo, o grande marco de sua adolescência foi a gravidez, porém sua história não é algo isolado e, sim, presente na vida de inúmeras brasileiras jovens que engravidam sem um planejamento e assim passam a assumir determinadas responsabilidades precocemente, tendo que abdicar de certos sonhos e objetivos outrora projetados. Nos últimos tempos, é notório o aumento de adolescentes grávidas, tornando-se uma das expressões da questão social que merece ações efetivas via políticas sociais públicas.

Sobre a adolescência de Elizabete, esta nos informou que tentou voltar aos estudos, por meio de supletivo, porém com a vinda dos filhos teve dificuldade na conciliação das atividades.

Eu saí da escola também pra trabalhar, aí eu ia estudar e trabalhar, mas aí fiquei só trabalhando, deixei a escola e não quis voltar mais, quando resolvi voltar pra fazer o supletivo à noite já era tarde porque já tinha as crianças, não tinha quem olhar as crianças pra estudar, aí não voltei mais. Às vezes eu tenho vontade de voltar a estudar porque hoje em dia sem estudo a gente não consegue nada. Com estudo já não tá conseguindo, então sem, aí que não vai conseguir mesmo (Elizabeth).

Verificamos na grande maioria dos relatos, que tais mulheres passaram um curto período de vida na escola e que isso se reproduz com seus filhos, que também acabam não concluindo sequer o ensino médio, o que gera o ciclo vicioso de pobreza, miséria e desemprego, diante do discurso ideológico da qualificação para o ingresso no mercado de trabalho. Além do mais, as falas das colaboradoras retratam as condições degradantes e de exploração do trabalho com a costura manual do calçado frente ao rendimento mensal baseado na quantidade produzida. Tal rendimento sequer responde às necessidades básicas dessas mulheres.

No que tange à vida no bairro, constatamos que esse locus representa para muitas mulheres confinadas ao universo doméstico o único momento de sociabilidade extra-familiar. Para elas, a esfera privada se configura em suas residências e a esfera pública no bairro, onde estabelecem uma rede de relações sociais e solidariedade.

Outro elemento importante na fala de Elizabeth é a incorporação de que é responsabilidade da mulher o cuidado com os filhos, a partir do momento em que afirma que na ausência de creches as mães ficam impossibilitadas de ingressarem no mercado de trabalho. Em sua narrativa, Elizabeth pontua que,

Eu adoro meu bairro. Tem farmácia, escola, mercado. Segurança por um lado tem, acaba tendo, mas a segurança quem faz é a gente mesmo. É perigoso pra quem faz o perigo. Eu moro aqui desde os meus 5 anos de idade, adoro o bairro e não tenho o que reclamar. Acho que falta uma área de lazer, tipo domingo você quer dar uma volta, não tem nenhuma pracinha pra levar as crianças e conversar com os amigos. E mais creche pras crianças. Aqui na vila só tem 1 e não dá pra atender todas crianças porque aqui tem muita mãe que tem que trabalhar fora e não tem com quem deixar, aí deixa com os outros ou leva em creche mais longe (Elizabeth).

Ao retratar a questão, em momento algum associa tal atividade à responsabilidade da figura masculina também. Com isso, temos o reforço das atividades “naturais” da mulher, que gera a tripla jornada de trabalho para

esse segmento, na medida em que realiza seus afazeres domésticos, cuida da educação dos filhos e executa a costura do calçado.

A atividade da costura manual do calçado se interpenetra no espaço doméstico e mescla com as tarefas domiciliares, executadas ainda, predominantemente, pelas mulheres, isentando os homens das mesmas. Todavia, como a atividade com o calçado se dá pela produtividade de peças costuradas, essas mulheres precisam ter elevada produção para receberem uma quantia melhor, visto que conforme relata Sebastiana, o valor pago por peça costurada é irrisório e sequer atende as necessidades básicas de uma família. Não obstante, essas mulheres em muitos momentos abdicam de suas “naturais” tarefas domésticas para se dedicarem à costura do sapato, mas ao deixarem de lado tais afazeres transferem às filhas tais incumbências, reproduzindo ao longo do tempo o papel que fora destinado historicamente à mulher no que tange ao trato da casa. Além do mais, suas falas mostram as condições degradantes desse trabalho ao fazer com que essas mulheres mesmo estando doentes e impossibilitadas para executar as tarefas, tenham que realizá-lo devido às suas necessidades.

Já faz mais de 5 anos que eu tô costurando. Não é que eu gosto não, porque eu não gosto. Eu não gosto de ficar muito sentada, nem muito em pé, sabe, eu sofro da coluna, mas tem que fazer qualquer coisa né, então eu costuro sapato, porque pra trabalhar sem registro numa casa de família assim eu prefiro o sapato, porque a gente tem que levantar de madrugada, eu não gosto e cansei, não gosto de levantar cedo. Mas se precisar eu levanto, mas aí eu fico com o sapato mesmo, a não ser que eu arrumo um serviço com registro né. Porque nesse serviço aqui é assim, levanto com sapato na mão, deito com sapato na mão, só largo o sapato pra pegar o prato. Não pode sair pra lugar nenhum. Depende do tanto de sapato eu trabalho mais. Às vezes eu vou até umas 21:00, 22:00, mas quando é sapato preto eu vou até umas 17:00 porque eu não enxergo mais pra enfiar a agulha. Eu faço mais ou menos uns 12 par por dia, tem uns que é muito ruim eu não faço nem 6. Eu trabalho umas 10 horas por dia. Geralmente eu trabalho final de semana, eu não saio pra lugar nenhum, quando eu ia na cadeia ver meu filho aqui no domingo eu não pegava sapato, agora eu pego (relato de Lúcia).

Para a atividade com o calçado não há uma jornada fixa e regulamentada de trabalho, pois de acordo com a quantidade de peças enviadas pelos intermediários e a necessidade do mercado, essas mulheres precisam produzir, em um curto período de tempo, uma elevada quantia de calçados, fazendo as mesmas se submeterem a jornadas extensas de trabalho sem cobertura legal e com o símbolo da precariedade.

Diante de uma conjuntura marcada por um acelerado quadro de desemprego em escala mundial, os trabalhadores passam a se submeter a condições degradantes e aviltantes de trabalho, afetando inclusive sua saúde e qualidade de vida. Além disso, diante do refluxo dos movimentos sindicais nos últimos anos frente ao processo de reestruturação produtiva, o que verificamos nas descrições de nossas colaboradoras é que nenhuma delas possui vínculo com tais organismos, o que atravanca a possibilidade de uma aglutinação dessa categoria profissional com vistas a buscar melhorias nas suas condições de vida e trabalho.

No mais, o calçado faz parte do universo cotidiano de muitas pessoas que residem em Franca, sendo a costura manual uma das vias encontradas para solucionar problemas como o desemprego e baixa renda, visto que em certos casos tal atividade serve como renda complementar da família, ante o baixo rendimento proporcionado pela mesma.

Pela fala de Maria Aparecida, isso se expressa na medida em que busca, em outras instâncias e atividades, como nos serviços domésticos, uma forma de aumentar a renda familiar. Outro fator que desencadeia essa expansão da informalidade pode estar vinculado ao reconhecimento das manifestações de preconceito de cunho racial nos espaços de produção, que servem como mecanismos indispensáveis para legitimar a sobreposição de determinados grupos em detrimento da inferioridade de outros no mundo do trabalho.

Com base nas trajetórias de nossas colaboradoras, fica evidenciado que as mesmas penetram, no decorrer de suas vivências, a esfera do trabalho doméstico e rural, sendo que no mundo do trabalho estes tipos de atividade ganham uma conotação degenerativa e inferiorizada frente certas ocupações e posições de prestígio e status. Também podemos evidenciar nos relatos obtidos que a costura do calçado absorve grande parte do dia-a-dia dessas mulheres, as quais passam a viver em função da costura, restando pouco tempo para se dedicar às demais tarefas como o lazer e o convívio social.

Diante disso, concebemos o sapato como elemento simbólico na vida de inúmeras mulheres negras francanas, já que no decorrer dessas narrativas, constatamos que a atividade da costura manual é desempenhada há alguns anos por este segmento.

A costura do calçado corresponde à rotina dessas mulheres e se apropria de uma extensa jornada diária de trabalho que faz estas mulheres se dedicarem quase que “exclusivamente” ao processo produtivo, deixando para segundo plano demais tarefas e o próprio lazer. Para a execução dessas

atividades, as mulheres passam a despende uma vasta quantidade de horas diárias, além dos finais de semana. Ou seja, o trabalho é incessante, impedindo as mesmas de desfrutarem de outras dimensões da vida em sociedade. Também é importante destacar a grande incidência de acidentes de trabalho que ocorrem com a realização dessas atividades, afetando a saúde e a qualidade de vida dessas trabalhadoras e não lhes proporcionando nenhum tipo de assistência médica.

Um fato marcante na fala de Cleuza é quando ela comenta a existência do intermediário que lhe fornece o calçado a ser costurado, porém não sabe para qual empresa calçadista está prestando tal serviço, o que redundará num processo de não reconhecimento da cadeia produtiva em que está envolvida, permitindo a diluição dos trabalhadores que não se reconhecem como sujeitos envolvidos num trabalho coletivo, caindo no isolamento e trabalho individual, não tendo em vista a dimensão do todo.

Em suma, na maior parte, essas mulheres vivenciaram formas de trabalho marcadas pela precariedade e em poucos momentos chegaram a possuir vínculo empregatício. Esse fenômeno não é isolado e muitas vezes envolve todos os entes familiares, como é o caso da família de Maria Aparecida, que relata não haver em sua casa trabalhadores com registro em carteira e nem sindicalizados, permanecendo assim num mundo subterrâneo do trabalho, sem estabilidade e reconhecimento, diante da invisibilidade que esse trabalho apresenta. Nesse processo de reestruturação produtiva que estimulou o desemprego em larga escala, tais mulheres se enveredam pelas trilhas da informalidade “sem lenço e sem documento”. Em sua maioria, os trabalhadores ingressam nesses espaços não como forma de prazer e realização pessoal e profissional, mas principalmente na luta pela própria sobrevivência.

Destarte, em todas as casas visitadas para a materialização das entrevistas, nenhum homem permanecia em suas residências realizando atividades específicas do lar ou similares. Tais incumbências ainda são predominantemente femininas, tendo como expressão desse trabalho domiciliar o reforço ideológico que confina a mulher ao âmbito privado, ou seja, o lar, e potencializa o homem aos investimentos públicos, fora do espaço doméstico. Portanto, a mulher ainda fica com a sobrecarga da tripla jornada de trabalho, tendo que se dedicar aos cuidados e educação dos filhos, cumprir os afazeres domésticos e realizar a produção do calçado.

“SACRIFÍCIOS, PERSISTÊNCIA E RESISTÊNCIA”

Contudo, sob o prisma das turbulências engendradas no mundo do trabalho nas últimas décadas, os trabalhadores criaram e recriaram inúmeras

estratégias para a sua própria sobrevivência e de sua família. E, diante dos testemunhos das colaboradoras envolvidas nesse processo, verificamos a dura realidade que vivenciam na esfera cotidiana numa luta intermitente para se manterem vivas.

No que tange aos reflexos do preconceito e da discriminação, seja de ordem étnico-racial ou voltada para as questões de gênero, temos testemunhos elucidativos como o de Sebastiana que ao conceber o preconceito existente na sociedade nos apresenta uma série de questões relevantes ao afirmar que mesmo em seu lar se verificam tais práticas pelo esposo e o filho. Conforme Sebastiana, o filho reforça os atos discriminatórios por presenciar as atitudes do pai e por aprender certos protótipos na escola, visto que esta preserva determinadas estereótipos.

Algumas mudanças já estão ocorrendo de forma incipiente no âmbito escolar, como exemplo no que concerne aos livros didáticos adotados, que outrora transmitia uma imagem negativa do negro e que hoje vem sendo revistos e substituídos.

Porém, mesmo com a substituição de livros, a mentalidade dos indivíduos contribui para formar opiniões acerca de um determinado assunto, o que acontece nos bancos escolares quando o estudante entra em contato com educadores e educandos. Tal fato é retratado na fala de Sebastiana, que argumenta ainda existir preconceito na escola por professores e colegas de sala. A escola pode ser entendida como um dos espaços que propicia aos indivíduos o “aprendizado” dos lugares distintos que estes ocupam na vida em sociedade, seja como sujeitos masculinos, femininos, brancos, negros, ricos ou pobres, migrantes ou índios, heterossexuais ou homossexuais, dentre outros.

Ademais, Sebastiana cita a questão da discriminação no mercado de trabalho entre brancos e negros, mantendo o privilégio de certos grupos nos diversos espaços do mundo do trabalho. Outro ponto a ser discutido com base no testemunho de Sebastiana é sobre a sua posição frente aos atos discriminatórios do filho ao lhe dizer para não usar o termo “neguinho” e, sim, “moreninho”, fazendo com que parcela da população negra continue a utilizar um discurso eufemístico para abrandar essas relações. Isso também contribui para a dificuldade da auto-identificação, fator elementar na construção de uma identidade afro-descendente.

Na fala de Elizabete são apresentadas algumas nuances do racismo como algo que vigora nos mais variados espaços da sociedade, inclusive na mídia, que também representa um produto que se configura nos interesses de certa camada social e por isso reproduz determinados preceitos ideo-

lógicos. Tal colaboradora diz que quando os atores não atuam como escravos, são empregadas domésticas, porteiros, serventes e demais profissões que são tidas como “atributos naturais” do negro na sociedade brasileira. Assim, a mídia, utilizando-se de um conjunto de imagens formadas por signos, impõe estilos de vida, reforça e reproduz papéis sociais construídos historicamente e determina a posição de certos grupos na ordem societária.

Não adianta ninguém falar pra mim que não existe preconceito porque existe sim. Eu acho assim, a cidade de Franca, eu falo porque a vida inteira eu morei aqui, eu acho que eles têm que crescer mais ainda, principalmente em termos de racismo. Igual na televisão mesmo a gente vê, as novelas, os negros são tudo escravo ou são os empregados, a doméstica, nunca um ricão. É igual se a gente vê um preto num carrão, a gente já acha que é bandido, ladrão, que conseguiu aquilo roubando. Se vê um sujeito andando aí já fica com medo de ser marginal (Elizabeth).

Já em relação aos sonhos dessas mulheres, podemos notar que o mais almejado por elas ainda é a aquisição da casa própria, visto que a maioria reside em casa cedida. Isso tem sua relevância na medida em que o ambiente da casa é o reduto da intimidade, do conforto, do conhecido e do familiar, enquanto o espaço da rua é repleto de incertezas, suspeitas e desconhecimentos. A casa própria também implica em proteção individual e do grupo social diante das intempéries do mundo capitalista. Com isso, possuir tal imóvel implica certa estabilidade e segurança.

Ao tentarmos traçar alguns aspectos das condições de vida das mulheres negras francanas, podemos pontuar, em linhas gerais, alguns elementos comuns como o fator migratório da maioria delas, verificando entre algumas a vivência bucólica em certas fases da vida, a degradação sócio-econômica com a vinda para a zona urbana, o baixo nível de escolaridade que tem como ponto nevrálgico a inserção precoce no mundo do trabalho como estratégia de sobrevivência, entre outras questões como gravidez na adolescência sem planejamento, alcoolismo, dificuldade no acesso aos serviços e direitos básicos, por exemplo, saúde, educação, habitação, lazer, entre outros.

Por outro lado, as condições de moradia são marcadas pela precariedade e, mesmo assim, transformam o reduto doméstico em seu local de trabalho para a execução da costura manual do calçado. O que também se constata é que os companheiros dessas mulheres estão também inseridos na informalidade, em diversos ramos de atividades, gerando um clima de insegurança e instabilidade no âmbito familiar no que tange às garantias

trabalhistas, proteção social e possíveis projetos futuros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS (...) PARA NÃO CONCLUIR

Frente às inúmeras problemáticas apresentadas, que evidenciam as precárias condições de vida e trabalho dessas mulheres negras e suas estratégias de sobrevivência ante uma lógica globalizada e neoliberal que acirra as desigualdades étnico-raciais e de gênero, o que se torna imprescindível é ressaltar que nesse espaço que entrelaça o local e o global, homens e mulheres, brancos e negros, antes mesmo de serem considerados meramente força de trabalho, ou seja, massa produtiva, dentro do sistema produtor de mercadorias, também são seres de subjetividades, que sentem, que amam, que odeiam, que choram e desprezam. Ou seja, no plano das relações sociais e interpessoais, não produzimos exclusivamente mercadorias voltadas às necessidades do mercado, mas também produzimos fantasias e sentimentos dos mais variados que dão novos significados à vida humana. Em suma, nesse contexto de constantes transformações, o trabalhador é atingido na sua materialidade e na sua subjetividade.

Portanto, o que constatamos diante das respectivas narrativas é que a vida cotidiana das mulheres negras perpassa inúmeros acontecimentos, marcados por opressão, dominação, preconceito, discriminação, precariedade nas relações de trabalho, entre outros. Mesmo assim, essas mulheres continuam persistindo na luta pela sobrevivência, sacrificando-se incessantemente e resistindo, mesmo que em âmbito individual, ao status quo.

O que se faz necessário é que essas mulheres não se deixem calar, ultrapolem as barreiras da invisibilidade e assumam o protagonismo de suas histórias dentro da família, da comunidade e da sociedade a qual estejam inseridas. Para tanto, a partir das experiências cotidianas, tais mulheres devem construir uma identidade de classe, de gênero e raça/etnia como forma de se constituírem como sujeitos coletivos com capacidade organizativa e autonomia para reivindicarem seus direitos.

Essa face perversa do trabalho domiciliar, que preconiza uma suposta “autonomia”, apenas contribui para a diluição dos trabalhadores, o que dificulta as ações de mapeamento desse universo com vistas a traçar medidas eficazes que atendam as necessidades e interesses dos trabalhadores no que tange aos seus direitos de cidadania.

Tendo em vista as assimetrias vigentes nas relações sociais, fica evidente, no presente estudo, que na contemporaneidade ainda verificamos um apartheid entre os povos e uma acirrada iniquidade social, com ênfase para as questões étnico-raciais e de gênero. Assim, o grande desafio con-

REGINALDO GUIRALDELLI

siste em criar alianças com os diversos grupos, sejam homens, mulheres, brancos, negros, migrantes, imigrantes, indígenas, homossexuais, heterossexuais, sem-terra, entre outros, pois a luta é de toda humanidade contra uma ordem societária opressora e exploradora que traz rebatimentos para o conjunto da humanidade. Apesar de alguns segmentos serem mais prejudicados em detrimento de outros, não podemos continuar a compor guetos que desarticula um movimento que deveria ter viés universal. Assim, eis o grande desafio – revisitar as múltiplas facetas da questão social e mudar os rumos da história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTUNES, Ricardo. Adeus ao trabalho?: ensaios sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 2.ed. São Paulo: Cortez, 1995.

BARBOSA, Agnaldo de Sousa. Empresariado fabril e desenvolvimento econômico: empreendedores, ideologia e capital na indústria do calçado (Franca 1920-1990). 2004. 285 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – UNESP, Araraquara, 2004.

BRUSCHINI, Cristina; COSTA, Albertina de O. (Org.) Uma questão de gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992. (Fundação Carlos Chagas).

DELGADO, Lucília de A. N. História Oral e narrativa: tempo, memória e identidades. Revista da Associação Brasileira de História Oral. São Paulo, n.6, p.9-25, 2003.

FERNANDES, Maria Esther. A “história de vida” como instrumento de captação da realidade social. Cadernos CERU – Centro de Estudos Rurais e Urbanos. São Paulo, n.6, p.145-155, 1995.

FERREIRA, Amauri C.; GROSSI, Yonne de S. A narrativa na trama da subjetividade: perspectivas e desafios. Revista da Associação Brasileira de História Oral. São Paulo, n.7, p.41-59, 2004.

HELLER, Agnes. O Cotidiano e a História. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

HENRIQUES, Ricardo. Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90. Rio de Janeiro: IPEA, 2001.

KOSIK, Karel. Dialética do concreto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

LAVINAS, Lena; SORJ, Bila. O trabalho a domicílio em questão: perspectivas brasileiras. In: ROCHA, Maria Isabel Baltar da (Org.). Trabalho e Gênero: mudanças, permanências e desafios. Campinas: ABEP, NEPO/UNICAMP, Ed. 34, 2000, p.211-236.

TRABALHADORAS NEGRAS NA INFORMALIDADE

LEITE, Márcia de Paula. O Futuro do Trabalho: novas tecnologias e subjetividade operária. São Paulo: Página Aberta, 1994.

MARTINS, José de Souza. (Org.). (Des)figurações: a vida cotidiana no imaginário onírico da metrópole. São Paulo: Hucitec, 1996.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Manual de história oral. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MORENO, Monserrat. Como se ensina a ser menina: o sexismo na escola. São Paulo: Moderna, 1999.

PEREIRA, Ligia Maria Leite. Algumas reflexões sobre histórias de vida, biografias e autobiografias. Revista da Associação Brasileira de História Oral. São Paulo, n.3. p.117-127, 2000.

THOMPSON, Paul. A voz do passado: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. História oral e contemporaneidade. Revista da Associação Brasileira de História Oral. São Paulo, n.5, p.09-28, 2002.

FALA DE MULHERES DA TERRA E A BUSCA POR DIREITOS SOCIAIS: LUTAS, VIOLÊNCIAS, AMBIVALÊN- CIAS E CONTINUIDADES

Losandro Antonio Tedeschi

RESUMO: As mulheres trabalhadoras rurais que guardam a história, que a contam a seus filhos e filhas, mostram uma longa vida em que as mesmas, para não falar de outras dicotomias, tiveram que enfrentar permanentemente a desigualdade, embora nunca tenham se submetido completamente a isso. Submissão e resistência sempre fizeram parte da vida das mulheres agricultoras; embora, tenham conquistado direitos sociais, seguem desempenhando seus tradicionais papéis. Através da metodologia da História Oral, foi possível analisar as funções e papéis sociais das mulheres agricultoras, os processos de reprodução e transformação sócio-culturais pelos quais estão passando, levando-nos a afirmar que as identidades humanas são construídas ao longo da vida, pelos significados que os grupos sociais alimentam em seus contextos culturais.

PALAVRAS-CHAVE: Memória - história - gênero - mulheres trabalhadoras rurais.

ABSTRACT: The rural women workers who keep the story that counts to their sons and daughters, show a long life in which they, not to speak of other dichotomies, have had to face constantly inequality, but never have submitted completely to that. Submission and resistance have always been part of the life of women farmers, though, have won social rights, after playing their traditional roles. Através Oral history, it was possible to examine the roles and social roles of women farmers, the processes of reproduction and socio-cultural transformation by which they are passing, leading us to say that the human identities are built over a lifetime, the meanings that groups social feed in their cultural contexts.

KEYWORDS: Memory- history - gender - rural women workers

Neste estudo vamos analisar o significado da criação do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais - MMTR, enquanto espaço de cidadania para as agricultoras. Essa análise é necessária para entendermos por que o Movimento continua atrelado ao sindicalismo rural androcêntrico e conservador, e por que as ações das agricultoras no contexto de mobilizações por direitos sociais foram construídas sobre estruturas simbólicas, ligadas a um sindicalismo agrário fortemente marcado ainda hoje pela centralização do poder em mãos masculinas, pois, na análise dos depoimentos orais e das fontes documentais escritas, constatamos que as relações de gênero, trabalho e poder no mundo camponês continuam a ser caracterizadas pela subordinação e até pela submissão do feminino ao masculino.

Na coleta dos relatos revelaram-se momentos em que vinham a tona memórias resguardadas tolhidas, e por vezes silenciadas as quais o gravador não pode aprender. Há uma seleção da memória na exposição dos sujeitos, mas há ainda aquela que, involuntária sem o controle preciso faz emergir valores que a seletividade não consegue resguardar. Bem por isso que trabalhar com as fontes orais com mulheres camponesas implica a compreensão dos silêncios, das pausas, dos risos, mistura de razão e emoção contribuindo para o delinear para a memória e da história dessas agricultoras em meio ao um processo de lutas e mobilização social.

Ao usar a fonte oral como ferramenta de análise com mulheres agricultoras inseridas no Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais na região noroeste do Rio Grande do Sul, busquei discorrer sobre vozes que ao não serem silenciosas, pois constantes na luta por direitos sociais e cidadania, podem ser reveladoras de uma história específica permeadas pelas vivências carregadas de perdas, violências, conquistas.

Entre os anos de 2000 a 2007 realizei 96 entrevistas com mulheres camponesas, de 15 cidades da região Noroeste do Rio Grande do Sul, num total de 640 horas de gravação motivados pela pesquisa do mestrado e doutorado (defendida em 2007), onde busquei entender a história da mobilização social das mulheres agricultoras na região Noroeste do Rio Grande do Sul, através do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais, historiando as circunstâncias em que surgiu e se transformou, examinando as influências recebidas do discurso da Igreja Católica e do Movimento Sindical Rural. Ao examinar essas relações com outros grupos sociais e instituições, evidenciei as contradições que o Movimento enfrenta, buscando entender como o imaginário e as representações sociais atuam sobre a vida das mulheres agricultoras.

Por meio do trabalho com os trechos das entrevistas tive como objetivo tecer uma colcha que pudesse dar coesão e vida aos relatos, ainda muitos deles passíveis de análise minuciosa para próximas pesquisas. Para tanto busquei alinhavá-la tentando reconstruir os tecidos multifacetados oriundos da memória individual das mulheres agricultoras que participaram desse movimento, inseridas em uma luta coletiva.

Um presente que ao ser narrado, reconstituído, lembrado, trouxe para si o passado revivenciado pela memória da participação no movimento, demonstrando rico na exposição do cotidiano da luta, da vida em casa e na roça. Para romper com a tradição do silêncio, os pesquisadores buscam um novo conjunto de imperativos na condução das pesquisas com e sobre os silenciados. O conhecimento pode e deve ser produzido, apropriado e utilizado pelas pessoas comuns, produzido num contexto político de solidariedade, mutualismo e relações não hierárquicas.

O objetivo do pesquisador é aprender como a vida dos indivíduos aparece para eles, o poder da cultura, das representações e da estrutura social na determinação das identidades de gênero. Narrar a própria história implica num processo de racionalização, na medida que projeta o passado à inevitabilidade presente. Neste movimento ressurgem os erros e acertos, as motivações, constituindo um inventário de descobertas e reavaliação. Narra-se como se fora para o outro, narra-se para si mesmo em última instância.¹

Os métodos tradicionais da historiografia falham na captura das vozes silenciadas. Para isto é preciso praticar métodos, epistemologias adequadas aos subrepresentados sociais. Tanto história oral, quanto história de vida parecem orientadas a uma ciência com postura de ativismo social. Maria Izilda Matos² atesta que alguns fatores explicam a maior presença de mulheres nos estudos acadêmicos dos últimos anos, tais como a crescente presença das mulheres no mercado de trabalho e suas lutas pela igualdade de direitos.

A história das mulheres tem encontrado alguns obstáculos, principalmente com as fontes, que mesmo sendo as mais variadas, encontram-se incompletas e fragmentadas. A carência de um aparato teórico-metodológico também é um fator que não permite que esse “fazer histórico” tenha a consistência necessária. Contudo, os historiadores das mulheres não buscam um modelo fixo, rígido e imutável, mas sim “modelos” que se adequem à necessidade das várias histórias dos vários sujeitos analisados.

1 - BOSI, Eleia. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo, T. A. Queiroz, 1979

2 - MATOS, Maria Izilda S. de. *Por uma história da mulher*. Bauru: Edusc, 2005

Nesse sentido é que entrevistando as mulheres agricultoras sobre suas histórias de vida, procuramos entender as marcas das diversas histórias que marcaram suas vidas, através da memória, e a partir das lembranças podemos construir um quadro histórico da percepção que essas mulheres têm de suas vidas e de suas trajetórias de luta por direitos sociais.

Vale destacar também que o trabalho da história oral junto as mulheres resgata um nível de historicidade³ que comumente era conhecida através da versão produzida pela historiografia oficial. Na medida em que os depoimentos são gravados, transcritos e publicados, torna-se possível conhecer a própria visão que as mulheres têm das suas vidas e do mundo ao redor.

A luta dessas mulheres agricultoras pelo reconhecimento da profissão e o acesso aos benefícios sociais obtidos pelas trabalhadoras rurais na Constituição de 1988⁴ significou o passo mais importante para a consolidação do MMTB, através da consagração do termo jurídico Trabalhadoras Rurais, que então passava a designar uma categoria profissional. Na medida em que as mulheres se organizam, passam a incorporar os discursos e práticas do Movimento Sindical Rural, não se outorgando um poder próprio, livre e autônomo, mas atuando dentro de um imaginário masculino de crenças, ideologias, conceitos, valores, identidades e verdades.

De acordo com as cartilhas de formação⁵, a vida das mulheres “mudaria com a sindicalização”; isso reflete um desejo ou o sonho de quem a escreveu: o movimento sindical. Na realidade, o que podemos analisar é que, no processo de mobilização das agricultoras, foi se construindo uma identidade a partir de representações e práticas do sindicalismo patriarcal, numa dimensão política e numa ordem simbólica de referências masculinas.

Entendemos a prática sindical como um processo de disputa que engendra prescrições para definir e legitimar verdades. Nessa prática discurs-

3 - PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. Revista de História. VI 24, n.01, p.77-98, 2005.

4 - A Constituição de 1988, no artigo 202, Inciso I determina: “É assegurada aposentadoria, nos termos da lei, calculando-se o benefício sobre a média dos trinta e seis últimos salários de contribuição, corrigidos monetariamente mês a mês, e comprovada a regularidade dos ajustes de salário da contribuição de modo a preservar os seus valores reais e obedecidas as seguintes condições: aos sessenta e cinco anos de idade, para o homem, e aos sessenta para a mulher, reduzido em cinco anos o limite de idade para os trabalhadores rurais de ambos os sexos e para os que exerçam suas atividades em regime de economia familiar, neste incluídos o produtor rural, o garimpeiro e o pescador artesanal”. Essa lei de aposentadoria foi regulamentada sob o número 8.213 de 24/07/1991 e pelo decreto lei número 611 de 21/07/92.

5-FETAG. Cartilhas de formação sindical. Porto Aegre, 1985.

siva, a presença das mulheres nas direções sindicais demarca o saber como estratégia para interferir nos dispositivos de poder que estruturam as relações sindicais. Interessa-me pensar a prática das mulheres no sindicalismo como um campo normativo no qual se fabricam discursos que definem a verdade sobre o sujeito e se estabelecem práticas que regulam seu comportamento e mediam relações, sempre conflitivas, com os outros e com a própria interioridade.

Gênero coloca-se como categoria útil de análise por sua inflexão epistemológica que interroga os dispositivos de poder que constituem as bases do saber legitimado. Se é pelo imaginário social que as sociedades se percebem, elaboram uma imagem de si próprias e atribuem identidades sociais a seus membros, as mulheres agricultoras construíram, por sua vez, práticas sociais vinculadas a esse poder simbólico.

Nas memórias de muitas depoentes que participaram do MMTR são comuns as referências à dependência econômica do marido, à vontade do marido, demonstrando um sentimento de indignação e revolta. São histórias de mulheres que “sentiram na pele”, como elas mesmas dizem, o peso do arado de bois e da enxada. Quando questionadas sobre a conquista do direito à aposentadoria, não havia hesitação nas respostas:

Nunca tive escolha, trabalhava na roça até quando estava doente e porque tinha de trabalhar, senão, não tinha o que comer. Era magra e tão judiada, eu não sei como conseguia... trabalhava no arado quando estava grávida e tudo em casa eu fazia de noite...por tudo o que fiz tinha muitos problemas de saúde.Cortava pasto para as vacas e carregava nas costas, tirava leite já de noite e ele tomando chimarrão na cozinha. No domingo eu fazia lavagem para os porcos e ele ia para a sociedade jogar. Não gosto nem de lembrar, mas hoje eu tenho o meu dinheiro da aposentadoria⁶.

Foi uma coisa muito boa, se não fosse essa aposentadoria ia ter mulheres até sem roupa, porque, se depender de certos maridos ... sem comida também; e isso não é nada mais que uma recompensa pelo nosso serviço sofrido. Eu me sinto feliz por poder comprar comida, comprar os remédios ... Fiquei muito feliz, muito alegre mesmo, me sinto realizada⁷.

6 - D.B. agricultora, 60 anos. Comunidade de Colônia Santo Antônio, Ijuí / RS, março de 2003.

7 - Depoimento de V.T. 62 anos, Comunidade da Picada Conceição, Augusto Pestana, maio de 2003.

LOSANDRO ANTONIO TEDESCHI

As palavras confirmam a importância atribuída à conquista de tal benefício, mas, mesmo com os direitos sociais, elas não pararam de construir os tradicionais papéis e as relações de trabalho e poder não sofreram modificações substanciais. O direito das trabalhadoras rurais à aposentadoria entrou somente em vigor em 1991, três anos após sua regulamentação. No entanto, quando, em 1992, ainda não havia sido concedido nenhum benefício, as lideranças do Movimento decidiram mobilizar as mulheres, concentrando-as diante do Instituto de Seguridade Social (INSS) nos respectivos municípios do estado do Rio Grande do Sul. O início da concessão do benefício ocorreu a partir de maio de 1992, no valor de um salário mínimo. Para Maira Bottega:

(...) esse ato deu credibilidade (ao Movimento) porque muitos sindicatos diziam que ia dar em nada. Depois, muitos sindicatos “foram de carona” e os homens conseguiram a aposentadoria de um salário mínimo também. Mas quem conseguiu a aposentadoria primeiro fomos nós⁸.

Vejamos que a liderança do MMTR reforça a mobilização em torno da aposentadoria, e, além disso, a revitalização do sindicalismo rural se dá nesse momento da efetivação do direito à aposentadoria das mulheres camponesas, que passa a entender que a luta do MMTR poderia suprir não só a carência de associados, mas também a própria crise econômica das instituições sindicais, ao contar com as contribuições sindicais das novas associadas.

Nesse sentido, podemos observar que as “mudanças significativas” que o Movimento almejava, ficaram em torno dos benefícios sociais, que uma vez conquistados, passa a gerar a desmobilização da categoria. Foucault adverte sobre a provável objeção de que, ao serem ativados, libertos da sujeição, os saberes dominados possam vir a ser domesticados pela discursividade reproduzindo efeitos de saber e poder. A teoria do discurso explica a questão da constituição do sujeito social. Se o social é significado, os indivíduos envolvidos no processo de significação também o são e isto resulta em uma consideração fundamental: os sujeitos sociais não são causas, não são origem do discurso, mas são efeitos discursivos (PINTO, 1989, p. 25).

Ao analisar um discurso, mesmo que o documento considerado seja a reprodução de um simples ato de fala individual, “nomear a mulher no bloco de produtor”, não estamos diante da manifestação de um sujeito, mas sim

⁸ - Líder do MMTR e atual presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do Município de Catuípe/RS, 2002.

nos defrontamos com um lugar de sua dispersão e de sua descontinuidade, já que “ o sujeito da linguagem não é um sujeito em si, idealizado, essencial: ele é ao mesmo tempo falante e falado, porque através dele outros ditos se dizem” (FOUCAULT, 1986, p.84).

A conquista de benefícios sociais, como a aposentadoria, leva lideranças do MMTR a moverem intensas campanhas no sentido de mobilizar as mulheres para a obtenção de documentos legais, estes, por sua vez, necessários para a comprovação de sua atividade agrícola.

O que podemos observar em editoriais do jornal do Movimento⁹ é que as mulheres atribuem à falta de documentação uma “violência silenciosa”, pois, sem os documentos, as mulheres agricultoras não teriam condições de usufruir da aposentadoria, e assim estariam excluídas da cidadania.

A teoria foucaultiana nos ajuda a refletir sobre os discursos, afirmando que é preciso trabalhar arduamente com o próprio discurso, deixando-o aparecer na complexidade que lhe é peculiar. E a primeira tarefa para chegar a isso é tentar desprender-se de um longo e eficaz aprendizado que ainda nos faz olhar os discursos apenas como um conjunto de signos, como significantes que se referem a determinados conteúdos, carregando tal ou qual significado, quase sempre oculto, dissimulado, distorcido, intencionalmente deturpado, cheio de reais intenções, conteúdos e representações, escondidos nos e pelos textos. É como se, no interior de cada discurso, ou num tempo anterior a ele, se pudesse encontrar, intocada, a verdade, desperta então pelo estudioso (FOUCAULT, 1986).

Também cabe indagar sobre o lugar de onde as mulheres rurais falam, o lugar específico no interior da instituição, a fonte do discurso daquele falante, e sobre a sua efetiva posição de sujeito, suas ações concretas, basicamente como sujeito incitador e produtor de saberes. É assim que, segundo Foucault, destrói a idéia de discurso como expressão de algo, tradução de alguma coisa que estaria em outro lugar, talvez em um sujeito, algo que preexiste à própria palavra.

Analisar os textos de formação do MMTR, e os relatos das mulheres agricultoras nessa perspectiva, significará antes de tudo, tentar escapar da fácil interpretação daquilo que estaria “por trás” dos documentos, procurando explorar ao máximo os materiais, na medida em que eles são uma produção histórica, política; na medida em que as palavras são também construções; na medida em que a linguagem também é constitutiva de

9 - FETAG. Nossa luta, nossa conquista. Jornal da Federação dos Trabalhadores na Agricultura -, Porto Alegre. Fl 02-03, 1990.

práticas.

A suposta visibilidade no espaço público, obtida através dos documentos, dos discursos e das conquistas dos direitos sociais, não vai abrir as portas para a reflexão das origens dessa invisibilidade nas relações de gênero no campo. Uma vez assegurada a conquista dos direitos sociais, as relações de poder e trabalho no espaço privado foram pouco afetadas; prova disso, são os relatos orais das mulheres camponesas¹⁰.

A conquista do salário-maternidade pertence à memória coletiva do Movimento: “nós mulheres fizemos visível nossa presença e conseguimos aprovar, apesar da fome e cansaço¹¹. Com esse tipo de pressão, as mulheres agricultoras começaram a entrar no campo do poder político. A presença física nos atos públicos possui um valor simbólico, representando, para o coletivo do Movimento, a conquista da cidadania.

Afirmam também que houve uma “certa mudança” no relacionamento com o marido, como consequência desse processo de mobilização em prol de direitos e da conquista da cidadania. Questionamos como essa cidadania conquistada se expressava e como ficou a autonomia financeira em relação ao marido, sobre o que elas assim se expressaram:

[...] Sim, agora eu falo, eu compro, eu mesma pago, não dependo mais de pedir para ninguém. Dá para comprar um pouco mais, algumas coisas, desde o mercado...consegui comprar coisas para a minha cozinha, para a sala. Agora eu até pago a luz, pago faxineira, tenho dinheiro para cortar o cabelo, comprei até um jogo de quarto novo¹². Aí é que nós podemos comprar, temos o dinheirinho da gente, agora eu posso aproveitar a vida, posso sair, fazer compras..Compro esmalte, sapatos, perfumes, roupas, tudo o que eu gostava e nunca pude comprar, também coisas para a casa eu comprei¹³. Mudou pouco, mas mudou, porque eu sempre comprava coisas que eu queria, não tudo, mas o principal¹⁴.

Nesses depoimentos, observamos que elas alimentavam pequenas desejos de consumo na compra de determinados objetos: roupas, perfumes, bijuterias... possíveis agora com a aposentadoria. A dependência do marido para o consumo dessaspequenas coisas, segundo as

10 - Ver: TEDESCHI, Losandro Antonio. Mulheres camponesas na região noroeste do Rio Grande do Sul: Identidades e representações sociais. Tese de doutoramento. Unisinos: São Leopoldo, 2007.

11 - Depoimento de M. B. Catuípe, março de 2002.

12 - Depoimento de I. G., 62 anos, Augusto Pestana, setembro de 2004.

13 - Depoimento de É. B. Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais da Regional de Ijuí, 2004.

14 - Idem.

depoentes, havia terminado. Conforme elas afirmaram, esse benefício foi de suma importância para as suas vidas, usando seu próprio dinheiro para complementar as despesas da unidade familiar.

É tudo o que eu sonhei na vida: ganhar o meu dinheirinho, eu me sinto bem, feliz, até me reconhecem agora¹⁵.

Se não fosse essa aposentadoria, eu não sei o que íamos fazer, (...) é bom, eu sou outra mulher como aposentada¹⁶.

É um dinheirinho que vem limpo. Eu fico contente em poder ir para a cidade receber o que eu mereço, eu me sinto uma pessoa mais tranqüila¹⁷.

Esse “estar feliz” é a garantia delas de que têm o salário para sustentar a família, de sentir-se segura, refletindo os papéis tradicionais do cuidar, servir e nutrir.

Analisando os discursos, podemos ver como as representações sociais continuam manifestando-se sobre o imaginário feminino. O sentido da linguagem, e o significado que os depoimentos carregam, explicitam as intenções e as práticas das mulheres agricultoras em torno das relações de gênero e poder na esfera familiar, refletindo as condições socioculturais da produção e reprodução dos discursos.

Nos depoimentos, constatamos uma forma de poder se destacando na fala dessas mulheres, manifestando-se no imaginário feminino rural: o poder de compra. A própria construção do conceito de poder¹⁸, está vinculada diretamente a uma representação masculina.

As mulheres não são representadas como portadoras de “poderes” no campo da vida privada, cujos significados estão associados aos atributos naturais e biológicos. A possibilidade concreta do poder de compra,

15 - Depoimento de C. B., Comunidade de Engenho Velho, Catuípe, 2000.

16 - Depoimento de E. A., Comunidade de Engenho Velho, Catuípe, 2001.

17 - Depoimento de M. Q., Comunidade de Lagoa dos Patos, Catuípe, 2003.

18 - Para Foucault, as instituições sociais acabam por exemplificar tipos específicos de poder que o filósofo denominou de poder disciplinar. Isto significa a elaboração de uma tecnologia do poder possuindo métodos próprios que permitem o controle minucioso das operações sobre o corpo, assegurando a sujeição constante de suas forças e impondo-lhes uma relação de docilidade-utilidade. Essas técnicas de controle e codificação também produzem “efeitos de verdade”, portanto, gerariam tipos específicos de conhecimento acerca do sujeito e de sua inscrição social. São tecnologias de exercício de poder que atuam no imaginário e no corpo das mulheres agricultoras, manipulando suas vidas, produzindo comportamentos, enfim, fabricam o tipo de mulher necessária ao funcionamento e a manutenção da sociedade patriarcal. MOTTA, Barros Manoel. Foucault: estratégias, poder – saber. Coleção Ditos e Escritos (IV). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

obtida pela luta do Movimento, reafirma, legítima esse imaginário historicamente construído e atribuído pelo masculino ao espaço doméstico, justificando um “poder portas adentro”, que não pertence às mulheres:

La masculinidad como macro sistema sigue siendo el que genera, produce y define lo que es conocimiento válido y lo que no, aunque permita la participación de las mujeres en ello. Sigue siendo la estructura patriarcal la que legítima o deslegítima a las mujeres que le colaboran, tanto en la ciencia, la literatura, la filosofía, la economía, como en los demás campos. Las mujeres que ocupan estos espacios y/o pequeñas élites no alcanzan a leer su propia funcionalidad, a pesar de que la incomodidad de estar en estos espacios masculinos persista, pero es tanto el costo de salirse de este útero masculino que prefieren no hacerlo, ni pensarlo, manteniendo espacios intocables, sagrados, libres de cualquier interrogación, y ejecutan la operación de sumarse a las ideas de los varones (PIZANO, 2004, p.9).

As mulheres construíram um significado sobre suas conquistas dentro de um espaço masculino de poder. O que queremos dizer com isso é que a relação de poder que o MMTR construiu com o sindicalismo rural, contaminou, distorceu, falsificou o significado de poder, deturpando, degradando e turvando o processo de significação de suas lutas. Os significados que as mulheres alimentam acerca de sua “cidadania” são resultados de posições específicas de poder, são “efeitos de verdade”. As lutas pelo significado do que representam as mobilizações sociais e o que significa poder para as mulheres foram dadas pelos discursos patriarcais de poder.

O patriarcalismo está sempre enredado numa trama social e histórica que se entrecruza com muitas outras variáveis relevantes, como os conceitos de cidadania, classe e poder. Esses conceitos são ideológicos, porque as/os trabalhadoras(as) são proprietárias e não assalariadas.

É o uso ideológico que invisibiliza o protagonismo feminino no espaço público. Primeiro, porque a maior parte das mulheres que participaram do Movimento são descendentes de imigrantes da raça branca, pois, quando se usa o discurso “classe” não inclui o negro, o índio. Segundo, a classe trabalhadora não é a classe especificamente feminina, porque ela não possui dois gêneros, ela é proprietária. O MMTR não poderia realmente se sustentar sozinho. Por isso foi buscar na estrutura sindical masculina aquilo que lhe dava certa segurança nos direitos sociais, não havendo preocupação maior com a ruptura dos tradicionais papéis naquele momento.

Ao chegar no espaço público do sindicalismo agrário, as mulheres estão participando de algo estranho à sua experiência cotidiana. Circulam em um mundo considerado do “outro”. A obtenção de benefícios sociais foi a

maior mudança que as atingiu, porém não levou a uma modificação nas relações de poder no meio rural.

O uso do dinheiro da Previdência Social é um exemplo ilustrativo das diferenças de poder: as mulheres usam-no, para comprar comida, por exemplo, a contribuição do marido se destina aos gastos fixos, como luz, combustível e outras despesas.

Agora é pegar e pagar, não tem que pedir para ninguém. Comprei muitas coisas, como o fogão a gás, que eu sempre quis, balcão com a pia, geladeira, o que eu queria; eu já consegui até viajar para visitar os filhos que moram longe, eu consegui pagar com meu dinheiro¹⁹.

Com a conquista do Movimento, agora eu falo, eu compro, eu mesma pago, não depende mais de pedir para ninguém. Dá para comprar um pouco mais algumas coisas desde o mercado... Consegui comprar coisas para minha cozinha, para a sala²⁰.

É no espaço doméstico que as mulheres rurais usam sua aposentadoria para a manutenção das práticas discursivas do patriarcado, sendo os limites da casa um espaço de poder construído sobre as mulheres, refletindo a permanência do “olhar imperial” (PRATT, 1999) na produção desse espaço privado.

Los estereótipos tradicionales marcados por la condición patriarcal de la mujer, definen las mujeres como ser para los otros, estructurados por la sexualidad, el trabajo y la subjetividad, direccionados para la vida, sentido y cuidado a otros (LOS RIOS, 2000, p.21).

A mobilização pela aposentadoria, tão presente na memória das mulheres agricultoras, enquanto conquista social em suas vidas, não deixa de ser uma estratégia subjetiva do patriarcalismo, incorporada como afirmação de sua cidadania, e contribui para alimentar aquilo que Margarita Pizano (2004) denomina de “triunfo da masculinidade”.

A utilização dos recursos financeiros oriundos dos direitos sociais conquistados pelas mulheres não é suficiente para melhorar sua posição e valorizar seu trabalho. Contudo, no imaginário das agricultoras, a concessão desses benefícios (aposentadoria, salário-maternidade, auxílio-doença...) funciona como uma afirmação importante de serem consideradas cidadãs legítimas, com direito de participar do espaço público, cujo valor psicológico e econômico é muito grande, alimentando assim uma

19 - Depoimento de L. F., 57 anos, Comunidade de Colônia das Almas: Catuípe, setembro de 2003.

20 - Depoimento de A. V., 57 anos. Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Catuípe, 2001.

ilusão de que possuem poder de decisão e independência econômica. As conseqüências disto são brutais. Bourdieu (2000) destaca a violência simbólica como um mecanismo opressor sumamente eficaz precisamente pela introjeção que as pessoas fazem do gênero. Na sua definição a dominação com consentimento se manifesta através do habitus, que tende a produzir nas pessoas aspirações e ações compatíveis com a prescrição cultural e com os requisitos objetivos de suas circunstâncias sociais. Ora, esses modelos de representação construídos para o feminino alimentaram o “falso” conceito de cidadania expresso nos direitos previdenciários, não democratizando a vida cotidiana, e fazendo permanecer inalteradas as relações de gênero.

Mudou pouco. Na roça não fui mais, para mim já chegava de roça, mas o resto continuou a mesma coisa de antes: tinha daí as filhas e as netas para ajudarem, mas tem coisas que só eu faço até hoje, como cuidar de hortas e das flores ...²¹

(...) Eu fui ainda algum tempo na roça, agora não preciso mais, para mim viver é o suficiente o que tenho (...), agora está bem melhor, eu só faço o serviço da casa e cuido da horta, não tenho obrigação nenhuma²².

As entrevistadas expressaram que a sua participação no Movimento significou emancipação econômica através do direito à aposentadoria. No Movimento, elas discutiram questões envolvendo o seu cotidiano; o que lhes permitiu fazer amizade e criar uma esfera de intimidade com outras mulheres fora de seu âmbito familiar. Elas aproveitaram para desenvolver atitudes e formas de convivência, rompendo aos poucos com a fragmentação do privado e passando a gestar ações voltadas à conquista de direitos sociais:

Participar dos Movimentos sociais significa uma abertura para o marido e a possibilidade de crescer, estudar, mudar de vida, sair da rotina doméstica²³.

Eu acho que foi muito bom. Embora não seja muito dinheiro, foi ótimo ... eu vejo as mulheres comprando, vão para a cidade todas arrumadinhas, acho que passei a me valorizar mais como mulher depois da luta do Movimento²⁴.

21 - Depoimento de L. B. K., 60 anos, Comunidade da Linha 15, Ajuricaba, agosto de 2001.

22 - Depoimento de E. C., 70 anos, Linha 6 Leste, Ijuí, agosto de 2003.

23 - Depoimento de J. M., líder do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Augusto Pestana, maio de 2000.

24 - Depoimento de S. C., 49 anos, Comunidade de São Luis, Catuípe, agosto de 2000.

FALA DE MULHERES DA TERRA E A BUSCA POR DIREITOS SOCIAIS

Não mudou muita coisa; tenho que trabalhar igual, mas não tanto quanto eu trabalhava, vou para a roça só de vez em quando, especialmente no tempo da colheita. Continuo trabalhando com o maior prazer, eu ainda tenho força²⁵.

Ou seja, o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais não foi construído como um espaço de diálogo e reflexão sobre os papéis historicamente construídos e delegados à mulher, mas como um Movimento que incorporou uma pauta econômica e social atrelada aos interesses do sindicalismo agrário masculino.

A desigualdade de gênero passa, então, a ser colocada como pauta secundária e a linguagem dos direitos sociais ganha um caráter essencial e principal. No relato das depoentes, a função do Movimento e o papel das mobilizações estavam claramente definidos:

O Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais ajuda orientar as leis de como a mulher agricultora deve se organizar para adquirir o sua aposentadoria por idade e por auxílio-doença, salário-maternidade e outras coisas mais, e de ter toda a sua documentação ..., é isto que o MMTR, está 'esperando' aprendendo e transmitindo para as companheiras²⁶.

Hoje já estamos substituindo o "doméstico" por agricultora. É uma conquista que já existe na prática, mas o reconhecimento legal vai depender da nossa força²⁷.

Esta constatação torna-se mais forte na medida em que a análise das fontes impressas, como os boletins de orientação sindical, produzidos pelos sindicatos de trabalhadores rurais, passam a orientar a mobilização.

Scott (1990) refere também que, enquanto as mulheres não tiverem uma postura clara e objetiva acerca de seus papéis, que extrapole os espaços do privado e da simples conquista de direitos sociais, continuarão reforçando representações e concepções de um mundo masculino, criador do significado do conceito de trabalho, de direitos trabalhistas e até mesmo dos direitos humanos. Nas falas de muitas depoentes está presente a ênfase ao discurso da luta de classe²⁸, incorporado pelo Movimento como "o

25 - Depoimento de C.M. Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Augusto Pestana, 2000.

26 - Depoimento de M.B. Coordenadora do MMTR, Catuípe, 2001.

27 - O interessante, nesse discurso, é que a da luta de classe (no sentido marxista) deixa de lado as questões da família e do sexo por se tratar de assuntos ligados ao mundo privado sem relação com a produção.

28 - O marxismo explica as relações sociais com referência aos arranjos econômicos nos quais o trabalho é vendido por salário e um produto manufaturado é vendido por lucro. Não só as mulheres vivem fora desses arranjos, como também as mulheres trabalhadoras são definidas fora desse espaço público pelas funções domésticas de mãe e esposa..

discurso libertador”.

A igualdade de gênero que as mulheres expressam é, então, produzida sob o ponto de vista de uma cultura androcêntrica, não discutindo quão desigual é essa igualdade de classe, na medida em que a cultura rural cobra das mulheres um comportamento masculinizado e elas acabam por incorporá-lo, sentindo-se culpadas quando não conseguem segui-lo à risca. Exemplo disso são os materiais “educativos” que o Movimento usava nas reflexões, principalmente nas comemorações do 08 de março - Dia Internacional da Mulher:

O Movimento sindical dos trabalhadores rurais passa por grandes desafios e a necessidade de fortalecer a sua estrutura aumenta cada vez mais (...) temos que reativar nossas comissões ou departamentos dentro dos sindicatos, regionais e FETAG para repensar e fortalecer nossa organização (...) somente com a consciência de classe, dos homens e mulheres, dos jovens e aposentados é que poderemos atingir mais conquistas, o que levará ao fortalecimento da organização dos trabalhadores rurais de todo o país. Consciência de classe, significa saber de que lado estamos: do lado opressor, ou do lado oprimido. Quem não tem ideologia de classe trabalhadora, acaba fazendo a ideologia da classe opressora, mesmo sendo oprimido²⁹.

Pelos depoimentos, podemos perceber que elas consideram sem importância a pergunta sobre quantos homens e quantas mulheres participam nos cargos de direção dos sindicatos ou nas comunidades rurais e, muitas vezes, preferem não respondê-la. Quando participam como palestrantes ou coordenadoras de reuniões femininas, ressaltam sempre a ligação da luta do Movimento como uma luta de toda a classe trabalhadora rural. Ainda assim a grande campanha de sindicalização desencadeada pelo Movimento de Mulheres e pelo Movimento Sindical Rural resultou na eleição de mulheres presidentes de sindicatos. Entretanto, mesmo as mulheres ocupando cargos de chefia em instituições sindicais, isto não significou a mudança das práticas discriminatórias. É aquilo que Pateman³⁰ chama de “ausência

29 - Trecho do Boletim Informativo do MMTR do dia 08 de março: Dia Internacional da Mulher. Impresso na FETAG/RS, fevereiro de 1995. Porto Alegre – RS, distribuído às mulheres por meio dos sindicatos de trabalhadores rurais, p. 01.

30 - O discurso Kantiano do contrato social moderno afirma que as mulheres em geral “não têm personalidade civil, e que a existência delas é, por assim dizer, puramente instintiva. Elas devem, portanto, ser mantidas bem longe do Estado, e também devem ser submetidas a seus maridos no casamento”, e continua, “mesmo que as mulheres fossem seres civis iguais aos homens, elas teriam a sua condição confiscada ao ingressar no contrato de casamento. Mas todas as mulheres são destituídas de personalidade civil e, portanto, o contrato de casamento apenas confirma a desigualdade sexual natural do nascimento”. Ver: PATEMAN, Carole. O contrato sexual. São Paulo: Paz e Terra, 1993, p. 251-252.

de personalidade civil feminina”.

O que as mulheres almejavam não era ocupar o espaço público, daí não apoiarem as condutas de mulheres que “quebravam” um padrão de comportamento estabelecido pelo “habitus”, que tende a produzir nas pessoas aspirações e ações compatíveis com a prescrição cultural e com os requisitos objetivos de suas circunstâncias sociais.

Debemos tener mucho cuidado de los análisis triunfalistas de avance, de los lugares conquistados, del espejismo de retirada de la vieja estructura patriarcal. El concepto de patriarca puede estar sujeto a discusión, a remodelación, sin embargo, lo que no se há cuestionado es la cultura de la masculinidad, que se sigue leyendo como la única macrocultura posible, la única creada por la humanidad, he allí su triunfo (PIZANO, 2004, p.23).

As mulheres agricultoras têm necessidade de legitimidade moral para exercer o papel de liderança e atuar no Movimento, mas, no imaginário rural, só terão lugar se não negligenciarem o trabalho doméstico. Para manter a situação em que o “benefício” supera o “custo” da participação, tentam contrabalançar atividades que envolvem o desenvolvimento pessoal, referentes às suas obrigações familiares, buscando um tempo livre no trabalho doméstico para poderem participar das reuniões do movimento.

O trabalho da mulher rural é muito forçado e ela nem tem tempo para perceber certas coisas. Esses encontros têm seu valor por ajudar a mulher enxergar certas coisas, que o trabalho não deixa. Mulher que só fica da casa para a lavoura, da lavoura para a casa, está perdendo tempo. Ela tem que sair, ter participação, colocar em prática suas idéias, dar a sua opinião, o serviço de casa se faz depois ³¹.

Esse processo acaba reforçando os papéis de dona de casa e do trabalho doméstico inerente à situação de “dona”, em troca de “momentos de participação” no Movimento ou no sindicato, levando-as a crer que esses encontros afirmarão sua cidadania, justificando-a perante as demais mulheres, perante a família e perante o entrevistador, sua participação no movimento.

Quando os dominados nas relações de forças simbólicas entraram na luta em estado isolado, como é o caso das interações na vida cotidiana, não tem outra escolha a não ser o da aceitação (resignada ou provocante, submissa ou revoltada) da definição dominante de sua identidade ou da busca da assimilação a qual supõe um trabalho que faça desaparecer todos os sinais destinados a lembrar

31 - Depoimento de M. B. A. Ajuricaba, setembro de 2005.

LOSANDRO ANTONIO TEDESCHI

o estigma (no estilo de vida, no vestuário, na pronúncia, etc) e que tenha em vista propor, por meio de estratégias de dissimulação ou de embuste, a imagem de si o menos afastado possível da identidade legítima (BOURDIEU, 2000, p.124).

As agricultoras tendem a criar oportunidade de participação “driblando” o tempo; assim, elas fazem muitas atividades em casa (mais do que já o faziam), ou em outros horários para não “sacrificar” o momento dedicado à família com atividades no Movimento, conotando assim, uma clara expressão de poder.

Mas se tenho que participar de alguma reunião do movimento ou do sindicato, não penso duas vezes em ter que adiantar o serviço da casa por mais algumas horas. Sempre prefiro deixar a roupa lavada ou passada, do que não comparecer em alguma reunião. Basta boa vontade que a mulher sempre encontra jeito para fazer todo o serviço da casa, da lavoura e participar de reuniões, que só fazem a mulher crescer³².

Todo o discurso de celebração de igualdade e a anunciada mudança na condição feminina, presente nas bandeiras do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais, que levou às mobilizações pelos direitos sociais no campo, não atingiu um nível que se traduza em um cenário de oportunidades e divisão de poderes equivalentes entre mulheres e homens, pois elas, dividindo seus afazeres domésticos, estariam diminuindo a esfera de poder e intervenção na família.

A falsa equidade de gênero presente no discurso do Movimento, gerada no contexto das lutas por direitos sociais, não criou um questionamento, uma ruptura do significado entre o papel da mulher militante do movimento com os papéis de mãe e esposa, já que não foi objetivo modificar a identidade das agricultoras, baseada nos seus tradicionais papéis. A totalidade dos relatos não vai além da participação nos encontros do Movimento que acontecem fora do âmbito privado, porque a mulher agricultora está convencida de que já “tem tudo o que queria na sua vida na roça”.

132

Entre a vida das depoentes e a proposta do Movimento, há uma enorme distância. A ênfase nos aspectos de atuação do Movimento no âmbito público desconsidera as questões de gênero em casa, ou seja, o Movimento não consegue traduzir os anseios e desafios específicos das mulheres agricultoras fora da estrutura sindical; ao contrário, incorpora bandeiras e ações de reivindicação de cunho masculino ofuscado com a idéia de

32 - Depoimento de Jurema Junges, Augusto Pestana. In: COTRIJORNAL. Abrindo Espaços. p./Fl: 12-13-14. setembro de 1985.

classe, é por isso que as mulheres agricultoras esvaziaram o movimento pós-conquista dos benefícios sociais.

A fala é uma das dimensões do sujeito político veicular o discurso do seu projeto. As mulheres camponesas em seu processo de produção social constroem uma narrativa que conduz significados e revelações pelos quais se enunciam e narram a sua história. Partindo da fala, designam-se, representam-se — não só no sentido de se saberem, mas como forma também de ser “auto-instituinte explicitamente”. Castoriadis (1988) orienta essa abordagem da construção das mulheres trabalhadoras rurais como uma categoria social na medida em que afirma que “as coisas sociais não são ‘coisas’, elas só são coisas sociais, e essas coisas na medida em que encarnam, ou melhor, figuram e presentificam, significações sociais”.

As mulheres trabalhadoras rurais, enquanto sujeito social, do mundo social, são uma criação, uma produção social, que encarna a sua própria inscrição nesse mundo. Fazem-se e revelam-se simultaneamente. Fazem-se por meio de ações e revelam-se por enunciados numa simbiose em que constituem significados. Nesse processo de produção social constroem uma narrativa que conduz significados e revelações, de sua jornada de luta pelos direitos sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOSI, Ecléia. Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos. São Paulo, T. A. Queiroz, 1979

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. 124 p.

CASTORIADIS, Cornelius. A instituição imaginária da sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FOUCAULT, Michel. A Arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense, 1986. 84 p.

LOS RIOS, Marcela Lagarde. Claves feministas. Cuadernos inacabados, n. 38, Madrid, 2000.

MATOS, Maria Izilda S. de. Por uma história da mulher. Bauru: Edusc, 2005.

MOTTA, Manoel Barros (Org). Michel Foucault - Estratégia, poder-saber. Coleção Ditos e Escritos IV, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, apresentação XVIII.

PATEMAN, Carole. O contrato sexual. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

LOSANDRO ANTONIO TEDESCHI

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *Revista de História*. VI 24, n.01, 2005.

PINTO, Regina Célia. Com a palavra o senhor Presidente Sarney: ou como entender os meandros da linguagem do poder. São Paulo: Hucitec, 1989.

PIZANO, Margarita. El triunfo de la masculinidad. 2004. Disponível em: <http://www.mpisano.cl/Fem-elibros/creatividad_feminista>. Acesso em janeiro 2006.

PRATT, Louise Mary. Os olhos do império: relatos de viagens e transculturação. São Paulo: EDUSC, 1999.

SANTIAGO, Silvano. Glossário de Derrida. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. 17 p.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. *Educação e realidade*. Porto Alegre, v 16, n.2, 1990, p.5-22.

TEDESCHI, Losandro Antonio. Mulheres camponesas na região noroeste do Rio Grande do Sul: Identidades e representações sociais. Tese de doutoramento. Unisinos: São Leopoldo, 2007.

Provocações

JOSÉ CARLOS SEBE BOM MEIHY

HISTÓRIA ORAL: DESAFIOS CONCEITUAIS.

José Carlos Sebe Bom Meihy

Para Alberto Lins Caldas

Parte-se do suposto – tantas vezes contestado, mas nunca afrontado com vigor de convencimento – de que a história oral praticada no Brasil é, muitas vezes, “terra de ninguém”, i.e. território apostado, complementar, instrumental, que serve a toda e qualquer disciplina ou área de conhecimento, seja: antropologia, sociologia, psicologia e principalmente à história que lhe permite o adjetivo “oral”¹. Esta classificação que, quase sempre, se diz inovadora, pouco mais faz do que conceder à voz articulada a qualidade de fonte informativa ou testemunhal. Vezes há em que a história oral se confunde com entrevista e neste caso se lhe cobra o estatuto de documento, mas, mesmo assim, com reservas que remetem à fidedignidade do registro e a fragilidade dos argumentos registrados na memória. Mera permissão, pois. É verdade que outras manifestações como os estudos de construções de memória, identidade e comunidade provocam a simplicidade desse atributo adjunto e até forçam reflexões que questionam o lugar do oral no âmbito dos suportes documentais e das expressões da vida social.

O panorama que inscreve a chamada moderna história oral é de raiz dupla: há os que lhe atribuem uma origem evoluída como decorrência da disciplina história, e, outros, que simplesmente anulam a validade da discussão sobre a gênese da história oral e a acatam “presentificada” sem preocupações maiores. Independente da origem da história oral persiste um vetor que organiza o pensamento intelectual e que delega à história uma perturbadora hegemonia. E nem falta a tantos a contestada reivindicação de “ciência”. Frente ao princípio determinado por Hegel de que a “tudo é história”, e depois referendado por Marx que “só reconhece uma ciência, a ciência da história”, restaram fracionamentos intrincados que propõem: uma “história social”, outra “econômica”, mais uma “intelectual” e outra “das idéias”, uma “dos comportamentos”, mais: “das sensibilidades”, “da religião”, “da América”, “da África” e assim ad nauseam. Sempre, porém, história. Nesse sentido, “história oral” seria uma variação da história, com condição tributária, e como tal, sua base se apoiaria na variação

1 - Em diferentes textos tenho me valido, para a história oral, da expressão “terra de ninguém”. A idéia visa fixar um debate capaz de motivar reações de quantos se ajeitam no uso do conceito de “historiadores orais” sem prestar atenção aos campos disciplinares a que não renunciam. Sobre o assunto leia-se de minha autoria “história oral: 10 itens pra uma arqueologia conceitual”, in “Oralidades”, Revista do Necho/Usp. São Paulo no. 1, jan-jun/2007, pp. 13 – 20.

PROVOCAÇÕES

testemunhal, nas versões veiculadas pela fala.

Legitimada pela história, a história oral é acatada como um tipo de novidade porque se viu qualificada na contestação das ciências sociais operada na contracultura dos anos de 1960. Sim, desde meados do século XX, uma saturação do grafado – da chamada ditadura do documento arquivado – desafiou o exclusivismo do escrito como recurso probatório ou mesmo argumentativo. Em oposição apresentavam-se alternativas de suporte: a iconografia em geral, os mapas, a música, a pintura, entre outros. Mas para muitos, tudo se manteve estranho, pois em paralelo à incorporação do discurso pronunciado, da palavra como fonte, conservou-se a referenciação antiga e a história continuou hegemônica. A indagação feita aos modos de operar a história e as novas possibilidades documentais afetaram também as demais ciências humanas e na mesma linha o oral vigorou como recurso aplicável. Sem muita contestação, porém, pesquisadores de diferentes áreas se viram compelidos ao reconhecimento desse novo recurso, mas, em se tratando de oralidade, a eles caberia uma rotulação que, aos mais críticos, soa quase que como achaque: “historiadores orais”. Fato este, no mínimo, estranho, perturbador, movediço.

Depois disso, durante anos, vigorou a pressuposição estratégica e pouco explorada de que a história oral pertencia a uma zona “interdisciplinar”. Isso serviu de espaço de convívio neutro que minimizou, como artifício útil, as distâncias entre os vários tipos de promoção de saber. Ainda que o problema do convívio das ciências humanas continuasse vivo, foi abrandado pelo mito da “interdisciplinalidade” sempre evocado, nunca especificado. De maneira sutil, adeptos de trocas convenientes de procedimentos passaram a se reconhecer na periferia do debate, sendo, porém que na hora de prestação de conta, no momento da devoção disciplinar, cada qual voltava ao seu território acadêmico de origem².

Em termos de “história oral”, isso ficava claro, visto que mesmo valorizando a palavra, exercitados os fundamentos teóricos exteriores que aceitariam a novidade, os pesquisadores mantinham-se sempre obedientes aos objetos que organizam suas áreas de saberes. Assim, estrategicamente, admitia-se para várias disciplinas, o uso de entrevistas que mereceriam tratamento prévio comum, mas que na hora de inscrição como fonte, teria sua prática adaptada aos ditames das áreas. Nesse caso, na melhor das hipóteses, “história oral” seria, na maioria dos casos, uma técnica e, no máximo metodologia facilitadora para se atingir um fim que, inexoravelmente, seria

2 - A crítica a interdisciplinalidade deriva de posicionamento de Roland Barthes definida no texto “Jeunes Chercheurs” in *Le Bruissement de la Langue* Paris, Lê Seuil, pp. 97 – 103.

tributária da disciplina proposta³.

Dizendo de outra forma, no varejo, no acessório ou dispensável, o convívio de diferentes áreas se valendo da oralidade seria comum, mas no atacado, na essência, cada disciplina se refaria em ortodoxias jamais abaladas. Só. Assim, se fosse sociologia, a história oral se valeria de entrevistas usadas segundo os ditames que permitem fragmentações, equiparação com outras fontes, e assim, na ponderação disciplinar, os sociólogos se renderiam aos critérios da área para seus procedimentos analíticos. Na mesma ordem agiriam os demais pesquisadores. Tudo como se a coerência operacional estivesse satisfeita e assim a aceitação das entrevistas seria apenas mais um recurso referenciador.

Na medida em que a chamada “interdisciplinalidade” perdeu força por vaga e insuficiente, a questão do estatuto da história oral voltou à baila. Questionamentos mais exigentes clamaram reposicionamentos que, contudo, ainda não lograram dimensões. No máximo se estabeleceu uma nova equação que questiona liames entre o “apoio documental” e a “fundamentação epistemológica do uso do discurso oral”. Vencendo a etapa de entendimento do significado das entrevistas como “mais um recurso” para se pensar alternativas para a reflexão sobre a sociedade, depois de satisfeitos pactos que respeitaram as falas como um dos novos artifícios utilizáveis, as entrevistas em história oral passaram a ferir a consideração sobre a memória. A incorporação da memória como matéria, começou a perturbar os usuários das entrevistas que se viram compelidos a um outro desafio: ou seria a memória matéria em si ou a sina documental seria a finalidade para o uso das entrevistas. As duas posições não se confundem e ainda que pela segunda, a primeira começou a ganhar foros de desafio. Pode-se dizer que os estudos da memória feitos pela validação das entrevistas têm proposto dissoluções. Como pressuposto para se pensar, moderadamente, as construções de identidades no mundo globalizado, a memória tem se expressado como modo de operação analítica do mundo moderno. Mais do que a fala, o esquecimento, as distorções, as mentiras, a tradição oral têm se feito matéria.

Posições mais arrojadas, no panorama intelectual amplo, propugnam independência da história oral como disciplina: autônoma, destacada, disjunta, pós-moderna. Em lócus conservadores e tradicionais, o medo de arrojos tem inibido o que seria um ganho em termos de adequação às soluções contemporâneas de uso compatível da tecnologia como forma de pro-

3 - Sobre o assunto, leia-se LINS Caldas, Alberto “Nas água do texto: plavra, experiência e Leitura em história oral”, Porto Velho, Rondônia, EDUFRO, 2001.

PROVOCAÇÕES

moção de conhecimento. De toda maneira, cabe inflamar a discussão começando por conceitos incômodos a tantos que resistem à atualização dos critérios disciplinares. Por lógico, advoga-se a proposta da história oral com uma disciplina e, portanto, com métodos e técnicas diferentes, definidos, capazes de garantir sentido ao objeto da matéria: história oral como base para se pensar construções de: memória, identidade, comunidades. A favor da ampliação deste debate, além do crescente número de pessoas que advogam a independência disciplinar da história oral, temos a insatisfação também dilatada de sociólogos, antropólogos e demais segmentos do saber que não se ajustam ao conceito estreito de “historiadores orais”⁴.

HISTORIADORES ORAIS E OU ORALISTAS?

Sem dúvida alguma o termo “historiadores orais”, aplicado a toda coletividade que se vale da história oral como forma de filtrar a experiência social por meio dos testemunhos, incomoda. Incomoda muito, diga-se e há até os que se irritam com esta “qualificação”, mas, mesmo assim se calam. E não deixa de ser curioso ouvir algo próximo de “eu sou sociólogo, mas uso/faço história oral”. Esdrúxulo. Por certo, e com razão, pesquisadores de outras esferas do conhecimento não se ajustam à identidade de “historiadores orais”, pois historiadores não o são e nem querem ser. Há alternativas, mas, sequer a palavra conveniente “oralista” é evocada e neste caso, suspeita-se de temores ainda maiores, pois implicaria discussões epistemológicas molestadoras de conformismos e continuidades gratuitas. A agravar esta discussão, aflora outro problema também silenciado na planura do aparente convívio das disciplinas que se valem da história oral: por que não manter o uso das entrevistas que sempre foram aplicadas aos trabalhos de diferentes áreas? Que mal há em aceitar que entrevistas existem como recurso que vigora desde o nascimento da própria história? O que acontece com antropólogos, etnógrafos, sociólogos que sempre se valeram de testemunhos vivos e por que agora precisam se identificar com a história oral? É bom que se consagre que entrevistas não se equivalem a história oral, e que, em termos operacionais da história oral, entrevista é uma etapa do processo.

Mas a fim de provocar polêmica, pensemos um pouco na gênese e no sentido da expressão “história oral”. Logicamente, a reflexão é antiga e houve inclusive alguém, Mercedes Vilanova, que reclamou anteriormente uma “história sem adjetivos”. Ora, qualquer história sem adjetivos determi-

4 - De maneira incisiva tenho proposto a independência da história oral como disciplina e o texto mais divulgado neste sentido é “The radicalization of Oral History, In Words and Silences: Journal of the International Oral History Association. México, Ioha, v. 2. 1, junho, 2003, pp. 31-41.

naria a hegemonia da História (com “H” maiúsculo) como uma espécie de grande senhora das ciências sociais, soberana capaz de englobar e incorporar outras tantas ciências chamadas humanas. E há certa justificação nisto, pois o termo consagrado – história oral – se abrigaria dependente nessa noção imperial e generalizante.

Aliviando o debate exaustivo, cabe reconhecer que afinal, segundo este pressuposto, história oral seria um jeito de documentar acontecimentos pouco registrados ou assinalados de maneira diversa. Vilanova propõe a minimização da história setORIZADA em “social”, “política”, “das mulheres”, “dos marginais” e defende uma história que teria como condição única “ser bem feita” e por isto útil, mas tal intento não se realizaria sem “as fontes orais” que seriam condições para sua completude. Ao defender o “poder transformador” da história oral, fica proposta a subjetividade inerente a este tipo de fonte oral⁵.

De maneira conveniente, outras tribos intelectuais que não apenas os historiadores desprezaram esta conversação e seguem seus caminhos centrando reflexões, quase sempre, voltadas a área temática a que se dedicavam. Assim, além de evitar atritos epistemológicos, estabelecem afinidade com outras áreas que levavam ao uso indiscriminado de entrevistas como forma de pensar a sociedade. Inevitavelmente, porém, a memória com seus enredos constituintes se impõem como recurso da rememoração. Assim, de maneira forasteira memória passou a ser uma espécie de denominador comum entre as disciplinas. Sob essa chancela não mais se discutiria os temas propostos, mas as qualidades e suscetibilidades da memória: seletiva, individual, grupal, cultural, social.

Mas pensemos concentradamente no termo “historia oral” ou mais especificamente no genérico “historiadores orais”. Deixemos por momento os desajustes aplicados aos sociólogos e outras castas disciplinares de promotores do saber que não se comprazeriam em se reconhecer também como “sociólogos orais”, “antropólogos orais” et. ali. Há uma figura de linguagem que se chama “oxímoro” também pronunciada com acento como “oxímoro”. Como recurso vernáculo que aproxima dois conceitos opostos em uma só expressão, oxímoro ao propor as antinomias, sugere metáforas. “História oral” pode se enquadrar neste paradoxo, posto que toda história em algum momento foi sempre oral. Então, se mesmo à história cabe o estranhamento, que diria às demais ciências humanas. Outro oxímoro “a eternidade do momento” parece explicar a resistência à aceitação do conceito de “oralidade”. Sim, tudo indica que se eterniza a fugacidade do instante e

PROVOCAÇÕES

num paradoxo quase inaceitável eternizamos o que deve ser dinâmico, a evolução do saber e converte tudo em “clara escuridão”.

Finalizo esta apresentação reafirmando o que foi dito em outros textos: a história oral, na eficácia do saber moderno merece ser requalificada em estatuto coerente com o mundo globalizado, midiático e capaz de admitir evolução do conhecimento além das grades disciplinares estabelecidas na “época da Luzes”. Em vez de “historiadores oral”, passemos a assumir que pode nos converter em “oralistas” e assim dimensionar o saber em novas expressões do conhecimento instruído. E muito mais lógico será o mundo de quem assume a atualização do saber sem medo do “presente futuro”.

História de Vida

DONA MARIA DE JESUS

Lourival dos Santos

“Enquanto eles não dormiam, eu não encostava a cabeça
assim no travesseiro um pouquinho.”

RESUMO: A entrevista é parte de minha tese de doutorado: A família Jesus e a Mãe Aparecida: História Oral de devotos negros da Padroeira do Brasil (1951-2005). O estudo baseou-se na história da família 'Jesus' que migrou de Nacip Baydan, na região de Governador Valadares, Minas Gerais, para a periferia da zona leste de São Paulo entre 1951 e 1996. Dona Maria de Jesus é a matriarca da família. A migração foi acompanhada pelo desenvolvimento da devoção a Nossa Senhora Aparecida que funcionou como estratégia de inclusão da família numa comunidade nacional.

A tese defendida foi que o enegrecimento da mãe de Cristo no Brasil foi um processo de africanização do ícone católico, imposto pela ação dos devotos brasileiros e não somente resultado da ação hegemônica de agentes da Igreja e do Estado.

Foram entrevistadas sete pessoas da família: o irmão de Dona Maria – o tio Raimundo, que foi o primeiro a migrar de Minas Gerais para São Paulo. A filha de tio Raimundo: Maria do Carmo. Quatro dos seis filhos de Dona Maria: Terezinha e Nem ;o padre Enes de Jesus, um dos articuladores da pastoral afro-brasileira em São Paulo e Tinoca, um dos três irmãos evangélicos do padre.

As entrevistas, como a apresentada abaixo resultam de entrevistas múltiplas, gravadas ao longo de três anos e transcritas com posterior autorização dos entrevistados. Inserem-se no contexto de história oral de vida e história oral de família.

PALAVRAS CHAVES: História oral de vida; história de família; catolicismo popular; raça e religião.

ABSTRACT: The interview is part of my doctoral thesis: The Jesus' family and Aparecida Mother: Oral History of Black Devotes of Brazilian Patron (1951-2005). The study was based on the 'Jesus' family story who migrated

DONA MARIA DE JESUS

from Nacip Raydan, in the region of Governador Valadares in Minas Gerais state to Sao Paulo east zone suburb between 1951 and 1996. Mrs. Maria de Jesus is the matriarch of the family. The migration developed the devotion which worked like strategy to include the family in a national community.

The thesis defended is that the blacken of Christ's mother in Brazil was a process from the catholic icon to Africanize the image imposed by the behavior of the Brazilian devotees and not only as a result of hegemonic action from the church agents and the State.

I interviewed seven families' members: Mrs. Maria's brother – Uncle Raimundo, who was the first to migrate from Minas Gerais to Sao Paulo. His daughter: Maria do Carmo. Four of six Miss Maria's sons and daughters: Terezinha; Nem; the priest Enes de Jesus, one of the founders of Afro-Brazilian pastoral and Tinoca, one of the three evangelical brothers of the priest.

KEYWORDS: Life oral history, family history, popular Catholicism; race and religion.

LOURIVAL DOS SANTOS

DONA MARIA DE JESUS

“Enquanto eles não dormiam, eu não encostava a cabeça
assim no travesseiro um pouquinho.”

O texto de minha tese começa com a entrevista de Maria de Jesus por dois motivos: primeiro, por ela representar o elo entre os ancestrais que moraram no campo e já em idade avançada, ter mudado para a cidade grande. Segundo, por ela promover unidade entre os filhos. Apenas Dona Maria de Jesus e seu filho, Padre Enes reúnem toda a família ao seu redor, por ocasião de seus respectivos aniversários. Além dessas ocasiões, a família se reúne nos feriados religiosos da Sexta-feira Santa, do Natal e na celebração do ano novo. Enfim, ela representa um elo vertical entre as gerações da família e um elo horizontal entre os diferentes núcleos familiares formados por seus filhos e filhas.

A entrevista com Dona Maria de Jesus revela práticas religiosas peculiares, com alto grau de tolerância a comportamentos que seriam considerados desviantes por qualquer crente ortodoxo. Para ela, o maior milagre de Nossa Senhora Aparecida foi a cura do alcoolismo dos filhos. Esses ao se tornarem evangélicos, corrigiram o rumo de suas vidas, tudo por milagre da “Aparecida”.

O relato feito por Dona Maria é dominado pelo amor que tem pelos filhos. Praticamente toda a narrativa é dedicada aos sucessos e infortúnios dos filhos que também justificam a doença que a conduziu para uma demência temporária. Ela teve dez filhos, oito sobreviventes. O mais velho – Enes – chamado pela família de Nego – tornou-se padre e se tornou uma referência para toda a família.

No relato de Dona Maria, podemos entrever vários elementos para compreender a visão popular sobre vários temas, como: a convivência entre ricos e pobres; a transformação do filho que se torna hippie antes de ser padre; o racismo; tolerância religiosa; milagres etc.

142

Podemos ver no relato de Dona Maria, uma concepção de mundo fortemente influenciada por uma visão cristã, como se a sua própria existência fosse uma espécie de saga bíblica. Não em sentido determinista, mas como um filtro pelo qual se explicam os acontecimentos da vida.

Enes, o filho mais velho é o que obteve maior sucesso na mudança para os centros urbanos, repetindo – com sucesso – a saga do filho pródigo e a eterna busca pela terra prometida. No caminho de Valadares até Nacip

DONA MARIA DE JESUS

Raydan ele teria se aproveitado da fartura das fazendas que encontrou pelo caminho.

Por outro lado, os filhos mais novos: Sidney, Carlos e Jonas experimentaram muitas dificuldades para se inserir na sociedade da grande São Paulo e experimentaram o alcoolismo como uma espécie de resistência à nova lógica de trabalho no ambiente urbano.

Nota-se que Dona Maria demonstrou estranhamento quanto à importância da cor escura de Nossa Senhora. Afirmou já tê-la conhecido assim. A percepção da negritude de Nossa Senhora não apareceu como algo que foi aprendido através de doutrinação. Apesar de negar a premência da negritude da virgem de Aparecida, ela pareceu intuir certa importância da pele escura da imagem quando afirmou que pareciam querer “descorar a santa”.

Sua consciência a respeito da condição social do negro leva a um posicionamento radical: acredita que seria melhor para os negros se vivessem isolados. Ao mesmo tempo, ela construiu uma visão idílica de seu passado rural afirmando não ter sofrido racismo na sua terra natal. Provavelmente por que tinha uma função naquela comunidade, por ter atuado em um papel social definido como lavadeira e lavradora diante dos fazendeiros locais, ela considerava sua posição prestigiosa. Em oposição, afirma haver muito racismo em São Paulo e no presente momento, “até mesmo com os santos”.

Aceitou sem reservas, a conversão dos filhos para uma igreja evangélica sem, entretanto, abrir mão de sua identidade católica. Sua postura de mãe generosa com as transgressões dos filhos parece se espelhar na expectativa que ela própria nutre por Nossa Senhora Aparecida.

A entrevista foi feita no Jardim Jacuí, na região de São Miguel Paulista na cidade de São Paulo em 24 de outubro de 2001. Foi obtida por intermédio do filho de Dona Maria de Jesus, o Padre Enes, da Paróquia de Nossa Senhora de Casaluce, no bairro do Brás. Fui recebido na rua, pouco depois que saltei no ponto de ônibus, por Dona Maria e por Dona Terezinha, sua filha. Entrevistei as duas. Fui recebido na pequena casa de quarto, sala e cozinha. Em cada cômodo uma imagem de Nossa Senhora Aparecida que foram mostradas com orgulho. A entrevista foi na cozinha. Havia bolo e café me esperando. Dona Maria foi a primeira a se dispor a falar sobre o olhar atento da filha que, no entanto, não interferiu em nenhum momento. Dona Maria começou meio tímida, falando baixo, mas depois se soltou.

A entrevista foi feita no Jardim Jacuí, na região de São Miguel Paulista na cidade de São Paulo em 24 de outubro de 2001. Foi obtida por intermédio

LOURIVAL DOS SANTOS

do filho de Dona Maria de Jesus, o Padre Enes, da Paróquia de Nossa Senhora de Casaluce, no bairro do Brás. Fui recebido na rua, pouco depois que saltei no ponto de ônibus, por Dona Maria e por Dona Terezinha, sua filha. Entrevistei as duas. Fui recebido na pequena casa de quarto, sala e cozinha. Em cada cômodo uma imagem de Nossa Senhora Aparecida que foram mostradas com orgulho. A entrevista foi na cozinha. Havia bolo e café me esperando. Dona Maria foi a primeira a se dispor a falar sobre o olhar atento da filha que, no entanto, não interferiu em nenhum momento. Dona Maria começou meio tímida, falando baixo, mas depois se soltou.

Meu nome é Maria de Jesus, nasci em São Pedro de Suaçuí, Minas Gerais perto de Peçanha, ao lado de Belo Horizonte. Nasci em 1932, estou com 69 anos. Minha criação foi daquele tempo que a gente morava em chácaras. Meu pai cuidava de uma. Jamais quis vendê-la. Nós criávamos porcos, galinhas, plantávamos café... Tínhamos um monjolinho que fazia farinha. Limpávamos o café e o arroz. Nós íamos à escola, às segundas-feiras, nós íamos à cidade, onde tinha o comércio, para estudar. Na sexta feira nós voltávamos tarde para casa. Estudamos pouco tempo porque a luta era muita grande. A gente esmoreceu com a escola. Parei cedo. Parei no segundo ano. Minha infância foi assim: breve.

Depois minha família mudou-se para Nacip Raydan, outra cidade da região. Estava com onze anos quando fui para lá. Lá ficamos naquela luta de quintalzinho também. Meu pai era mascate, vendedor. Vivia carregando mercadorias. Ele tinha animais que usava para buscar mercadorias em outros locais, coisas para revender: comida, queijo, coisas assim. Do outro comércio ele trazia arroz e cereais para vender no comércio onde morávamos como era comum em Minas, naquela época. Quando Deus o chamou, minha mãe ficou com a gente. Então eu me casei, mas continuei morando junto com minha família no quintalzinho. Todos continuavam juntos. Tinha dezessete para dezoito anos e, logo depois, tive meu primeiro filho. Sofri muito para ter esse filho porque a gente não tinha hospital. Sofrimento terrível! Eu ganhei esse primeiro filho que se tornou padre. Tive dez filhos, dois morreram.

Meu marido trabalhava fora de casa. Era garimpeiro. Ele vinha em casa assim, só de mês em mês, de quinze em quinze dias. Às vezes, havia ocasiões em que passava meses sem poder vir, quando não dava produção no minério que ele trabalhava. Então ele demorava mais tempo por lá para ver se tirava algum dinheirinho e voltar para casa. E eu trabalhava para os outros nas fazendas. Lavava roupa para os outros. Dessa maneira garantíamos a sobrevivência da família: eu como meu trabalho garantia o básico e

DONA MARIA DE JESUS

os ganhos de meu marido serviam para comprarmos coisas novas para a casa e roupas.

Minha vida é muito pesada. Eu criei oito filhos. O mais velho estudou muito. Aos sete anos, o Enes já foi para a escola. Depois da escola ele me ajudava no quintal. Vendia umas verduras para comprar os cadernos. Eu sei que ele estudou até certo ponto e teve que se empregar num mercadinho para continuar os estudos. Lá eles falam venda. Nesse mercadinho, ele trabalhou bastante tempo. Continuava trabalhando e estudando. Com o tempo, ele se interessou em ganhar mais e foi para outro comercinho. Naquela época, meu irmão Raimundo já estava morando aqui em São Paulo. Depois, Enes foi para outro comércio grande em Governador Valadares. Já havíamos começado a deixar o campo.

Em Valadares, Enes juntou-se a outros colegas e veio a pé para Nacip Raydan! A pé! Nas fazendas, por onde passava, tomava café, tomava leite, comia um queijo, coisas assim. Quando chegou a minha casa, estava com o cabelo bem grande. Deixou o cabelo crescer. Pôs colar no pescoço. Pulseira nas mãos. Chegou lá em casa eu nem o reconheci. Vestido de hippie. Ele estava de hippie. Chegando em casa nós ficamos todo mundo admirados e perguntávamos porque ele havia feito aquilo. Eu não agüentava nem ver. Pedi, pelo amor de Deus, que ele cortasse o cabelo ou ele me colocaria doida. Então, ele enrolava o cabelo e punha dentro do chapéu. Pouco tempo depois, o meu irmão Raimundo, que estava morando em São Paulo, chamou o Enes para vir trabalhar nas indústrias Luftala que estavam empregando gente. Ele ganharia muito mais. Foi chegando e logo foi empregado... Ali ele também trabalhou bastante tempo e levava para casa sacos e sacos de retalhos que ele comprava. Eu emendei tanto lenço! Terezinha sabe que ainda tem muito desses lenços... Fiz lençóis, fiz fronha, blusas. Fiz saias para as meninas e calções para os meninos. Vesti a casa toda! Sei fazer isso bem, gosto muito de máquina de costura. Tenho uma em Minas até hoje. Em São Paulo, Enes continuou estudando. Primeiramente, estudou para tornar-se metalúrgico. Mas ele não trabalhou nem três meses nessa profissão. A natureza dele não deu para isso e ele já foi estudar para ser ministro. Voltou para Luftala e retomou os estudos. Trabalhando e estudando, trabalhando e estudando até que se ordenou padre.

Aí, nós viemos para São Paulo. Eu e os dois filhos, na mesma época em que Terezinha ganhou o Tonho. Foi então que eu adoeci, fiquei demente da cabeça. Meus filhos me trouxeram para cá e me levaram para Cantareira. Lá eu fiquei bastante tempo internada. Após esse internamento eu voltei para casa. Ficava em casa por dois ou três meses boazinha. Mas qualquer

LOURIVAL DOS SANTOS

coisinha, um susto e eu voltava a ficar ruim da cabeça de novo e voltava correndo para o hospital. Eu corri muito hospital por aqui. Muito hospital! Eu nem sei o nome desses hospitais todos que eu já andei. Agora estou bem há tempos, graças a Deus! Há muito não fico internada. Da última vez, fiquei só em observação e logo voltei para casa. Assim vou levando a vida.

Depois que Enes se ordenou, três de meus filhos rapazes ficaram morando comigo. Eles bebiam. Ai meu filho! Mas como bebiam...Havia dias em que eu tomava remédio forte para dormir, mas não podia dormir. Porque eu tinha medo de um matar o outro. Porque, às vezes, um ficava mais alterado que o outro. Eu achava cacos de garrafa, facas, garfos embaixo do travesseiro deles. Tudo escondido! Tinha medo de um furar o outro. Eu sentava perto da porta do quarto e ficava ouvindo. Apesar de tomar remédio forte para dormir, enquanto eles não dormiam, eu não encostava a cabeça assim no travesseiro um pouquinho. Isso durou muito tempo! Quando Enes se ordenou, mudou-se para o bairro Bandeirantes. Então, ele se queixava que eu estava ficando muito fraca. Fraca demais! Porque não dormia e não me alimentava direito. Meus filhos trabalhavam, quando era tarde, eles chegavam bêbados. E Enes fazia promessa. Pegava as roupas deles e as levava na Igreja de Santa Luzia para benzer. Benzia aquela roupa. Benzia água. Trazia água. Não sei das vezes que eu pedi ao Padre Geraldo para benzer roupas e água. Eu trazia jarro de água e enchia todas as vasilhas da geladeira para eles beberem, para ver se maneiravam na bebedeira. Então se passavam semanas que tudo corria bem.

Com a doença que peguei fiquei muito fraca. Quase desmaiava de fraqueza. Aí, o Nego me levou para o hospital do Bandeirantes e fiquei por lá. Eu comi umas uvas e minha barriga inchou, ficou enorme! Enes dizia quando me levou ao hospital que ia me perder. O médico me pôs no forno para tirar aquilo lá, melhorei e fui para casa de Enes.

Minha irmã estava morando com ele. Ela cozinhava para eles lá no Bandeirantes. Moravam três padres lá. Foi lá que eu melhorei. Quando tomava banho minha irmã precisava me ajudar. Às vezes ficava tonta no banheiro, caía e batia a cabeça para todo lado. Enes ficou desesperado. Dizia não saber o que fazer comigo, pois não podia me vigiar morando em outra casa. Não sabia o que fazer. Não foi fácil esse começo na cidade grande, cada um tentando ganhar seu pão e por isso, a família acabou se dividindo; o Enes deu um jeito e comprar um terreninho para que eu não morasse mais com aqueles meninos, pois ele não agüentava mais aquela situação. Ele ia em casa e fazia reunião com eles. Combinavam quem iria comprar isso ou aquilo, pagar o aluguel etc. Era só na vista dele. Quando era no

DONA MARIA DE JESUS

sábado, não tinha jeito: caíam na bebedeira de novo. O caçula chegava carregado num carrinho de mão. Punham ele no carrinho e quando chegavam em casa o jogavam no chão. Nós chamávamos um sobrinho meu, o Tatá, que morava junto com minha irmã, num terreno próximo, para pegar o Carlos (que chamamos de Tinoca) e colocá-lo no banheiro. Lá o deixávamos tomando muita água na cabeça até que ele melhorava um bocado. Então, ele acabava de tomar banho, saía e trocava de roupa. Então se deitava e ficava um tempo sossegado até chegarem os outros dois!

E eu fui fazendo promessa, levava roupa deles em Aparecida. Escrevia o nome deles e colocava lá naquele lugar onde se faz promessa. Continuei fazendo as garrafinhas de água. Tornava a remontar as águas da geladeira. Mas com muita fé em Deus fui pedindo e então minha prece foi ouvida.

Moramos na casa de meu irmão por mais de um ano. Ali construímos, num pedacinho de terra, uma casinha no Khemel e não demos o endereço para eles para que não fizessem eu ficar nervosa. O diabetes que eu tenho até hoje é resultado do nervoso que eu passei naquele tempo. Quando eu fiquei morando lá, Deus ajudou tanto que eles viram que não era isso que eles precisavam. Passaram a mão na bíblia e a puseram embaixo do braço todos os dias, primeiro o Carlos e o Severino. Hoje são evangélicos e vão todos os dias para Igreja com minha irmã que acabou morando e tomando conta deles. Algum tempo depois eles voltaram todos para o meu lado dizendo que não podiam ficar sem mim e que haviam parado de beber. Não beberam mais. Ficou só um claudicante ainda bebendo. E eu continuei rezando. Rezando e pedindo, rezando e pedindo. Até que Deus ajudou e já faz mais de um ano que o último parou de beber. Graças a Deus, o patrão dele o chamou. Ele tinha um patrão muito bom que o chamou para continuar trabalhando com esses caminhões baú. Desde então, ele pegou firme no trabalho, graças a Deus! Isso foi uma benção. Uma benção que Deus me deu. Agora eu já vivo mais tranqüila. Sei que eles estão trabalhando. Eu ligo para eles toda a semana, no telefone deles, para saber como eles estão. Graças a Deus, estão trabalhando. Carlos casou. Sidnei casou e tem duas crianças. Duas meninas! Graças a Deus!

A vida eu vou levando assim, veja você: vou para o hospital. Tenho uma menina dentro de casa que me carrega para o médico. Sempre vou para o médico com ela. Porque os filhos casaram-se todos...Minha vida é essa. É rezar. Ir para as Igrejas. As mulheres da comunidade que freqüento se reúnem e perguntam o que eu quero afinal. Porque freqüento a comunidade católica e a comunidade de meus meninos. Dizem que eu não sei o que quero. Então eu digo que não perco missa de jeito nenhum. Vou para

LOURIVAL DOS SANTOS

qualquer Igreja, mas o horário da missa é sagrado. Terezinha sabe. Pode ter quem tiver conversando comigo, quando chega o horário da missa peço licença e digo que volto rapidinho. Passo a mão no meu terço e vou para uma Igreja. Lá eu rezo, tomo minha comunhão e vou embora. Sou Católica mesmo! Meus filhos já tentaram questionar minha religião, mas sempre respondo: Não! Nasci na Católica. Morro na Católica. Até hoje. Meu programa é esse.

Em cada lugar onde morei tinha uma religião. Tinha um santo de devoção. Onde nasci era São Pedro, mas minha mãe sempre falava nessa Aparecida. Só fui ver mesmo Nossa Senhora Aparecida quando os meninos vieram para São Paulo. Em Nacip Raydan era Nossa Senhora da Penha. Mas sempre falávamos em Nossa Senhora Aparecida! Foi assim na nossa vida. Faziam festa para a Aparecida. Soltavam foguetes. Quando vinha uma pessoa para o Santuário, voltava com um tanto de santos de quadrinhos. Tanto quadrinho de santo de Nossa Senhora Aparecida e novenas a gente tinha lá! A gente tinha o quarto cheio de santo. Nossa Senhora Aparecida, a gente não esquecia ela não. Na casa de meus pais não tínhamos imagens de Aparecida, mas na minha casa tem. Eu não esqueço Nossa Senhora Aparecida, minha santinha não. Está lá guardadinha. Inclusive uma parte perto do tronozinho descolou, precisa arrumar uma coisinha para colar. Vou pedir para a Terezinha que é muito devota, desde o tempo em que morava em Nacip. Assim que ela chegou a São Paulo, foi para Aparecida. Outros filhos meus são muito devotos também.

A maior graça que recebi foi a cura de meus filhos. Nossa! Foi uma graça! Levei o nome deles não sei quantas vezes com Raimundo, meu irmão caçula. Como Raimundo gosta de Nossa Senhora Aparecida, meu Jesus! Sempre vi Nossa Senhora Aparecida como uma santa negra. Ela nasceu negra ali, segundo as histórias que contam. Mas eles já estão descorando ela. Tenho uma imagem sobre o armário da cozinha que estava ficando descoradinha. Eles querem modificar a santa porque está tendo muito racismo. Até pelos santos. O racismo não acaba. Eles falam que vai acabar e o povo continua sofrendo, rebaixado. Veja você que outro dia vi contarem um caso de que estão levando gente para longe daqui com a promessa de fazer estudos. Já estão modificando as escolas meu filho!

Os negros têm que arranjar um país, uma rua, uma vila ou uma cidade de negro só! Para o negro ter o seu. O seu reviver. Ter uma loja! Ter um bar... Um negro, preste atenção, dificilmente descombina com outro negro. Um combina com o outro. Certa vez eu ouvi um menino falando, vendo dois negros passando, que eles só podiam ser parentes por serem negros. Um

DONA MARIA DE JESUS

negro pode falar que é parente do outro.

Graças a Deus, eu nunca tive dificuldades na vida por ser negra, lá onde morei. Vou falar para você: a amizade que eu tenho lá, aqueles fazendeiros brancos me chamavam para ser madrinha dos filhos deles. Sempre que eu passava todo mundo não parava de me chamar de Dindinha... Lá, em Nacip eles não escolhiam cor não. Mas aqui em São Paulo, mas nossa! Eu já tenho visto tanto, tanto falar de negro.

Não sei explicar porque Nossa Senhora Aparecida é negra. Ela já nasceu assim, no lugar onde ela apareceu e não há mais como modificar isso. Mas o fato de ela ser negra tanto faz! O milagre dela é um só. A fé que a pessoa tem faz que ela faça o milagre tantas vezes. Se não fossem os milagres e a fé que as pessoas têm, lá não enchia de gente conforme enche. Todas as vezes que se vai lá, mesmo em dia de semana! Está sempre cheio. Você chega lá e está cheio! Vai numa Igreja está cheio, vai à outra, está cheio. Nunca dá para eu chegar lá e achar a Igreja mais vazia um pouco. Só cheia. Graças a Deus!

Eu tenho passado muitas alegrias na vida, graças a Deus! Passei tristeza. A tristeza maior foi desses meninos que acabou com minha vida, com a bebida. Mas agora a gente tem muito prazer de ver eles arrumadinhos com suas bíblias na mão. Não importa que eles sejam crentes. Eles estão cuidando da vida deles. Nós não podemos obrigar uma pessoa para ir à sua Igreja. Tem que ir por espontânea vontade. Eu acho assim.

Tradução

Vídeo-Testemunhos Sobre o Holocausto, História Oral e Medicina Narrativa: A Luta Contra a Indiferença.¹

Mary Marshall Clark

Recentemente, oralistas², praticantes da medicina narrativa e espectadores de vídeos que revelam eventos traumáticos começaram a cogitar sobre o que seus respectivos campos têm a oferecer uns para os outros. Não é acidental que a convergência entre essas áreas ocorra em um momento da história humana no qual atos de violência – íntima ou global – nos expõem diariamente ao que só pode ser descrito como sofrimento humano extremo. Um dos pontos convergentes entre essas disciplinas em diálogo é a exploração do problema da indiferença humana; da apatia e letargia com as quais frequentemente respondemos à sobrecarga de conhecimento sobre violência, sofrimento e destruição. Geoffrey Hartman, co-fundador do Yale University Fortunoff Vídeo Archive for Holocaust Testimonies, nos faz lembrar que o trabalho de poetas e filósofos moralistas, que tão apaixonadamente discorreram sobre o problema moral da indiferença após o Holocausto, ainda não terminou. Ele argumenta que, com efeito, a tarefa se tornou muito mais difícil e complicada devido à própria “eficiência” da mídia moderna, a qual não apenas transmite atrocidades ao vivo, mas igualmente permite que observemos nossa própria inércia (nossa ausência de nós mesmos) como resposta:

Hoje em dia, estamos em novo período. Até recentemente, talvez até à época em que as notícias sobre a Bósnia alcançaram as telas, nos agarrávamos à esperança de que se as massas indiferentes da Alemanha e da América tivessem sabido o que ocorria nos campos de concentração com a mesma riqueza de detalhes gráficos exibidos pela TV, seguramente as atrocidades

1 - Originalmente publicado em *Literature and Medicine* 24, no. 2 (Outono de 2005). The Johns Hopkins University Press, pp. 266-282.

2 - No original, “oral historians”. A tradução literal – “historiadores orais” – parece-me inadequada por criar um oxímoro. Tradicionalmente, a História priorizava a consulta de fontes documentais escritas, as quais geralmente eram legadas pelos “vencedores”. A História Oral se interessa em dar voz àqueles que não podem deixar registros, em suma, ela dá voz aos “vencidos”. Por isso, a opção pelo termo “oralista”, que supera essa contradição. IN.TI

VIDEOS TESTEMUNHOS

não poderiam ter continuado. Teria havido um brado da consciência popular e tamanho protesto que o Holocausto chegaria ao fim.³

O perigo é que a velocidade e a abrangência da mídia ameacem esmagar e substituir a memória pessoal, contribuindo para uma nova e insidiosa indiferença, que não pode ser explicada por falta de conhecimento (417). Como consequência, nos tornamos expectadores da História, aptos a racionalizar a indiferença em nós mesmos através da rendição a um clima de alienação em nossa cultura. A função da memória - restaurar a presença e a agência através das barreiras do tempo - é erodida conforme se alarga o golfo entre o eu e o mundo. Então, se nos apresenta a seguinte questão: Como manter vivas nossa sensibilidade e agência, quando, conforme diz Hartman, “eventos tão vívidos e dolorosos constituem nossa dieta diária? (415)” Mais concretamente a respeito do projeto de relacionar assistência médica, História Oral e testemunhos em vídeo, Hartman indaga: “A memória pública pode ainda ser chamada memória, quando se encontra cada vez mais alienada de lembranças pessoais e ativas? (415)”

Também poderíamos formular a pergunta assim: À medida que a memória de uma atrocidade se esvai e é substituída por outra, o que podemos fazer para evitar que o tecido cicatrizado do trauma bloqueie a delicada transferência da memória traumatizada para outras gerações e culturas? O que podemos fazer para devolver à memória sua missão maior, que é respeitar a fragilidade das histórias individuais e ainda assim encontrar modos de conectá-las a compreensões coletivas do sofrimento?

A medicina narrativa, a História Oral e os testemunhos de traumas gravados em vídeo estão engajados no processo de recuperação da memória e da experiência através da criação de narrativas pessoais, quer seja a experiência pessoal e privada, quer seja a pública e coletiva. O projeto para reativação da memória, do eu e da experiência compartilhada do sofrimento é especialmente valioso em face do acúmulo de conhecimentos sobre traumas e sua exposição perante vastas platéias públicas.

Esta meditação sobre o trabalho de recuperação da memória, e com ela a capacidade ética de sentir a dor dos outros, é resultante de uma entrevista de História Oral que conduzi com o psiquiatra Dori Laub, que aprimorou a técnica do vídeo-testemunho sobre o Holocausto e, a partir disso, um caminho para a recuperação pelo narrar. A entrevista é a primeira de uma sé-

3- HARTMAN, Geoffrey. Public Memory and its Discontents. IN HARTMAN, Geoffrey & OHARA, Daniel T. The George Hartman Reader. New York: Fordham University Press, 2004. p. 417. Referências subsequentes aparecerão entre parênteses no texto.

MARY MARSHALL CLARK

rie com os pioneiros que não apenas escreveram sobre o Holocausto, mas, além disso, aceitaram a tarefa de ensinar sobre o tema da atrocidade para um mundo algumas vezes indiferente. É extraordinário o que tais pioneiros têm para compartilhar conosco. Deles podemos aprender como desviar a atrofia da memória e do sentimento, mesmo quando imagens midiáticas de violência bombardeiam nossas sensibilidades mais íntimas. Podemos observar como a recuperação da memória pode levar ao desenvolvimento de novas maneiras de contar, ouvir e dialogar com o intuito de responder eticamente em um mundo repleto de traumas, porém insensível a eles.

O que as três disciplinas têm a oferecer umas às outras também é importante. A ênfase vigilante da medicina narrativa no corpo e no ambiente clínico como loci para recuperação, situa o discurso sobre traumas na mais literal corporificação da memória. Através da História Oral – cujo trabalho de recuperação consiste em recriar o contexto histórico da história de vida e da própria narrativa – situamos o corpo e o eu no mundo. Através de vídeo-testemunhos de eventos traumáticos, aprendemos como o mais profundo e pernicioso de todos os silêncios, aquele que nos insensibiliza com relação à nossa própria experiência de sofrimento e à nossa ligação com os outros, pode ser quebrado pelos atos libertadores de falar e ser ouvido. Através deste entrelaçamento de campos de pesquisa e métodos, seremos capazes de começar a discutir a “nova indiferença”, que Hartman nos desafia a reconhecer como o dilema ético central de nosso tempo.⁴

MEDICINA NARRATIVA

A medicina narrativa expande a capacidade do profissional de saúde para atender, para tornar-se mais atento à vulnerabilidade da pessoa cujo corpo encontra-se com dor⁵. Mediante o processo de atenção, o paciente experimenta o reconhecimento que permite o início do processo do contar, isto é, a criação de uma narrativa. O médico, enfermeira ou assistente social aproveita então a oportunidade para refletir, pelo processo da escrita, sobre o significado da história de vida do paciente através da atividade de representação, a qual inevitavelmente envolve o processo de identificação. Finalmente, o reconhecimento mútuo que emerge como resultado da inscrição da história de vida na história do corpo (sofrendo de dor, in extremis) inicia o processo de afiliação, onde as vidas dos profissionais de saúde e dos pacientes se entrelaçam e as paredes divisórias entre o hospital e o

4 - Essa é a conclusão geral à qual cheguei a partir dos ensaios de Hartman.

5 - Ver ensaio intitulado “Interventional Narratology: Form and Function of the Narrative Medical Write-Up”, de James Wood, nesta edição de *Literature and Medicine*.

VIDEOS TESTEMUNHOS

resto do mundo gradualmente desmoronam. Sobra apenas o processo de cura, o qual só pode ocorrer quando é compartilhado. O que pode parecer um projeto reformista não o é; é revolucionário porque força o hospital ou clínica a tornar-se não apenas um refúgio físico, mas também um local de atividade ética em um mundo indiferente, vivendo ainda à sombra de Hiroshima e do Holocausto.

Talvez o mais importante seja que a medicina narrativa insista que a narrativa do corpo – ferido, violado ou cronicamente dolorido – deva ser incluída no diálogo sobre e dentro do eu. Talvez mais radicalmente, a medicina narrativa insiste em que a jornada do eu começa e termina com o corpo e suas formas mais naturais e imperfeitas e que o corpo pode funcionar como o portal para o eu. Embora comecemos pela questão “Onde você nasceu?”, nós oralistas frequentemente não queremos escutar a nojenta história do parto ou da decaída para a doença ou morte, ao passo que a medicina narrativa respeita isso como limites literais e potências vitais de uma narrativa.

HISTÓRIA ORAL

Embora a História Oral ainda sofra as divisões cartesianas que segregam a mente do corpo em termos individuais, ela jamais negligenciou as realidades do sofrimento social que situam as pessoas na circunstância literal de estruturas sociais e econômicas de poder ou falta de. A História Oral tem suas raízes no ato criativo do discurso, motivada pela esperança de que experiências individuais possam ser transformadas em narrativas históricas e culturais inspiradoras de ação. A história individual, a história de vida, modela a narrativa da História Oral, mas, ao passo que essa história emerge das fraturas da História, ela inevitavelmente trata do sofrimento em sua dimensão coletiva. Não é acidental que a coleta de narrativas de escravos, ocorrida realizada na década de 1930 pelo Federal Writers' Project⁶, marque o início do movimento da História Oral nos EUA. Também não surpreende que, como movimento internacional, a História Oral seja frequentemente mais forte em nações que tiveram experiências totalitárias ou repressoras (com a notável exceção da Alemanha). Como resultado, a História Oral é capaz de lidar com o reaparecimento da violência e da indiferença em escala global. Essa possibilidade ética exige que os atos de

6 - Parte de uma série de projetos federais levados a cabo durante o governo do presidente Franklin Delano Roosevelt para empregar escritores, músicos, atores e outros profissionais da área de cultura desempregados devido à Grande Depressão. Instituído em 27 de julho de 1935, o Federal Writers' Project empregou escritores, historiadores, críticos de arte e afins, os quais, subvencionados pelo governo, produziram etnografias, histórias locais, histórias orais, livros infantis etc. IN.TI

MARY MARSHALL CLARK

narrar e ouvir sejam sempre seguidos pelo ato compartilhado da interpretação, que ilumina as fontes históricas ou políticas de injustiça e também revela a responsabilidade de cada um frente a ela.

Em História Oral, o processo interpretativo encontra-se imbricado na estrutura dialógica da entrevista, uma vez que tanto o entrevistador quanto o narrador extraem significações do encontro. O processo também se faz presente na forma da história, no modo como as vidas são narradas. O processo de interpretação explicita-se na criação de arquivos onde histórias podem ser lidas segundo as relações entre si, definindo assim os cenários sócio-culturais da memória. Esse gesto antologizante conduz o processo de interpretação ao domínio público, onde ação ética se faz necessária uma vez reveladas as causas de sofrimentos. O fato de nenhuma história isolada jamais poder ser dissolvida dentro de uma experiência coletiva e o fato de histórias individuais não poderem ser lidas sem que se faça referência a uma narrativa coletiva maior, evitam o esvaziamento das histórias. Isso frequentemente acontece quando as histórias são editadas para o consumo dos meios de comunicação de massa.

Tanto a medicina narrativa quanto a História Oral ressignificam o potencial para aliviar o sofrimento ao potencializar o poder da narrativa a fim de resistir e superar a indiferença do ouvinte. Compreender como a indiferença se tornou uma resposta humana e cultural tão típica em nossa época a ponto de a liberação das narrativas ter se tornado necessária e urgente, requer entendimento das dinâmicas do trauma ao qual os vídeo-testemunhos do Holocausto se dirigem. Isto porque, através desse processo, no qual a época do trauma é revivida a fim de que possa ser narrado, o foco recai no preço da indiferença e do silêncio no íntimo do narrador e do ouvinte, preço esse traduzido em apatia ou angústia coletiva.

A determinação dos criadores dos vídeo-testemunhos sobre o Holocausto em explorar os limites não apenas da narrativa, mas também da internalização da experiência da barbárie, conduz nossa investigação sobre a indiferença em direção à sua raiz mais amarga. Os criadores dos procedimentos de testemunhos sobre traumas entendem que se escolhermos embarcar nessa jornada seremos forçados a escolher entre o sentimento, ou consciência e a apatia, ou indiferença.

VÍDEO-TESTEMUNHO

Dori Laub e Geoffrey Hartman fundaram e agora dirigem o Yale University Fortunoff Archive for Holocaust Testimonies, oficialmente aberto em outubro de 1982. Através de vídeo-testemunhos, metodologia criada por Laub e

VIDEOS TESTEMUNHOS

Hartman, sobreviventes do Holocausto recontam suas experiências perante uma câmera, na presença de duas testemunhas. A história de indiferença que conduziu ao Holocausto e que tanto tem modelado sua memória fica patente para todo aquele disposto a abrir as portas desse imenso arquivo, onde a admissão é obtida quando nos submetemos ao doloroso contato com os rostos em close e também as vozes. A decisão de Laub e Hartman de expor a luta para narrar é um convite para que a platéia (nós, que não vivemos o fato) se digladie com a questão: por quê? Ao assistir esses testemunhos filmados, o espectador é levado a se identificar e a embarcar na jornada com o narrador em um esforço para vencer a tentação de sucumbir à indiferença. Pelo contrário, esperara-se que ambos se juntem no ato de relembrar. No arquivo de vídeo-testemunhos, portanto, a proposta de exibir sofrimento extremo caminha junto com a investigação e o desafio da indiferença. Torna-se impossível desviar-se da narrativa sem também desviar o olhar de quem sofreu; esse desvio, caso ocorra, nos coloca em risco de perdermos uma parte de nós mesmos.

Em qualquer jornada pelo Holocausto, o peso dos massacres em massa ameaça a habilidade do narrador de encontrar dentro de si ferramentas narrativas criativas através das quais seja possível contar uma história e, através dela, criar significados. Muitos acreditam que esse tipo de história não possa, e talvez nem deva, ser representada segundo formas tradicionais. Conforme este ensaio revelará, a inscrição do pesadelo é frequentemente precedida de sua narração. O esforço para recontar tal experiência é jornada que sempre deve incluir testemunha porque a catástrofe é terrível demais para ser vivida individualmente. O ato de testemunhar é mais do que apenas uma reedição literal do horror, pois implica também em compartilhá-lo. Se na presença de outrem uma narrativa pode ser construída, o relato assume a forma de conversa onde sentidos compartilhados emergem e sofrimento deve ocorrer como consequência. Torna-se uma história com começo e fim; assim, tanto quem narra, como quem escuta, sabe que o horror acabou.

Na entrevista de História Oral que conduzi com o Dr. Laub na tarde de 03 de junho de 2005, tive a honra de iniciar um colóquio a respeito de como seria possível extrair significações de uma das maiores catástrofes do século XX, através dos processos de testemunho. A história de Dori Laub começa com o Holocausto e termina no hospital. História de vida que por si só é uma parábola sobre a esperança. Assim, a narrativa demonstra os elos entre os testemunhos sobre traumas, História Oral e medicina narrativa.

A História Oral é multivocal e exige que o diálogo da entrevista seja dito e ouvido repetidas vezes. Por isso, não surpreende que as primeiras duas vezes em que ouvi a entrevista com o Dr. Laub diferiram das lembranças que tinha a respeito da hora da entrevista. Não foi até a quinta ou sexta audição que finalmente escutei sobre o que era a entrevista: uma investigação sobre surdez e letargia e como podem ser superadas. Em nossa cultura, a guiada em direção à indiferença, intensificada pelo acúmulo de imagens de sofrimento e violência, é a maior ameaça à nossa sobrevivência como espécie e também como indivíduos. Em sua percepção, Laub compreendeu que eu tinha em mente o problema da indiferença, e, por isso respondeu a questões que nem estava consciente de ter perguntado, começando com uma imagem em particular da indiferença, que o tem assombrado desde a sua própria experiência com o Holocausto, aos cinco anos de idade, na Romênia.

Em resposta à minha indagação a respeito do por que ele decidira iniciar esse projeto, ele contou essa história:

DL: Quando olho para trás e procuro o motivo pelo qual iniciei este trabalho e também pelo qual me tornei psiquiatra, uma lembrança me vem à cabeça. Quando tinha cinco anos, estávamos em um campo de concentração. Ele se localizava numa pedreira, onde antes havia uma colônia penal no que antes era a União Soviética, à margem do rio Bok, numa área que então era ocupada pela Romênia e pela Alemanha. Havia açoitamentos públicos lá no campo. Lembro-me de que tínhamos que nos reunir ao redor de uma espécie de praça onde um homem levava vinte e cinco chibatadas nas costas nuas. Só depois disso é que podíamos nos dispersar. O homem ficava sentado, coberto, fumando um cigarro. E eu morria de vontade de saber o que ele pensava a respeito de si mesmo. Eu me aproximava, mas não perguntava, afinal de contas, eu era um garotinho. Tenho certeza de que testemunhei coisas muito mais brutais, embora não me lembre delas. Mas disso eu tenho uma memória vívida e tenho certeza de que essa lembrança é uma cortina de fumaça contra outras.

Eu queria muito saber o que se passava na cabeça dele. Como ele podia fumar um cigarro? O que isso tinha a ver? Como ele convivia com a lembrança de ter sido espancado até que suas costas sangrassem? Acho que foi aí que minha curiosidade, meu interesse, começou.

A curiosidade de Laub, como ele a chama, marca o início de sua própria sobrevivência como testemunha, desde criança rejeitando a indiferença que

VIDEOS TESTEMUNHOS

ele estava determinado a não internalizar por ser uma coisa maléfica. O desejo – o desespero – de saber e seu compromisso de fornecer ferramentas aos outros a fim de que compreendam o impensável e o insondável são basilares na formulação da história de vida de Laub. É significativo que a lembrança visual – mais destacada do que as outras e funcionando como cortina de fumaça –, seja do momento posterior a um dos rituais de açoitamento e não do espancamento em si. O modo de conferir algum sentido aos espancamentos – uma vez que eles não tinham sentido algum – era extrair o significado do rosto da vítima, segundos após as chibatadas terem ocorrido. Mas o que Laub via no rosto da vítima, cujas costas ainda sangravam, não era presença de significado, e sim sua ausência, o que equivale a dizer, indiferença. Essa indiferença tocou o pequeno Laub profundamente e o levou a escolher uma carreira onde pudesse investigar os custos internos dessa indiferença.

A próxima virada na entrevista aconteceu quando Laub descreveu o trabalho do vídeo-testemunho e a fundação do Fortunoff Vídeo Archive. Antes de caracterizar as lutas para financiamento e apoio para criar uma infraestrutura apropriada para o arquivo, tanto nos EUA quanto na Europa, ele descreveu a tarefa de testemunhar. Conforme fazia isso, seu rosto se avivou com prazer e encantamento pela maneira como tudo começou.

TESTEMUNHO

DL: Uma das personalidades da mídia local, Laurel Flock, sondou-me para uma entrevista. Eu tinha visto dois documentários sobre o Holocausto. Também tinha visto Meryl Streep em Holocausto, que me deixou horrorizado, porque tinha a mesma qualidade das coisas produzidas em Hollywood'. Eu pensava com meus botões: 'talvez essa história não possa ser representada'. Foi então que vi A Dor e a Piedade, de Marcel Ophüls e fiquei realmente impressionado com os testemunhos. Eu perguntei a Laurel: 'Por que não tentamos algo parecido?' E então, tudo aconteceu muito mais rápido do que imaginava. Ela me disse: 'Eu tenho uma equipe e uma câmera. Você pode localizar algum sobrevivente para hoje à noite?' Conseguimos duas pessoas que eu conhecia e outras duas indicadas pela Federação Judaica.

MMC: Como você sabia sobre o que falar, o que perguntar, o que trazer à tona?

DL: Não sabíamos o que poderia acontecer. Naquela época, as fitas de ví-

7 - Laub está se referindo à minissérie exibida em 1978, estrelada por Meryl Streep, dirigida por Marvin J. Chomsky e escrita por Gerald Green.

MARY MARSHALL CLARK

deo tinham apenas vinte minutos de duração e por isso tinham que ser substituídas com essa regularidade. Pensei que terminaríamos por volta das dez da noite. Não terminamos antes das duas da madrugada. As comportas estavam abertas e após aquela sessão de quatro vídeo-testemunhos, percebemos que teríamos que continuar. Percebemos que aquilo era algo muito incomum.

O que tornava aquilo incomum e inesperado para um psiquiatra acostumado a equivarer silêncio a ausência, era a qualidade literária das narrativas, as habilidades que aqueles falantes da noite inaugural mostraram para evocar as complexidades do trauma.

MMC: Interessa-me muito o modo como você descreveu sua primeira noite de entrevistas. Você poderia recapitular e refletir a respeito do que aprendeu nos anos seguintes? Ontem à noite, você falou a respeito de liberar a memória. O modo de fazer isso tornou-se óbvio instantaneamente para você?

DL: Acho que o refinamento veio com o tempo, mas o reconhecimento do que estava acontecendo naquela primeira noite veio instantaneamente. Uma mulher relembrando sua experiência no campo de concentração, ao observar um trem passar, contou que se imaginava sobre uma cerca, olhando para dentro e para fora do campo ao mesmo tempo e imaginando o que alguém que estivesse dentro de um trem poderia ver. Achei aquela habilidade tão fora do comum; isto é, no meio do horror, mesmo que retroativamente, ser capaz de colocar-se sobre a cerca, dentro e fora ao mesmo tempo e ainda poder refletir acerca disso. Isso ocorreu na primeira noite. Uma outra mulher discorreu a respeito de dois mundos – “as lembranças” e “o presente” -, os quis ela queria manter separados. Eles não deveriam se misturar. Houve o caso de um homem conhecido que havia se tornado padeiro, um padeiro próspero, e alimentou parte dos libertados. Ele falava sobre a fome e sobre como nada importa quando se está faminto. Ele contou como as pessoas costumavam se aproveitar da ração dos membros de suas próprias famílias. Então, ele se descreveu como alguém que “roubava” da ração da própria irmã. Falou sobre o quão difícil isso era e chegou ao limite do testemunho.

MMC: Isso tem a ver com a necessidade que as pessoas têm de contar, mesmo quando não são urgentes.

DL: Sim, mas desde que você crie um espaço protetor, leve as pessoas em consideração e faça-as entender que está disposto a ouvir, a fazer alguma coisa e não apenas ir embora, abandoná-las. Sou capaz de lembrar daquela

VIDEOS TESTEMUNHOS

primeira noite nitidamente, mesmo sem rever os vídeos.

Parte do refinamento do processo de trabalhar com testemunhos, sobre o qual Laub começou a discorrer, foi a conclusão de que era importante ter dois entrevistadores presentes à hora da entrevista. Ele foi bastante claro com relação ao objetivo disso: além de prestar apoio ao entrevistador principal, o segundo evita que o primeiro seja atraído para as profundezas do trauma juntamente com o narrador. A delicadeza com a qual Laub descreveu as jornadas para dentro e fora do abismo nos minutos seguintes de nossa conversa, devia servir de modelo tanto para a História Oral quanto para a medicina narrativa. Ele localiza as fronteiras do narrar no espaço compartilhado do encontro da entrevista. Por vezes, os limites da narrativa são superados e o processo de testemunhar conecta o sobrevivente ao ouvinte. Em outros momentos, ambos têm que se dispor a entrar no que Laub chama de “buraco negro”, que ocorrem quando o narrador sucumbe ao silêncio, quando a história o deixa sem palavras. Penetrar nos buracos negros e compreender a importância de se investigar a ausência ou o silêncio é a missão de Laub, e foram esses compromissos que nortearam o resto da entrevista.

MMC: Como era para você, emocionalmente, nas entrevistas? Você diz que era curioso, conseqüentemente, era presença ativa. Mas, às vezes você não se deixa abater?

DL: Sim, isso geralmente ocorre quando a memória não é liberada, quando alguém fica três horas apenas andando em círculos na narrativa. E ficam repisando cada detalhe. Daí, a narrativa torna-se fechada e, às vezes, me deixo abater. Mas, ao mesmo tempo, meu interesse e engajamento são tamanhos que sinto possuir energia para a tarefa. Às vezes, meu co-entrevistador me ajuda.

MMC: Em termos de entendimentos teóricos que são baseados em trabalho empírico, como podemos avaliar a assunção da maioria dos psiquiatras, que sustentam que o trauma destrói a capacidade de falar, de narrar?

DL: Bem, eu acredito na liberação da memória, mas também creio em limites. Existem buracos negros. Há ocasiões em que não se pode achar palavras. O reconhecimento disso permite que evitemos que eles los buracos negros! interfiram ou eclipsem nossas vidas. A experiência mais dolorosa é a perda de um filho. Desse modo, eu respeito isso, cuido do machucado e o deixo cicatrizar sozinha. Mas, até esse ponto, muito pode ser liberado e colocado em palavras.

Laub prosseguiu contando como os sobreviventes usam a linguagem cria-

MARY MARSHALL CLARK

tivamente, através da simbolização e da metáfora, a fim de aliviarem a dor avassaladora da lembrança. Fiquei impressionada pelo modo como essas descrições, nas quais as pessoas se referiam aos horrores físicos que quase as levaram à morte, soavam iguais a outros relatos de horror que ouvira ou lera. Tema recorrente era a imaginação visual, segundo a qual as pessoas descrevem como uma experiência surreal, que quase conduz à morte, ou a experiência de testemunhar morte em massa parece um filme. Muitos dos sobreviventes que Laub e eu entrevistamos usaram imagens do filme *Apocalypse Now*. Como psiquiatra, e também como testemunha de incontáveis vídeo-testemunhos, Laub está ciente da importância da memória visual, não apenas para o processo de reminiscência e integração, mas também para o projeto público mais ambicioso do reconhecimento.

À medida que aprofundamos nossa conversa, tornou-se claro que o projeto da entrevista é muito similar à criação de um filme, na mente de quem narra e na de quem assiste. Um filme é grande o bastante para incorporar a imagística de uma catástrofe, além de poder ser deixado de lado caso se torne intenso demais. Um filme envolve o ato de preservação, mas também permite que a história corra o mundo. Um filme pode integrar as histórias de personagens díspares, cujas vidas inesperadamente se cruzam por um momento, antes de seguirem rumos diversos. Nesse sentido, o filme é também uma metáfora para a entrevista em sua jornada pelo mundo, ampliando sua visão a fim de produzir mais conscientização.

Nossa discussão sobre a importância do cinema, como veículo e como metáfora, nos permitiu explorar o espectro completo das significações que podem emergir do trabalho concentrado, exaustivo e infinito de examinar o abismo.

TESTEMUNHO INCESSANTE

Ocasionalmente, há momentos em uma entrevista de História Oral que só podem ser descritos como momentos de virada, nos quais há o reconhecimento de que uma conversa verdadeira está prestes a se iniciar. Com a minha próxima questão, formulada a partir não apenas de minhas leituras do trabalho de Laub, mas também de minha experiência pessoal de usar o seu trabalho como suporte em um grande projeto de História Oral sobre o 11 de setembro, houve a transformação da entrevista em conversa real. De acordo com a opinião da equipe de filmagem, essa transformação tornou-se óbvia pela mudança em nossa linguagem corporal – Laub e eu nos aproximamos um do outro – e também pela intensificação do fluxo da narrativa. Se estou correta em afirmar que houve um ponto de virada mútuo, creio que se deva ao fato de a minha pergunta ter liberado o processo

VIDEOS TESTEMUNHOS

de narrar, de testemunhar, ao interligar a história de vida de Laub com o trabalho de toda uma vida e a sua ainda inconclusa missão. A partir desse ponto, minhas perguntas passaram a ser desnecessárias, uma vez que o processo de narrar tinha se iniciado. O propósito da narrativa era explicar a oralistas e estudantes de medicina narrativa como respeitar as capacidades criativas e limites da narrativa.

MMC: Em seus escritos a respeito do testemunho incessante você escreve sobre os seus próprios atos de testemunhar em três níveis. Sua experiência pessoal de ter vivido o Holocausto, sua experiência de testemunhar outros sobreviventes darem seus testemunhos e seu ato de testemunhar o processo de testemunhar. Você pode descrever como tem sido desempenhar esses três papéis?

DL: Meu treinamento como psicanalista ajuda bastante. Entretanto, o ato de testemunhar é muito mais concentrado, muito mais próximo do abismo. Sim, eu realmente assumo os três papéis e revejo meu próprio filme em ressonância ao que uma pessoa me conta. A narrativa evoca lembranças, mas são minhas as lembranças. Funciona mais como um reconhecimento, é sobre isso que você está falando. Às vezes, transmito esse sentimento literalmente, geograficamente. Algumas vezes, é meu próprio mapa interno que me permite dizer-lhes 'Eu sei onde você está.' Há lugares em que nunca estive e muitas experiências eu tenho que imaginar. Há um limite. Há locais para onde você não deseja ir e geralmente o narrador também não. Contra-transferência é muito importante porque, por vezes, percebo um certo aborrecimento ao sentir que sei que preciso saber mais. Às vezes, alguém fala algo trivial e fico horrorizado. Isso me diz que tenho que perguntar algo mais. Pode haver tristeza e sei que uma perda seta sendo encoberta. A contra-transferência me auxilia a detectar partes da narrativa que não emergem sozinhas, que requerem minha intervenção. São lugares em que preciso estar antes que o narrador chegue, a fim de que possa receber seu testemunho.

MMC: É isso que você quer dizer quando se descreve como a primeira testemunha?

DL: Sim, o testemunho é um processo que ainda está se formando, que não existe antes da narração. Ele só começa a se constituir e ser verbalizado nessa jornada em conjunto.

MMC: Você falou sobre chegar a uma conclusão, mas, por outro lado, também descreve o processo de testemunho incessante. Você está sempre em processo de relatar o que testemunhou? Você alguma vez para de pensar

MARY MARSHALL CLARK

a respeito do abismo?

DL: Às vezes, sofro um eclipse, quando vejo pacientes por treze, quatorze horas num mesmo dia. Daí, o fusível queima e fecho minha cabeça. Ouço música. Mas, quando não estou exausto, meu ato de testemunhar nunca cessa. A conclusão da entrevista ocorre quando algo acontece, quando há uma sensação de completude; uma espécie de volta ao lar, uma comunidade... Os buracos negros não desaparecem, mas tornam-se menores e há mais espaço para viver e se inter-relacionar.

Essa descrição rica e condensada do ato de testemunhar, na qual Laub descreve o papel do ouvinte como “primeira testemunha”, aquele que se dispõe a chegar à cena do horror antes para que a vítima jamais esteja só, é a essência dos vídeo-testemunhos. Diferentemente da História Oral, onde o narrador é sempre visto como uma testemunha da História e o entrevistador como testemunha secundária, os vídeo-testemunhos dependem de um ato conjunto de imaginação, em que a experiência do horror pode ser compartilhada e, desse modo, talvez, dividida. Chegar primeiro à cena não exige ambulância ou o papel de bombeiro. Basta o ato da presença, de expiação para com o outro. A primeira testemunha deve personificar a disposição de retornar e permanecer imóvel no momento do trauma e penetrar no silêncio da ausência com o outro. O testemunho começa no momento compartilhado quando ouvinte e narrador rejeitam a indiferença e a relação interna eu-você (que torna todas as outras relações possíveis) pode ser recuperada. Para o narrador, trata-se simplesmente do ato de voltar-se para o seu eu mais íntimo. A descrição de Laub da liberação da narrativa e do testemunho como uma volta para casa evoca o sentimento de comunidade, que permite que a experiência do trauma seja compartilhada.

Dado que esse processo de liberação possa suceder mesmo entre aqueles mais profundamente traumatizados, perguntei a Laub por que ele achava que havia demorado tanto para se chegar à idéia de narrar o Holocausto. Uma vez que então conversávamos de verdade, pois o processo de testemunhar tinha se estendido além do nosso diálogo literal, Laub decidiu falar sobre a importância de narrar com uma história a respeito do preço do silêncio. Trata-se de uma história a respeito das crises do testemunhar, na qual os limites da narrativa são revelados pela indiferença dos outros em relação ao legado sombrio do trauma. Ou da ausência de família ou de comunidade na vida do sobrevivente. Ele baseou e legitimou essa porção da entrevista sobre narrativas, e as importantes questões que suscitam, ligando-a à sua história de sobrevivente.

VIDEOS TESTEMUNHOS

QUEBRANDO O SILÊNCIO: AS CRISES DO TESTEMUNHAR

Durante a entrevista, Laub havia relatado como a sua própria história de vida o havia levado da Romênia, aos treze anos de idade, à Israel, local de refúgio criado em oposição aos horrores do Holocausto. Daí então, ele passou a descrever como mesmo lá o processo de narrar ainda se tornava complicado devido ao legado de vergonha internalizada e à doentia curiosidade a respeito das crianças recém-libertas dos campos de concentração, as quais eram frequentemente ridicularizadas ou evitadas em sua nova pátria. Esse processo de emudecimento da testemunha, estendido às vítimas mais vulneráveis do Holocausto, teve efeitos terríveis, pois legitimou os padrões de indiferença ao sofrimento dentro do eu, que haviam sido primeiramente ritualizados dentro dos campos (simbolizada pelo homem com as costas ensangüentadas acendendo um cigarro). Um dos resultados potenciais dessa internalização do mal é que os papéis da vítima e do perpetrador podem se confundir.

MMC: Por que demorou tanto para que as narrativas sobre o Holocausto começassem a ocorrer? Havia comunidades de narradores antes do testemunho em público?

A resposta de Laub, relevante para o projeto de medicina narrativa, baseou-se em experiência de vida testemunhada por ele durante seu treinamento como médico em Israel. Um jovem estudante, sobrevivente do Holocausto, mas cujos pais morreram nos campos de concentração, era brilhante. Entretanto, ele era claramente “desligado” e lutava contra uma ansiedade debilitante quando prestava exames. Tinha dificuldades em fazer amigos e pedia a Laub para sentar-se ao lado dele enquanto estudava. Laub aproximava-se dele o quanto podia, mas suas exigências para com Laub e outros estudantes eram muito grandes. Além disso, o jovem “explodia” quando suas necessidades não eram atendidas. Por fim, o estudante desapareceu e, simultaneamente, uma série de assassinatos começou a ocorrer. Um ano depois, após a maior investigação policial da história de Israel até àquela época, o jovem foi encontrado no sótão de sua casa, onde havia se enforcado. Uma carta pedindo desculpas a seus amigos, escrita um ano antes do início dos assassinatos, foi encontrada perto do corpo. Laub analisou esse surto homicida e suicida em seu jovem colega, aproveitando para responder à minha pergunta mais geral a respeito do por que o processo de testemunho demorara tanto para começar.

DL: A faculdade de medicina foi mais do que generosa em dar-lhe oportunidades. Mas ninguém se lembrou de perguntar como tinha sido a sua vida e como ele se sentia. Você me perguntou sobre comunidades de co-

MARY MARSHALL CLARK

nhecimento. Não havia comunidades de conhecimento porque não havia comunidades de perguntadores. Ao invés disso, havia uma distorção, uma projeção, e a vítima se tornava perpetrador. Creio que houve uma mudança no modo como os sobreviventes eram reconhecidos por causa – ou apesar – do julgamento de Eichmann.⁸ A mudança veio realmente com a Guerra do Yon Kippur na qual o país todo enfrentou o perigo da destruição. Não apenas as crianças foram para os campos de batalha, mas os sobreviventes começaram a experimentar sua própria fragilidade e quase destruição. O poder imaginário do avião-fantasma norte-americano já não era mais tão poderoso. Começou a haver muito mais abertura para as lembranças do Holocausto. Isso se deu no fim dos anos 1970.

Essas duas histórias – a tragédia do estudante de medicina homicida, que nunca tinha tido a chance de falar sobre a morte de seus pais e a perda de oportunidade, por parte de uma nação, de garantir abrigo e refúgio a seus mais necessitados – se justapõem e se completam. O ato de testemunhar sobre o trauma perante o olhar frio da câmera só pode ser realizado em um encontro entre eu-você, provavelmente como na História Oral e na medicina narrativa. Entretanto, a história do indivíduo está inevitavelmente ligada ao sofrimento coletivo e à criação de memória coletiva, na qual as histórias se acumulam em relações entre si, assumindo significados históricos e individuais. Sem esse processo de contextualização corre-se o risco de que a História seja revista e corrompida, como se nós soubéssemos sobre o Holocausto apenas através dos registros obsessivamente mantidos pelos próprios nazistas.⁹

Por outro lado, uma das crises do testemunhar nas duas histórias é que a nação (a pátria) não foi capaz de dar ouvidos às histórias de horror vividas por suas vítimas mais necessitadas até que seus defensores simbólicos (seus soldados) comesçassem a sentir suas próprias vulnerabilidades. Assim, a sina do estudante de medicina está intimamente ligada à surdez de seus professores, alguns deles provavelmente psiquiatras, representantes da indiferença da nação ao deixarem de perguntar a ele sobre sua vida.

A lição é que o narrar acontece apenas quando a pergunta for feita.

O ato de perguntar deve ser precedido pelo que Laub chama de “comunidades de conhecimento”. Ele muda minha expressão “comunidades de narradores” para “comunidades de conhecimento”, porque ele centra o foco

8 - Referência ao julgamento do criminoso de guerra nazista Adolf Otto Eichmann, ocorrido em 1961. IN:TI

9 - Ver o ensaio de Dori Laub From “Speechlessness to Narrative: The Case of Holocaust Historians and of Psychiatrically Hospitalized Survivors” nesta edição de Literature and Medicine.

VIDEOS TESTEMUNHOS

de sua narrativa no poder destrutivo do silêncio interno, onde é impossível narrar, uma vez que não se sabe. O maior poder destrutivo do Holocausto, especialmente talvez entre suas vítimas mais jovens e indefesas, foi a destruição da capacidade do ser para julgar a realidade, tanto interna quanto externa. Quando não se tem a validação externa do sofrimento e da dor, o abismo não tem porta.

Laub escolheu terminar a entrevista com uma história que revela as interconexões vitais entre medicina narrativa, História Oral e vídeo-testemunho, além de servir como advertência àqueles que ignorarem os sinais do silêncio, seja ele físico, seja verbal, seja histórico.

DL: Lembro-me de um homem que não queria dar seu testemunho. Depois de um tempo, ele começou a falar e continuou por cerca de quarenta e cinco minutos. As palavras dele eram esparsas. Ele faleceu três meses depois, de câncer não-diagnosticado nas glândulas mamárias que havia se espalhado pelo corpo todo. Não foi um silêncio só de palavra, foi também o silêncio do moribundo, silêncio da morte que rondava no sua evasão. Ninguém sabia da doença.

Desse modo, a única alternativa é morrer: cognitiva, emocional e fisicamente. O que traz alguém de volta à vida é o revivamento da narrativa.

Fascinada por sua história, por um momento não percebi que a entrevista chegara ao fim, que o testemunho estava completo, e perguntei a Laub se ele já havia testemunhado ou ouvido relatos a respeito de morte psicogênica, que ocorre quando uma ferida psicológica é tão profunda que pode conduzir à morte física.

Ele ouviu pacientemente, e, como a criança que havia sobrevivido aos campos de concentração, disse suavemente:

Laub: Não, e nunca pensei a respeito. Talvez tenha acontecido, mas eu via tanta morte a meu redor o tempo todo, que nunca quis pensar na morte como vitoriosa. Eu queria pensar sobre a vida.

Laub nos trouxe de volta à vida, iluminando os paralelos que venho procurando estabelecer entre testemunhos de eventos traumáticos, História Oral e medicina narrativa. Tais atos de ouvir as narrativas de traumas e sofrimentos dos outros nos dão bases sobre as quais podemos nos situar como membros de comunidades de conhecimento, mesmo quando a comunidade é constituída tendo por base o sofrimento compartilhado. Em todos esses três campos, nós nos comprometemos a ouvir as histórias de traumas e perdas – físicas ou psíquicas – dos outros. Combatemos a indi-

MARY MARSHALL CLARK

ferença através desse compromisso com a presença, o conhecimento e o compartilhamento da dor. Os fundamentos éticos dos três projetos tornam-se evidentes sob a forma dos deveres aos quais se incumbem os ouvintes: primeiramente, reconhecer e responder ao sofrimento individual e, segundo, reconhecer e responder às causas mais profundas do sofrimento. Nossas tarefas não nos permitem uma escuta parcial. Pelo contrário, elas nos investem com a missão de escutar a ressonância entre histórias públicas e privadas, além de ressaltar os inúmeros modos pelos quais essas histórias estão ligadas. Menos do que colocar um peso sobre nossas costas, essas histórias nos imbuem com a capacidade de nos pronunciarmos com relação à violência global, à qual, de outro modo, apenas assistiríamos passiva e impotentemente. Ao respondermos ao desafio de Hartman para enfrentar a “nova indiferença” aos traumas através de nossa presença ética em atos individuais de escuta, aceitamos a metáfora da “volta ao lar” como uma visão de nosso futuro, à medida que rejeitamos a exclusão e a alienação como sinas aceitáveis em um mundo cada vez mais frágil.

Na luta contra a indiferença, que cobre toda a vida de Laub, que o levou do Holocausto ao hospital, ele nos deixa com uma escolha. A escolha entre contar ou guardar para si, entre ouvir ou se recusar a ouvir, entre viver ou morrer.

Resenha

HISTÓRIA ORAL: COMO FAZER, COMO PENSAR¹

Xênia de Castro Barbosa

Um trabalho acadêmico e sua comunicação final devem corresponder ao sujeito-pesquisador que o desenvolve, ao seu sistema de referências, à sua concepção de mundo. Por bem conhecer os autores deste livro, pesquisadores dedicados e militantes de uma história oral emancipada, posso afirmar que a correspondência é inequívoca.

Fabiola Holanda é professora adjunta do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia, fundadora do Centro de Hermenêutica do Presente e pesquisadora associada ao Núcleo de Estudos em História Oral da USP (NEHO/USP).

José Carlos Sebe Bom Meihy é professor aposentado do Departamento de História da Universidade de São Paulo e coordenador do Núcleo de Estudos em História Oral, onde há mais de 15 anos desenvolve pesquisas nessa área.

A obra que ora vai a público é acentuadamente ousada! Permitirá ao leitor se inteirar da trajetória da história oral no Brasil, de suas lutas para se firmar enquanto campo legítimo do conhecimento e de como tem se mostrado instrumento eficaz para a elaboração de registros de experiências de vida.

“História Oral: como fazer, como pensar” é reflexo de mais de uma década de experiências de ensino e pesquisa desenvolvidas por integrantes do NEHO. Depois de (Re) introduzindo história oral no Brasil² e de cinco edições do Manual de História Oral³ essa obra demonstra com afinco e sutilezas as convicções teóricas, políticas e éticas que esses pesquisadores desenvolveram ao longo dos últimos anos no fazer/pensar a história oral no Brasil. Traz consigo o ser manual, na medida em que orienta de maneira didática procedimentos, expõe conceitos, definições, modelos de fichas

1 - MEIHY, José Carlos Sebe, HOLANDA, Fabiola. História Oral: como fazer, como pensar. São Paulo, Ed. Contexto, 2007.

2 - MEIHY, 1996a

3 - MEIHY, 1996a, 1998, 2000, 2004, 2005

HISTÓRIA ORAL: COMO FAZER, COMO PENSAR

de acompanhamentos do projeto e de autorização do uso de entrevistas, esboços de etnografias registradas em caderno de campo, exemplos de transcrição, textualização e transcriação, mas transcende o “ser manual”, mediante diálogo com outros textos, reflexões sobre o oral, o escrito, o ato da entrevista, teoria e empiria, formas de transcriação e devolução do material resultante das pesquisas.

Na primeira parte: “como fazer” nos deparamos com um roteiro preciso para a elaboração de projetos de história oral que engloba desde pressupostos “básicos”, como a conceituação de história oral e documentação proveniente da oralidade, o que é entrevista e os passos de um projeto, bem como uma discussão sobre eletrônica, gêneros de história oral e seu estatuto.

De acordo com os autores, história oral é um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto. Este projeto prevê o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas (comunidade de destino), as delimitações e recortes que se faz para melhor compreendê-lo em suas especificidades (colônia, redes), esclarecimento dos papéis dos colaboradores da pesquisa (quem entrevista e quem é entrevistado), o tempo que ambos têm disponível para a gravação da entrevista, data e local do encontro, que preferencialmente deve possibilitar a privacidade entre os colaboradores e a boa qualidade das gravações, além da transcrição, textualização, transcriação, conferência e autorização da narrativa - por meio de carta de cessão - e arquivamento.

Importante destacar que os passos do trabalho de história oral acima mencionados são imprescindíveis em projetos de pesquisa, especialmente nos de caráter acadêmico, mas podem ser relativizados ou desenvolvidos de forma parcial quando se tratar de projetos de iniciativa popular ou mesmo de instituições, conforme as demandas do grupo. Um exemplo são os projetos que visam constituição de bancos de histórias e acervos orais e não constam em seus objetivos o estabelecimento de textos formais, transcritos, mas sim o registro de experiências relevantes vivenciadas pelo grupo, seja de forma direta, seja mediante as histórias narradas por seus integrantes de mais idade.

Um dos pré-requisitos e características da história oral é a democracia. Movidos pelo ideal da fala livre e responsável, da parrésia que deve haver para que um regime seja de fato democrático, Meihy e Holanda apresentam e discutem outras definições de história oral, seus significados e conseqüências, como a que a entende como “(...) alternativa para estudar a sociedade por meio de uma documentação feita com o uso de entrevistas

tas gravadas em aparelhos eletrônicos e transformadas em textos escritos” (p.19). Somado a isso os autores introduzem uma reflexão sobre uma das marcas de nosso tempo, a eletrônica, que intermedeia nossas relações com o mundo alterando nossas formas de cognição e apreensão dos fenômenos sócio-culturais. Os avanços tecnológicos que ocorreram no contexto da Grande Guerra e a necessidade de se captar e compreender as experiências traumáticas dela decorrentes possibilitou o advento da moderna história oral. Se ela não se faz sem os meios eletrônicos, tecnológicos e informacionais, também depende da interação direta entre dois ou mais sujeitos (entrevistador e entrevistados), do contato pessoal e da atitude dialógica pautada na confiança e no desejo de saber. Como gravadores não gravam a “dor”, o oralista precisa estar atento ao momento da entrevista e à performance de seu colaborador: seus gestos e expressões faciais, sorriso, lágrimas, mudanças na entonação vocal, pois tudo isso constitui a entrevista.

No tópico “história oral, documento e representatividade” consta a problematização do que é documento em história oral: se o arquivo de áudio, a transcrição literal da entrevista ou o texto final autorizado pelo narrador. Em muitos casos essas entrevistas tem sido utilizadas de forma complementar a outros documentos escritos ou para preencher vazios documentais, no entanto, podem ser utilizadas como corpus documental independente de outras fontes e “pode-se propor análises das narrativas para a verificação de aspectos não revelados, subjetivos, alternativos aos documentos escritos” (p.24). A história oral justifica a construção de entrevistas em três situações especiais: quando existem versões diferentes da história oficializada; quando há a necessidade de se elaborar outros textos historiográficos, por motivo de interdição e ideologias ofensivas a determinados segmentos sociais; e no caso de estudos de memória, construção de identidades e de projetos comunitários, sejam políticos, étnicos ou de valorização das manifestações culturais.

Outra questão abordada na primeira parte do livro é a que diz respeito aos gêneros de história oral: de vida, temática e tradição oral. Conforme os autores: “As duas primeiras podem servir a projetos de bancos de história ou implicar análises que superem o sentido da recolha, mas a tradição oral alude exames longos e complexos, incapazes de síntese. Nesse caso, aliás, a observação deve ser constante, continuada, impessoal e sobre o coletivo” (p.34). A história oral em sua modalidade “de vida” centra-se na subjetividade e busca a valorização das experiências de vida do sujeito como um todo. Nesse tipo de entrevista o que conta é a verdade narrativa, a forma como o narrador apreendeu determinados fatos sociais e não a

HISTÓRIA ORAL: COMO FAZER, COMO PENSAR

maneira como estes são evidenciados e atestados pelos demais documentos. A história oral temática almeja o esclarecimento de tema ou temas de interesse do projeto e se realiza por meio de questionários, muitas vezes composto por arguições diretas e objetivas. Tradição oral requer longos anos de observação participante na cultura do outro, de estudo de investigação sobre sua memória coletiva, seus fundamentos narrativos, míticos, econômicos, cerimoniais e suas noções de arte e de tempo. Essa modalidade de história oral é prima-irmã da etnografia, que trabalha com permanências, re-atualizações e mitos, com a visão de mundo de indivíduos e comunidade que têm valores filtrados por estruturas mentais asseguradas em referências a um passado distante, por isso percebe os indivíduos e os grupos estudados diferentemente da história oral de vida ou temática, onde prevalece o tempo presente.

A segunda parte: “como pensar” é endossada por textos que promovem discussão teórica acerca de questões com as quais a história oral se vincula, como colaboração, mediação, tratamentos dos documentos resultantes de entrevistas, tipos de história oral (pura ou híbrida), assim como um seu panorama, trajetórias e características no Brasil.

No balanço da experiência brasileira com a história oral Meihy e Holanda destacam características de sua história, como o de ter nascida no exílio, por ocasião da ditadura militar (1964-1985), o fato de se ater, em muitos casos, a um colonialismo “dependentista”, manifesto na importação de textos e categorias analíticas estrangeiras, que não levam em conta as especificidades nacionais e regionais, e o fato de se fechar na academia, resistindo aos demais setores capazes de produção de conhecimento. Apesar de seu contexto de origem ser desfavorável ao livre falar, “como que por vingança pelo silêncio imposto, foi o germe da repressão militar que acabou por excitar o aparecimento de uma história oral vibrante, contestatória...” (p.111), e apesar de constar nesse balanço experiências que na concepção dos autores foram mal-sucedidas devido a falta de vínculos com a sociedade, de dinamismo dos participantes e de ambiente democrático, ressalta que a história oral no Brasil atualmente é uma realidade e alvo de boas expectativas nacionais e internacionais, graças ao trabalho competente desenvolvido por diversos grupos de pesquisa nas várias regiões do Brasil.

No fazer história oral percebemos duas fases distintas, sendo a primeira empírica e constituinte do substrato da pesquisa, pois é o momento de feitura das entrevistas, estabelecimento do núcleo documental e das impressões de campo. Para que aconteça de modo satisfatório é importante o estabelecimento de uma nova relação entre os sujeitos da pesquisa, na qual o modelo vertical pesquisador-pesquisado (muitas vezes chamado de

informante e depoente), desapareça para dar espaço a um novo, de colaboração, de trabalho em conjunto. Como eixo dessa nova relação entre o pesquisador e aquele que narra suas experiências em entrevista, está a idéia de Colaboração (MEIHY, 2005), que altera de forma bilateral a posição tradicionalmente estabelecida entre os integrantes da pesquisa. Com a Colaboração o pesquisador toma para si a responsabilidade de ser o mediador da pesquisa, de ser aquele que busca as melhores condições para o diálogo, e o instiga com sua capacidade de ouvir, silenciar, questionar, e o entrevistado deixa de ser “simples” informante ou “objeto de pesquisa” para ser o que trabalha junto e assume a feitura do texto que registra suas histórias.

As mudanças ocasionadas por essa nova postura que envolve colaboração e mediação alteram também a noção de autoria: já que o trabalho foi desenvolvido pelas duas partes, que a experiência e a história contada pertencem a um e as técnicas de registro e análise, a outro, convencionou-se que o texto resultante de pesquisa em história oral é um texto de co-autoria, mas que o diretor da pesquisa deve assumir as responsabilidades jurídicas sobre ele. Mais do que alterar posições, a Colaboração promove uma valorização integral das experiências narradas e de seus narradores. Pelo fato de a entrevista ser do campo da empiria, nela tudo pode ser dito, independente de comprovações. O mais importante é saber como a entrevista é constituída, realizá-la com um rigor que ateste sua construção colaborativa e sua eficácia enquanto proposta de registro documental, bem como compreender que é um corpus capaz de produzir uma lógica interna, prênhe de significado social.

A segunda fase da pesquisa caracteriza-se como analítica e pode ou não acontecer, conforme o tipo de projeto. Análises formais e teorias são válidas e necessárias para que a história oral valide sua própria crítica frente aos demais modelos de estudo dos fenômenos sociais dentro da Academia, mas não pode perder seu sentido de compromisso social, do contrário seria apenas teorização. A história oral, para alcançar seu sentido político requer acima de tudo a interpretação que se dá na práxis, a escrita que se revela na vida e expressa nossos posicionamos frente à necessidade e as possibilidades de ação.

“História Oral: como fazer, como pensar” é obra indispensável a todos os que se interessam pela moderna história oral e desejam conhecer sua trajetória e estado atual. Sua leitura é agradável e rica em exemplos.

HISTÓRIA ORAL DE VIDA EM CÁR- CERE: NARRATIVAS CATALISADORAS¹

Juniele Rabêlo de Almeida

Lançado em 2008, o livro *Armas e armadilha: vida e morte atrás das grades* é resultado de um longo processo de pesquisa iniciado em 1993 por Yara Dulce Bandeira de Ataíde, professora do Departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia - UNEB. Em conformidade com os procedimentos da história oral de vida², a autora apresenta instigantes entrevistas com presidiários da cidade de Salvador. O trabalho revela, também, “o olhar do outro” por meio de relatórios e informes judiciais que apontam antecedentes pessoais, laudos sócio-psíquicos e informações processuais dos crimes praticados pelos entrevistados.

As narrativas indicam, a partir da história de vida de jovens envolvidos com a violência e criminalidade, múltiplas dimensões da sociedade contemporânea. A autora destaca as visões dos atores sociais, protagonistas de crimes violentos, permitindo desenvolver e fundamentar análises por meio de memórias marcadas pelo tempo presente. Yara Ataíde busca, assim, evidenciar a memória viva. Catalisadoras, as narrativas suscitam a observação de diversos eixos temáticos: crime; violência; justiça; pobreza; sistema prisional; cotidiano e comportamento carcerário; tortura; uso de drogas lícitas e ilícitas; religiosidade; homossexualismo; exclusão social³.

A notória dificuldade de se compatibilizar o princípio da igualdade, inerentes à democracia, com a especificidade de setores à margem⁴, é assinalada

1- ATAÍDE, Yara Dulce Bandeira de. *Armas e armadilhas: vida e morte atrás das grades*. Salvador: EDUNEB, 2008.

2 - Ver: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 1996.

3 - Ver: SAWAIA, Bader (org.). *As artimanhas da exclusão*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1999.

4 - Ver: BENEVIDES, Maria Vitória de Mesquita. *Cidadania e Democracia*. São Paulo: Lua Nova, 1994; DEMO, Pedro. *Cidadania tutelada e cidadania assistida*. Campinas: Autores Associados, 1995; SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, 1987; SPINK, Mary Jane Paris (Org.). *A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar*. São Paulo: Cortez, 1994.

diariamente em trajetórias de vida de sujeitos históricos que estão e estiveram atrás das grades. As entrevistas representam a interrelação entre a pesquisadora e os presidiários, o que acabou por registrar preocupações de sujeitos diferentes. Em decorrência, a obra mostra-se fruto do diálogo de diferentes identidades em um espaço de subjetividade - que assume as impressões, os sentimentos e os sonhos. Como oralista, Yara Ataide transformou as entrevistas em textos trabalhados, devidamente transcritos a partir das proposições de José Carlos Sebe Bom Meihy, coordenador do Núcleo de Estudos em História Oral da Universidade de São Paulo.

Os colaboradores - Luiz, Paulo, Cláudio, João, Júnior, Gino, Monstro e Big Hall - dissertaram, o mais livremente possível, sobre experiências pessoais. A pesquisa percorreu operações práticas de história oral: agendamento, elaboração e realização das entrevistas a partir da rede estabelecida; transcrição; autorização; análise das narrativas. Tais etapas de realização da história oral afirmam o respeito de Yara Ataide às narrativas autorizadas. A “validação”, como recurso, pressupõe que os colaboradores relataram suas experiências de vida em um diálogo com a pesquisadora, que assumiu a análise da entrevista em um processo de participação e inclusão social. A memória e a identidade, como objetos essenciais da história oral, prevêem a formulação de argumentos, por meio de textos estabelecidos em conjunto com os colaboradores, para políticas públicas favoráveis ao grupo colaborador, levando em conta sua singularidade, necessidades e a imagem que o grupo possui de si próprio.

Revelando-se uma ouvinte atenta, Yara Ataide estimulou construções narrativas expressivas do fato “que pouco tem sido feito no âmbito das políticas públicas para prevenir e para que os meios de ressocialização e integração dos detentos possam oferecer-lhes realmente oportunidades para saírem da vida do crime” (p. 223). As memórias sobre a “escalada da delinquência” foram projetadas na imaginação e materializadas na representação verbal. Tais lembranças individuais inserem-se no conjunto social das demais memórias propiciando a compreensão de experiências carcerárias que apontam para além da capital Salvador. Os jovens envolvidos com a violência e criminalidade narraram, no presente, em um processo de contínuas escolhas. As entrevistas foram marcadas por “pertencimentos” aos vários campos da exclusão social. Nesse sentido, as expressões “nós” e “a gente” foram constantemente repetidas, marcando identificações coletivas:

Nós estamos presos aqui dentro, mas estamos sabendo do que acontece lá fora... A gente vive uma crise assustadora... É problema por todos os lados... É o desemprego que cresce, é a educação que cai... É a saúde falindo... (Cláudio, p.78)

Eu queria que os governantes olhassem mais pra gente, porque aquilo não é lugar para uma pessoa se recuperar. (...) Queria que existisse alguma coisa útil pra gente fazer pra ajudar a passar o tempo. Alguma atividade que ocupasse a gente pra que a gente não ficasse se matando. (Monstro, p. 155).

Na autoconstrução narrativa dos sujeitos, percebe-se o desejo de liberdade. A partir do que foi contado, tornou-se perceptível a fronteira entre o mundo de dentro e o mundo de fora. Transmite-se claramente a notícia: o cárcere é “o inferno”. Conforme afirmou o colaborador Big Hall:

São histórias horrorosas, histórias que mostram o inferno que é um presídio. Isso mesmo!... Um inferno, pior que ele, só mesmo o inferno de verdade... Vi acontecer de tudo ali... Mortes de caras que dormem e não acordam, pessoas sendo estupradas, cenas de violência de todo tipo (...) Sabe o que é você passar dois anos lá e ter que matar para não morrer ou para não servir de mulherzinha pros outros prisioneiros?... Lá naquele inferno, só tem histórias assim, desse jeito... (Big Hall, p.163)

Como os colaboradores narram suas experiências no cárcere? Como chegaram à prisão? O que é ser um presidiário? Essas perguntas nortearam, a partir da leitura das entrevistas, reflexões sobre uma possível cultura prisional. Chama a atenção, em todas as histórias, o enfoque dado ao período de adaptação à cadeia: aprendem-se logo os códigos de um novo mundo. Para além das características singulares que os jovens tenham ou venham a ter individualmente, eles, enquanto coletividade, vivenciam os vários problemas da prisão. O “ingresso” marca, assim, as narrativas:

Minha chegada foi horrível!... Mas, depois fui me acostumando porque o ser humano se acostuma com tudo. (...) Eu fui me familiarizando... me acostumando. Cheguei a ponto de viver do mesmo jeito que eu vivia na rua... Quer dizer, sem medo, armado, brigando e mesmo tendo trocado a arma de fogo pela faca. (...) Antes de aceitar o Evangelho eu participava da violência lá dentro do presídio. Agora, minha vida tomou um novo rumo, um rumo certo... (Luiz, p.23)

Quando eu saí de uma cadeia pequena e vim pra uma penitenciária grande, com oitocentos e tantos presos, foi como ir viver dentro de um outro mundo. Ali, tinha pessoas de todo lugar e de todos os costumes... E, ali, a gente tinha que conviver e fazer amizade com essas pessoas... Isso era muito difícil, porque elas eram muito irritadas e grosseiras. (João, p. 87)

A cultura prisional revela-se frente aos cenários recorrentes, em um pro-

cesso de modificações e adequações. Nas experiências de integração é possível identificar mecanismos simbólicos da construção de uma identidade presidiária. As narrativas são marcadas pelo discurso reivindicativo: péssimas condições carcerárias. Para os entrevistados, tais condições justificam a impossibilidade do sistema prisional cumprir o papel de ressocialização.

Os detentos traçaram históricos familiares de dificuldades econômicas, muitas vezes de miserabilidade: “Vim pra Salvador, com meus pais, porque eles não tiveram condições de sobreviver no sertão” (Paulo, p.33); “A nossa casa desabou e a gente ficou pela rua, sem ter uma moradia fixa e dependendo de parentes” (Junior, p.113); “Ia pra rua pra pedir dinheiro... quando eu chegava, meu pai já tava bêbado e muito louco” (Monstro, p.145). As trajetórias de vida são permeadas por problemas referentes à estrutura social, às dissidências familiares, às fragilidades da escola e às limitações de lazer.

Após acompanhar durante dez anos os seus entrevistados, Yara Ataíde procurou indicar, ao final do livro, os diferentes caminhos seguidos pelos colaboradores: libertos condicionalmente; fugitivos de prisão; mortos nos tiroteios entre gangs e/ou com a polícia. Os relatórios e informes das autoridades policiais e jurídicas, presentes na segunda parte da obra, mostram-se reducionistas frente ao universo das histórias de vidas.

Ao selecionar o que lembrar e o que esquecer, os presidiários revelaram preocupações do presente. O livro de Yara Ataíde indica construções e ressignificações das memórias, por meio de elaborações narrativas que incorreram em diferentes referenciais de pertencimento. Para além das grades e das desigualdades sociais, observam-se aspectos de uma modernidade líquida⁵ caracterizada pela instabilidade e insegurança.

Os autores

Notícias do Neho

Normas editoriais

1. A Revista *Oralidades* recebe textos inéditos, em fluxo contínuo. São aceitos artigos em português, inglês e espanhol. Dossiês e números temáticos terão chamada e normas especiais.
2. São aceitos trabalhos nas seguintes modalidades: Artigos, Resenhas, Histórias de vida, Informes de pesquisa, Entrevistas e Ensaios. Traduções podem ser enviadas, desde que não publicadas no Brasil.
3. Entrevistas/histórias de vida e artigos traduzidos devem ser acompanhados de autorização de uso. Em ambos os casos, preferem-se autorizações formais por meio de carta de cessão. Autorizações informais (gravação em fita/mp3, escrito ou e-mail) e entrevistas anônimas passarão pelo conselho editorial para avaliação dos riscos legais.
4. Os originais (exceto resenhas e ensaios) devem ter entre 21.000 e 42.000 caracteres (contando espaços), fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço entre linhas 1,5, devendo ser acompanhados de resumo (máximo 10 linhas) e palavras-chave (entre 3 e 5). Resenhas de livros deverão conter no máximo 12.000 caracteres. Ensaios têm apenas limite máximo de caracteres (42.000).
5. Título, resumo e palavras-chave devem ser apresentados em português e inglês.
6. As referências bibliográficas deverão obedecer à seguinte orientação: A) As remissões bibliográficas deverão figurar no corpo do texto, devendo constar, entre parênteses, o sobrenome do autor seguido da data de publicação da obra e número da página. Exemplo: (CARVALHO,1998, p. 128); B) As referências bibliográficas deverão ser listadas em ordem alfabética no final do artigo.
7. Os autores brasileiros deverão seguir as normas da ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas).
8. A publicação reserva-se o direito de devolver aos autores os textos fora dos padrões descritos.
9. A publicação reserva-se o direito de executar revisão ortográfica e gramatical nos textos publicados.
10. A simples remessa de textos implica autorização para publicação e cessão gratuita de direitos autorais.
11. As imagens devem ser enviadas separadamente em arquivos JPG com resolução de 300 dpi.
12. O nome do autor deve ser acompanhado por titulação, filiação institucional e função exercida no momento do envio do texto.
13. Todos os artigos apresentados dentro das normas serão analisados pela comissão editorial.
14. O processo de avaliação segue as normas internacionais de peer review. Os textos recebidos são encaminhados a dois pareceristas integrantes do conselho editorial, consultivo ou a convidados "ad hoc". Em casos especiais, pode-se consultar um terceiro revisor. É mantido o anonimato do autor e dos consultores.

Os textos devem ser enviados para: oralidades.neho@gmail.com

15.

Editorial rules

1. The *Oralidades* Journal receives unpublished writings in ongoing flood. Articles are accepted in Portuguese, English and Spanish. Dossiers and thematic volumes will have special convocation and rules.
2. Productions are accepted in the following sorts: articles, reviews, life histories, research reports, interviews and essays. Translated articles may be sent as long as they haven't been published in Brazil.
3. Interviews/life histories and translated articles must be followed by an authorization of use. In both cases, formal authorizations are preferred by using letter of cession. Informal authorizations (recording on tape/mp3 or any sound file type, writing or e-mail) and anonymous interviews will be sent to the editorial council for evaluation of legal risks.
4. The original papers (save reviews and essays) must have from 21.000 to 42.000 characters, in Times New Roman font, size 12, space between lines 1,5, followed by an abstract (maximum of 10 lines) and 3 to 5 keywords. Book reviews must have a maximum of 12.000 characters. Essays have only a maximum of characters (42.000).
5. Title, abstract and keywords must have both Portuguese and English versions.
6. The bibliographical references must submit to the following orientation: A) The bibliographical quotations must be in the text body, with the author's last name, the publishing date and the page, using parenthesis. Example: (CARVALHO,1998, p. 128); B) The bibliographical references must be listed alphabetically at the end of the article.
7. The publication has the right to return the articles to its authors without the patterns listed above.
8. The publication has the right to review the writings both orthographically and grammatically.
9. The sending of the writings implies authorization for publishing and remission of copyrights.
10. Pictures must be sent individually in JPG files with 300 dpi quality.
11. The author's name must be followed by academic background, institutional links and position hold at the current moment of the sending.
12. The editorial commission will analyze all articles presented within these rules.
13. The analysis process follows the international rules of peer review. The writings received are given to two different people from the editorial council, consultants or guests "ad hoc", who pass sentence upon the work. In special cases, a third reviewer can be consulted. Both the author and consultants' anonymity are kept.
14. The papers must be sent to: oralidades.neho@gmail.com

Normas editoriales

1. La Revista *Oralidades* recibe textos inéditos, en flujo continuo. Dossiers y números temáticos tendrán llamada y normas especiales.
2. Son aceptos trabajos en las siguientes modalidades: Artículos, Reseñas, Historias de Vida, Informes de investigación, Entrevistas y Ensayos. Artículos traducidos pueden ser enviados, desde que no publicados en Brasil.
3. Entrevistas/historias de vida y artículos traducidos deben ser acompañados de autorización de uso. En ambos casos, son preferibles autorizaciones formales por medio de carta de cesión. Autorizaciones informales (registro en fita/mp3, escrito o correo electrónico) y entrevistas anónimas serán enviadas a el consejo editorial para la evaluación de los riesgos legales.
4. Los originales (excepto reseñas y ensayos) deben tener entre 21.000 y 42.000 signos, fuente Times New Roman, tamaño 12, espacio entre líneas 1,5, debiendo ser acompañados de resumen (máximo 10 líneas) y palabras-clave (entre 3 y 5). Reseñas de libros deberán conter como máximo 12.000 signos. Ensayos sólo tienen un máximo de caracteres (42.000).
5. Título, resumen y palabras-clave deben ser presentados en español y inglés.
6. Las referencias bibliográficas deberán obedecer a la siguiente orientación: A) Las remisiones bibliográficas deberán figurar en el cuerpo del texto, debiendo constar, entre paréntesis, el apellido del autor seguido de la data de publicación de la obra y el número de la página. Ejemplo: (CARVALHO,1998, p. 128); B) Las referencias bibliográficas deberán ser listadas en orden alfabética al final del artículo.
7. La publicación reservase el derecho de devolver para los autores los textos fuera de los patrones descriptos.

La publicación reservase el derecho de ejecutar revisión ortográfica y gramatical en los textos publicados.
8.
La simple remesa de textos implica autorización para publicación y cesión gratuita de derechos autorales.
9. Las imágenes deben ser enviadas separadamente en archivos JPG con resolución de 300 dpi.

El nombre del autor debe ser acompañado por titulación, filiación institucional y función ejercida en el momento del envío del texto.
- 10.
11. Todos los artículos presentados dentro de las normas serán analizados por la comisión editorial.

El proceso de evaluación sigue las normas internacionales de peer review. Los textos recibidos son encaminados a dos examinadores integrantes del consejo editorial, consultivo o a invitados "ad hoc". En casos especiales, se puede consultar a un tercero revisor. Es mantenido el anonimato del autor y de los consultores.
- 12.
- 13.

Los textos deben ser enviados para: oralidades.neho@gmail.com