

ORALIDADES

Revista de História Oral

Ano 2 : Nº 3 : Jan-Jun/2008

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 Barbosa de Magalhães, Zilda Marcia Grícoli Iokoi

Pesquisadores

Alfredo Oscar Salun, Ana Maria Dietrich, Fabiola Holanda Barbosa, Fernanda Paiva Guimarães, João Mauro Barreto de Araújo, Juniele Rabêlo de Almeida, Marcela Boni Evangelista, Marcel Diego Tonini, Marcia Nunes Maciel, Maria Aparecida Blaz Vasques Amorim, Maria Izabel Moreira Salles, Maurício Barros de Castro, Natanael Francisco de Souza, Ricardo Santhiago, Samira Adel Osman, Suzana Lopes Salgado Ribeiro, Vanessa Generoso Paes, Vanessa Paola Rojas Fernandez, Xênia de Castro Barbosa

Estagiários

Juliana Prado, Juliana Boncon, Leandro Daniel Carvalho, Márcio de Pinho Botelho

Universidade de São Paulo

Reitora: Prof. Dra. Suely Vilela

Vice-reitor: Prof. Dr. Franco Maria Lajolo

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Dr. Gabriel Cohn

Vice-diretora: Prof^a. Dra. Sandra Margarida Nitrini

Departamento de História

Chefe: Prof^a. Dra. Maria Helena Rolim Capelato

Suplente: Prof. Dr. Marcos Francisco Napolitano de Eugênio

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 3 – Jan/Jun-2008

ISSN 1981-4275

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

E-mail: oralidades@yahoo.com.br

Editores

Ana Maria Dietrich

Ricardo Santhiago

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

Alessandro Portelli (Universitá La Sapienza di Roma), André Castanheira Gattaz (FIB-BA), Aurora Ferreira (Universidade Agostinho Neto, Angola), Dante Marcello Caramonte Gallian (Unifesp), Dolores Pla (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México), Jacqueline Ellis (Jersey City University, EUA), Lucilia de Almeida Neves (PUC Minas/UFMG), Michael de La Rosa (Rhodes College, EUA), Mary Marshall Clark (Columbia University, EUA), Steven Buttermann (Universidade de Miami, EUA), Yara Dulce Bandeira de Ataíde (UNEB-BA), Yvone Dias Avelino (PUC-SP)

Consultores *ad-hoc* para esta edição

Flamínia M. M. Lodovici (PUC-SP), Juniele Babêlo de Almeida (Centro Universitário Newton Paiva), Rodrigo Patto Sá Motta (UFMG)

Edição de arte e projeto gráfico

Flávia Yacubian

Diagramação

Ricardo Santhiago

Foto da capa

Jonathan Flynn (HAAP Media Ltd.)

Revisão e tradução

Ana Maria Dietrich, Fernando Luiz Cássio, Flávia Yacubian, Marcel Diego Tonini, Maria Izabel Moreira Salles, Vanessa Paola Rojas Fernandez

Produção executiva

Maria Aparecida Blaz Vasques Amorim

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

Editorial.....	11
----------------	----

Linha & Ponto

<i>Histórias de Vida e Controle Social: Experiências de pesquisas</i>	15
Chiara Vangelista	

Artigos

<i>Nosso amor de ontem: Até que a morte nos separe?!</i>	29
Márcia Tavares	

<i>A Ética da História Oral na África do Sul</i>	47
Philippe Denis	

<i>O dilema da interferência na História Oral: Novos problemas e novas respostas</i>	65
Tarcísio Arantes Leite	

<i>História Oral e Psicologia: Experiências de Pesquisa e Diálogos Disciplinares</i>	83
Luciana Ramos Lira e Martha Romero Mendoza	

<i>“A Chegada do Espírito”: Relatos de Pentecostais na Cidade dos Bispos</i>	99
Paulo Gracino Júnior	

<i>México: Migración indígena de San Juan Copala, Oaxaca, hacia Puerto Vallarta, Jalisco, Cultura y tradición ancestral en el siglo XXI</i>	111
Gabriela Scartascini Spadaro	

<i>Berimbau: a influência da capoeira nas canções inspiradas no nacional-popular (1963-1972)</i>	125
Maurício Barros de Castro	

<i>Palavras aos jovens oralistas: Entrevistas em história oral</i>	141
José Carlos Sebe Bom Meihy	

Tradução

<i>História, Memória e Significado de um massacre nazista em Roma</i>	153
Alessandro Portelli	

História de vida

<i>Um horizonte no lixo e nas letras:</i> <i>Entrevista com Eliuza Mara de Carvalho</i>	177
Carlos V. dos Anjos, Juliana D. Lima e Juniele R. de Almeida	

Resenhas

<i>O testemunho como alívio e alerta</i>	195
Ricardo Santhiago	

<i>Jogo de todos</i>	201
Fernanda Paiva Guimarães	

Os autores	207
-------------------------	-----

Notícias do NEHO	211
-------------------------------	-----

Normas de publicação	213
-----------------------------------	-----

Contents

Forewords..... 11

Linha & Ponto

Life Stories and Social Control: Researches experiences..... 15

Chiara Vangelista

Artigos

Our past love: Until death do us apart?!..... 29

Márcia Távares

The Ethics of Oral History in South Africa..... 47

Philippe Denis

The dilemma of interference in oral history:

New issues and new answers..... 65

Tarcísio Arantes Leite

Oral History and Psychology:

Research experiences and disciplinary dialogs..... 83

Luciana Ramos Lira e Martha Romero Mendoza

"The coming of spirit": narratives of pentecostalists in the Bishops' city..... 99

Paulo Gracino Júnior

Mexico: Native migration from San Juan Copala, Oaxaca, to Puerto Vallarta,

Jalisco. Ancient culture, education and society in XXI century..... 111

Gabriela Scartascini Spadaro

Berimbau: the influence of capoeira on the songs

inspired in the national-popular (1963-1972)..... 125

Maurício Barros de Castro

<i>Words to the young oralists: Interviews in oral history</i>	141
José Carlos Sebe Bom Meihy	

Translation

<i>History, Memory and Meaning of a Nazi Massacre in Rome</i>	153
Alessandro Portelli	

Life story

<i>A horizon in the garbage and in the letters: Interview with Eliuza Mara de Carvalho</i>	177
Carlos V. dos Anjos, Juliana D. Lima e Juniele B. de Almeida	

Reviews

<i>The testimony as a relief and alert</i>	195
Ricardo Santhiago	

<i>Everybody's game</i>	201
Fernanda Paiva Guimarães	

The authors	207
--------------------------	-----

NEHO News	211
------------------------	-----

Publishing rules	213
-------------------------------	-----



Editorial

Editorial

As múltiplas direções para que aponta o sinaleiro impresso na capa deste número de *Oralidades: Revista de História Oral* poderiam ser condensadas em um só sentido: aquele governado pela idéia de que a variedade de assuntos, abordagens, procedimentos e procedências é a receita para a ampliação e para o adensamento de discussões atinentes aos usos da oralidade como recurso na produção de conhecimento. Como fórum de debates na área, esta revista tem se proposto a garantir em suas páginas esta desejada amplitude.

Desta vez, estende sua abrangência já em *Linha & Ponto*, seção onde a historiadora italiana Chiara Vangelista revisita sua experiência com entrevistas em um roteiro autobiográfico que combina impressões pessoais e reflexões seguras sobre a especificidade da fonte oral e a exigência de posturas adequadas em seu acercamento. A seção *Artigos*, a seguir, em vez de optar pelo enquadramento temático sugerido em dossiês, inclui oito textos que se amalgamam tendo como marca comum a centralidade – e não a ocasionalidade – das manifestações orais.

A descoberta do amor articula as histórias de Laura e Luzia, contadas em entrevistas e nos diários estudados por Márcia Tavares em *Nosso amor de ontem: Até que a morte nos separe?!* Analisando com delicadeza as estratégias de compatibilização dos afetos com a vida cotidiana da mulher no século XX, o texto de perfil temático interpõe-se antes de três artigos que propõem reflexões mais abrangentes e generalizadoras sobre a prática da história oral.

Partindo do contexto sul-africano, Philippe Denis reforça a preocupação com a ética defendendo a criação de um código de conduta para os praticantes de história oral e a auto-regulação entre os profissionais deste campo de conhecimento, o que pode salvaguardá-lo da interferência de comitês éticos externos insensíveis às suas especificidades. A seguir, Luciana Ramos Lira e Martha Romero Mendoza discutem os pontos de aproximação e distanciamento da história oral com a Psicologia. A problematização de conceitos é também o fundamento do texto de Tarcisio Arantes Leite, em que as noções de colaboração, transcrição e conferência são discutidas.

Outros três textos completam o segmento de artigos temáticos. Em *A Chegada do Espírito*, Paulo Gracino Junior utiliza relatos para estudar o crescimento de movimentos pentecostais em um dos estados mais católicos e tradicionais do Brasil, Minas Gerais. Gabriela Scartascini Spadaro, por sua vez, discute o impacto do uso de diferentes registros linguísticos em situações de migração de um grupo indígena mexicano. Maurício Bar-

ros de Castro, em seguida, mapeia e analisa canções que têm como assunto a capoeira e traça relações entre a música, a memória e a narrativa. Conclui a seção *Artigos* um texto de José Carlos Sebe Bom Meihy dirigido a iniciantes em história oral, que reforça a importância de definições prévias na condução de projetos com entrevistas.

A seção *Tradução* é inaugurada com o primeiro capítulo de *The order has been carried out: History, memory and meaning of a nazi massacre in Rome*, livro de Alessandro Portelli, referência mundial no campo da história oral, que discute a “batalha pela memória” e as diferentes versões sobre um mesmo acontecimento: o massacre perpetrado pelos nazistas no Fosse Ardeatine, em Roma, justificado como represália a um ato de resistência dos *partigiani*.

Em seguida, Carlos Versiani dos Anjos, Juliana Duran Lima e Juniele Babêlo de Almeida apresentam a história de vida de Eliuza Mara de Carvalho, catadora de lixo conhecida em Belo Horizonte por suas cartas literárias e reivindicativas. Duas resenhas de obras não-acadêmicas que interessam àqueles que trabalham com entrevistas encerram o volume. Trata-se de textos sobre a autobiografia *A bela menina do cachorrinho*, de Ana Karina de Montreuil e Carla Mühlhaus, e o filme *Jogo de Cena*, de Eduardo Coutinho, produtos que somam de forma diferenciada no enfrentamento de assuntos relativos à história oral.

Esta equipe agradece a todos os colegas e profissionais que colaboraram criticamente para a implementação e feitura dos números 1, 2 e 3 de *Oralidades* – disposição caracterizada não somente por costume e exigência profissional, mas pela confiança em um projeto empenhado na difusão de pesquisas e reflexões de qualidade em sua área. †

ANA MARIA DIETRICH E RICARDO SANTHIAGO
EDITORES



Linha & Ponto

—HISTÓRIAS DE VIDA E CONTROLE SOCIAL:— —EXPERIÊNCIAS DE PESQUISAS—

CHIARA VANGELISTA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

RESUMO: Neste texto, a historiadora italiana Chiara Vangelista recupera sua trajetória pessoal de pesquisa, pontuando e discutindo suas experiências com o uso de fontes orais, desde a motivação para o uso de entrevistas até a especificidade do momento de interpretação. Assim, aborda principalmente discussões sobre a legitimidade das fontes orais, a subjetividade inerente aos relatos e os controles sociais que circundam a entrevista.

PALAVRAS-CHAVE: Entrevista; Subjetividade; Identidade; Controle Social

ABSTRACT: In this text, the italian historian Chiara Vangelista recovers her personal research trajectory, punctuating and discussing experiences with using oral sources, from the motivation for using interviews until the specificity of the interpretation moment. Thus, she mainly approaches discussions about the legitimacy of oral sources, the subjectivity inherent to the speeches and the social controls that encompass the interview.

KEYWORDS: Interview; Subjectivity; Identity; Social Control

Nesta ocasião, farei algumas reflexões sobre minhas experiências de pesquisa em relação à prática da História Oral. Em primeiro lugar, devo dizer que não sou uma oralista pura, no sentido de que não trabalho apenas com fontes orais. Tenho na minha produção um livro e alguns artigos sobre o tema – mas, para mim, a entrevista foi desde o início uma maneira de me aproximar da realidade brasileira.

Meu problema, como não-brasileira, era ter acesso a uma memória coletiva que não me pertencia. Sou italiana e já havia concluído um estudo sobre o Brasil – minha tese, sobre imigração e ciclos econômicos na Argentina e no Brasil – mas sentia falta da sensibilidade e do conjunto de informações, sentimentos e memórias transmitidas que são patrimônio da pessoa que nasce em um determinado país. Por isso, poucos meses depois de chegar a São Paulo, em 1977, comecei a gravar entrevistas, sem ter muita idéia dos procedimentos. Como meu trabalho era em História Econômica, as entrevistas não eram para mim uma fonte histórica – e, de fato, não foram utilizadas em pesquisas. Serviam-me, na verdade, neste percurso de crescimento pessoal.

De todo modo, elas valeram para orientar, de forma indireta, minhas pesquisas. Um exemplo é o episódio em que, chegando a São Paulo, descobri a cultura nordestina da maneira mais simples possível: como turista na Praça da República. Conheci a literatura de cordel e comecei a seguir seus percursos, entrevistando autores que se encontravam na cidade e outros, na Bahia. Esse aspecto serviu muito para minha pesquisa sobre o mercado de trabalho paulista porque entendi a importância de entrecruzar a imigração européia com a migração interna. Em todo caso, usei por muitos anos estas e outras entrevistas como pano de fundo para minhas investigações. Mais tarde, passei a utilizá-las de forma mais científica dentro de pesquisas sobre a fronteira de expansão no Brasil e a identidade brasileira ou o estudo da brasilidade, que é o tema do livro *Terra, Etnie e Migrazioni: Tre donne nel Brasile contemporaneo*.

A entrevista também ofereceu outras possibilidades de relação dentro de meu próprio ofício de historiadora. É o caso de um trabalho feito em um bairro rural em Iporanga, SP, em 1977 e 1986, que me ajudou a entender o problema da raça e da identidade, conforme veremos posteriormente. As histórias de vida também me ajudaram muito na aproximação do tema de gênero, que atualmente dialoga com uma linha de pesquisa em que

1. Este texto resulta de conferência de mesmo nome ministrada pela autora em 18 de dezembro de 2007 no Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Artigo textualizado e adaptado por Ricardo Santhiago e revisto pela autora. Agradecimentos ao Laboratório de Estudos sobre Etnicidade, Racismo e Discriminação, à Prof^a. Maria Luiza Tucci Carneiro, à Prof^a. Maria Cecília Casini e ao Prof. Federico Croci.

2. Torino: Il Segnalibro, 1999.

estou inserida, sobre a memória das migrações. Esta linha de pesquisa tem, também, um produto físico: um arquivo de história oral que fundei em 2006 na Universidade de Gênova chamado AREIA – Áudio Arquivo das Migrações entre Europa e América Latina (*Audioarchivio delle migrazioni tra Europa e America Latina*). Para ele confluirão entrevistas com memórias da grande imigração histórica como também da imigração atual da América Latina à Europa – compreendendo-a em sentido amplo, até o Oriente Médio e incluindo a Rússia. Como na Itália a pesquisa está em gravíssimas condições, ele é sustentado pela AIAR – Associação Internacional Areia (*Associazione Internazionale Areia*). Desde o início da formação do arquivo, temos também uma conexão com o Núcleo de História Oral da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, dirigido pela Prof^a. Núncia Santoro de Constantino.

A formação desse arquivo resulta de duas preocupações. Por um lado, na Itália não há uma tradição consolidada de arquivos de fontes orais. Nas bibliotecas, não temos onde colocar esse tipo de material, sendo que os arquivos que existem estão ligados a uma cátedra ou a um ensino específico, sem acesso imediato do público. Além disso, outro aspecto importante é facilitar a formação de jovens pesquisadores. Temos muitas experiências de alunos e mesmo de profissionais que fazem entrevistas sem saber exatamente o que isso significa e sem ter lido os textos fundamentais sobre o assunto. Nesse sentido, ter um arquivo significaria também controlar a qualidade das entrevistas que chegarão a ele.

Fontes orais e legitimidade

Como já disse, a fonte oral não é a única com que trabalho, mas ela me parece fundamental para entender os processos de construção e modificação da identidade, seja a identidade brasileira ou, por assim dizer, da identidade imigrante. Talvez, exatamente por não ser uma especialista em História Oral, eu sinta mais fortemente o problema da legitimação das entrevistas – seja por parte dos historiadores como das próprias testemunhas.

Todos sabemos que o historiador oral constrói sua própria fonte. E aqueles que não gostam disso, que são muitos, indagam sobre as bases científicas através das quais formamos nosso *corpus* documental. Por outro lado, as testemunhas também deslegitimam a história oral quando pensam que sua fala seja a verdade em si, independente do contexto de um projeto de pesquisa. Principalmente quando eu era mais nova, algumas testemunhas diziam que, se tivessem tempo, escreveriam suas próprias histórias, desvalorizando o trabalho que eu fazia³.

É verdade que a testemunha, muitas vezes, não se reconhece na entre-

vista. Sobre este tema, tenho inclusive uma experiência pessoal. Há vários anos, uma colega antropóloga me contactou para que eu desse um testemunho sobre a amamentação e os problemas de uma mulher que trabalha e amamenta. Ao final da pesquisa, ela me presenteou com o livro indicando onde estava a minha entrevista. Eu li, mas não reconheci nada do que estava escrito. Tinha na minha memória que havia feito um outro percurso em relação à amamentação. Isso quer dizer que, mesmo sendo historiadora e tendo prática com a entrevista, não me identifiquei com aquele texto.

Este não é um caso isolado. Encontrei, entre minhas testemunhas, algumas que não se reconheceram nas entrevistas que publiquei, o que torna uma relação muito delicada. O caso mais forte na minha experiência foi de uma mulher que, depois de ter lido *Terra, Etnie e Migrazioni* – do qual era uma das três protagonistas dentro das vinte histórias de vida de que eu dispunha para construir o livro – ficou tão pouco entusiasmada com o que havia sido publicado que escreveu sua própria autobiografia, em que relatou todas as outras coisas que, para ela, eram muito mais importantes, como a posição social e a modernidade em relação à sua geração. Agora, tenho outro mote de pesquisa, fazendo um trabalho comparativo entre aquela entrevista e a autobiografia.

Fala-se muito, também, sobre a relação de poder entre pesquisador e entrevistado. Nos anos 70, por exemplo, a idéia era a de que o poder estava exclusivamente nas mãos do entrevistador, a quem competia resgatar o passado e a história das classes subalternas. Mas existe outro aspecto que penso ser interessante considerar na prática de história oral: o poder da testemunha, manifestado dentro de um jogo que pode ser muito forte em função da idade, do sexo, das características do próprio pesquisador e, inclusive, do caráter da testemunha. Quanto mais uma pessoa é convencida de que sua história é a história verdadeira, mais tenta exercer poder – e maior deve ser o esforço do historiador para que a entrevista não resulte simplesmente em uma fala oficial.

Posso citar exemplos, dentro deste assunto, tirados da minha experiência. Uma das minhas testemunhas, Leila⁴, era professora e tinha comigo uma relação de professora. Era brasileira enquanto eu, italiana. Além disso, tinha a idade da minha mãe. O resultado é que ela não me dava entrevistas, mas aulas de história do Brasil – aulas muito interessantes, aliás, que fizeram com que ela se tornasse uma das principais testemunhas do

3. Escrevi sobre este assunto em: VANGELISTA, Chiara. "Da fala à história: notas em torno da legitimidade da fonte oral". In: LOPES, A. H., VELLOSO, M. P. & PESAVENTO, S. J. (org.) *História e linguagens. Texto, imagem, oralidade e representações*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2006. p. 185-194.

4. Trata-se de um nome fictício. Como sempre trabalho com pessoas comuns, não com personalidades políticas ou culturais, faço a mudança, ainda que a testemunha não peça.

livro. Ela se apropriava da história nacional para explicar a história de sua família, entrelaçando as duas coisas⁵. Essa, na verdade, não é uma qualidade exclusiva deste testemunho, pois grandes historiadores brasileiros aproximaram-se de um gênero que se pode chamar de autobiografias de famílias. É o caso de Gilberto Freyre, por exemplo.

Se para Leila eu era uma estudante, ocorreu o contrário com pessoas que me pediram para ser entrevistadas. No momento da entrevista, elas se calavam, como se não tivessem nada de novo para me dizer. Diziam coisas como: “Você é historiadora, conhece tudo da história do Brasil. O que posso dizer da minha vida, que é tão banal, tão igual a tantas outras? Qual pode ser o interesse da minha vida?”. O silêncio, nesses casos, é muito importante.

Essa dupla identidade – ser historiadora e estrangeira – foi muito significativa na minha experiência. Como estrangeira, a generosidade de quem me recebia era muito grande. As testemunhas queriam me explicar o Brasil e me aproximar de uma série de pormenores que uma estrangeira não podia entender. Foi através dessa dinâmica na entrevista que entrei no discurso da raça – o que, para minha sensibilidade européia, não era tão importante. Quando minhas testemunhas começaram a falar de cabelos, lábios, cor de pele, maneiras, unhas e mãos, percebi um mundo a ser descoberto. Tive uma iniciação completa ao bom-tom das relações entre brasileiros – aquilo que se podia ou não podia falar, o que significavam alguns traços no corpo das pessoas, entre outros aspectos passíveis de exploração. Sem dúvida, o fato de ser estrangeira foi responsável por abrir esse tipo de temática e por influenciar muito minhas pesquisas. Para um brasileiro, estas particularidades podem não ser importantes, porque todos sabem muito bem gerir suas relações interpessoais, sociais e familiares.

O outro dado é ser historiadora. Como já disse, os entrevistados me perguntavam o que eu queria saber se já conhecia tão bem a história do Brasil através dos livros. Nesse ponto, a experiência mais interessante foi a que já citei, em um bairro rural em Iporanga, onde trabalhei em 1977 e em 1986, desta vez poucos dias antes das eleições democráticas para o governo do Estado de São Paulo, para o qual concorriam Maluf e Quéricia. Excepcionalmente alguns problemas de que falei depois, fui muito bem acolhida e todos me concederam testemunhos, com os quais eu queria verificar como se construía a memória do bairro rural.

Quase no final da pesquisa, pouco antes de ir embora, uma das pessoas de mais prestígio da comunidade me procurou e começou a fazer uma seleção das testemunhas, dizendo para eu evitar certas pessoas, porque

5. Sobre este assunto, ver VANGELISTA, Chiara. “Formas de fabulação na construção do passado: história e memória em torno da brasilidade”, *Literature d’America*, XXII (2002), n. 92, pp. 123-147.

tinham mau humor (ou mau caráter), e sugerindo outras. Mesmo assim, no final da conversa ele disse: “A senhora é uma pessoa que estuda... Por que vai fazer essas entrevistas? História se faz com documentos escritos, não com as bobagens que gente ignorante vai dizer”. Como eu estava indo para São Paulo, ele chegou até mesmo a indicar o Arquivo Nacional e a Biblioteca Mário de Andrade, onde eu poderia encontrar documentos⁶.

Neste questionamento, entra um discurso complexo. Em 1977, momento em que a história oral não era tão praticada, era muito especial a situação de existir uma mulher sozinha, no meio do mato, fazendo entrevistas. Em 1986, o testemunho oral ainda não tinha entrado na percepção das classes populares, mas mesmo assim o contexto era diferente. Por isso, em minha primeira visita, havia toda uma fabulação sobre o que eu estaria fazendo lá – algo que faz parte da prática da entrevista.

A resposta a estas duas questões de deslegitimação da história oral, seja por parte do historiador – que rechaça a validade de uma fonte construída – ou da testemunha – que pode dizer tanto que sua fala não tem valor como que é a história, em si – é que a entrevista não oferece, justamente, a verdade dos fatos. Com a especialização e o aprofundamento de metodologias para o exame de fontes de todos os tipos, pode-se analisar a fonte oral de forma diferenciada, considerando as sensibilidades e sensações que carrega, além da memória individual e de sua relação com a memória coletiva.

Controles sociais e diacronias

Ainda que tendo o máximo da subjetividade, a história de vida – tipo de fonte oral com que trabalho – é o meio pelo qual o historiador oral se encontra com a história geral. Isso porque mesmo a entrevista mais íntima e individual tem uma relação com o coletivo. Por esta razão, ela também tem sempre, ao meu ver, um controle – que pode ser real e concreto, exercido por um grupo; ou um autocontrole, derivado da própria história nacional⁷.

No interior de São Paulo, entrevistei muitos camponeses, o que foi uma experiência maravilhosa. Nasci em uma aldeia de montanhas e sei que o povo desse tipo de região tem uma maneira peculiar de se comunicar: são muito fechados, de poucas palavras e fala demorada. Durante a pesquisa, me dei conta de que minha experiência em aldeias de montanhas, onde sempre passei as férias, favoreceu muito meu contato com as testemunhas.

6. Cf. VANGELISTA, Chiara. “Palmeiras: una comunità rurale tra dittatura e democrazia (Brasile, Stato di São Paulo, 1977-1986)”, *Africana. Rivista di Studi Europei*, 1999, pp. 149-172.

7. Cf. VANGELISTA, Chiara. “L’individuale e il collettivo nelle interviste biografiche. Note a margine di un’esperienza brasiliana”. In: ABRAHÃO, M. H. M. B. (org.). *A aventura (auto)biográfica. Teoria & empiria*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 487-529.

Também entrevistei muitas pessoas da classe média – sobretudo mulheres. A variável de gênero é importante, porque as mulheres têm maior generosidade em se abrir e contar a própria vida, enquanto os homens preferem trabalhar sobre fatos.

De todo modo, tanto em um caso como em outro, trabalho fundamentalmente com pessoas comuns: o povo do campo ou da classe média urbana. Pessoas com vidas banais, como a de todos nós. Minha geração não viveu a guerra ou outros episódios que colocam um sentido sobre a sua obrigação de testemunhar. Quem viveu a guerra ou foi golpeado pela Shoá, por exemplo, é uma testemunha no sentido total do termo. Nos casos dos meus projetos, não. São pessoas que podem testemunhar ou deixar de fazê-lo. A história não mudará se eles não testemunharem.

Esse é o tipo de pessoa que começa a organizar a vida e procurar um sentido no momento em que o pesquisador entra na vida delas. O simples ato de estar presente com o gravador e de solicitar a narração de sua história estimula uma reorganização de um passado que dê sentido a uma trajetória que, de outro modo, parece absolutamente normal.

O que posso dizer da minha experiência é que minhas entrevistas mais bem sucedidas foram com testemunhas que estavam atravessando um momento especial na vida: estavam pensando em divórcio, em uma reconciliação com a família, em uma viagem importante, em uma mudança de trabalho. Já eram pessoas que estavam reorganizando o próprio passado em função de uma escolha com conseqüências futuras. Nesse caso, já existe um controle – ou melhor, um autocontrole. Mas há, também, um controle familiar, sobre o que se pode dizer do passado, e um controle articulado com a história nacional. Se eu sou uma historiadora da imigração, é claro que o testemunho será mais orientado a me proporcionar uma história de vida ou de família em que aspectos referentes a esse tema sejam abordados. A vida também se constrói em função disso.

Também ocorre de o testemunho ser influenciado por situações contingentes – como, por exemplo, o problema dos passaportes. Várias testemunhas me falaram de sua ascendência italiana, de como todos os avós eram italianos. Porém, trabalhando mais sobre suas vidas, descobri que havia tios e avós que não eram tão italianos assim. O aspecto que emergia era que, naquele momento da vida, elas sentiam esse maior interesse pela italianidade porque estavam entrando com a solicitação de passaporte e queriam fazer uma recuperação do passado⁸.

8. Uma introdução geral sobre a reapropriação da identidade italiana no Brasil está em: VANGELISTA, Chiara. "Historia, memoria y transformación del pasado. Para un estudio de la identidad italo-brasileña". In: CORTE, G. D. & JORDÁN, P. G. et al. *Relaciones sociales e identidades en América*. Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2004. p. 427-442.

Outro aspecto, sempre ligado ao controle cultural e social da entrevista, são as diacronias da vida. Sobretudo as diacronias da vida da família, ligadas à história nacional. O caso brasileiro me parece muito interessante nesse sentido, porque realmente tem uma diacronia interior e social, e uma diacronia histórica. Neste último caso, ligada à questão da escravidão. Vários entrevistados me disseram que, em algum momento da vida, descobriram que a avó era escrava. E, como eram jovens demais, não era possível que isso fosse verdade. A avó, certamente, já era liberta. A bisavó ou a trisavó talvez fosse. Talvez – porque, conhecendo as estatísticas da escravidão no Brasil, sabemos muito bem como no final de sua vigência o número de população escrava era muito baixo.

Essa correlação entre a negritude e a escravidão está presente na família de uma maneira muito forte. Existe o exemplo de uma mulher, nascida no início dos anos 1930, que dizia:

– Aquela mulher, a Maria, *tinha que ser* escrava, porque fazia tudo o que a gente pedia.

Mas como uma mulher podia ser escrava em 1945 ou 1950? Essas diacronias sociais são distintas, mas geram uma marca. É uma marca ter uma avó supostamente escrava – que, na verdade, não é. Mas é algo que requer coragem para se admitir.

Essa experiência, de fato, não se passa exclusivamente entre os historiadores. Se posso falar de uma experiência de vida, lembro de uma colega que, falando mal de outra muito jovem, me disse para não confiar nela pois sua avó era escrava. Não podia, absolutamente, ser verdade. Mas dá para discutir esse assunto? Não. É impossível. E a entrevista se torna interessante exatamente por estas questões.

De modo geral, pode-se dizer que existem entrevistas autobiográficas em que a testemunha se conforma à história como todos conhecemos – pela fábula das três raças: índios, negros e portugueses; ou pela questão da escravidão, por exemplo – e aquelas em que o narrador quer se distanciar ao máximo desta história, sendo, como o herói de um romance, a única pessoa que combateu determinadas coisas. Isso se passa tanto nas entrevistas avulsas quanto nas entrevistas de grupo. E existem entrevistas que parecem avulsas, mas não são, como aquelas feitas com grupos sociais de classe alta, com políticos ou com moradores de bairros. São grupos que se encontram, se conhecem, se comunicam e fabulam, juntos, sobre o sentido da pesquisa.

Histórias de Iporanga

Minha experiência com a história de bairros aconteceu, como já mencionei, em 1977, no bairro rural de Iporanga, que ficava dentro de uma re-

gião que havia tido uma fazenda de guerrilheiros derrotada cerca de dez anos antes. Era, também, próxima de um antigo quilombo. Minha segunda visita ao bairro foi em 1986, de modo que vivenciei dois períodos: um sob a ditadura militar e outro com a democracia, em um momento crucial da propaganda eleitoral.

O primeiro ponto a ressaltar é que, a dez anos de distância, as testemunhas haviam se esquecido completamente de mim. Ninguém se lembrava de que eu havia estado lá, nem mesmo as pessoas que haviam me acompanhado. Trabalhar esse esquecimento me parecia muito interessante: por que não lembrar? Por que era um outro período ou por que eu tinha uma posição um pouco difícil dentro da comunidade? De certo modo, era incômodo me receber naquele novo contexto, porque as pessoas que tinham me acolhido e apresentado ao bairro na primeira visita eram de direita – sempre dentro dos princípios democráticos, mas que se encontravam bastante bem sob a ditadura. Na segunda vez, em 1986, outras pessoas me apresentaram, expoentes de um partido político de esquerda. Definitivamente, para os moradores, era melhor esquecer minha visita anterior.

Também percebi que eles falavam muito sobre a terra. Claro que, como eu estudo a fronteira, particularmente a fronteira de expansão, a terra e a relação com ela era um tema importante para mim. Mas, sobretudo relendo as entrevistas, me dei conta de que para eles eu não era uma historiadora. Tenho a hipótese de que eles me consideravam uma funcionária do Governo de São Paulo para questões de terra.

Talvez por isso todos me falavam que eram posseiros, descendentes da portuguesa fundadora do bairro. Esse era um elemento sempre importante. O bairro tinha, predominantemente, uma população com traços físicos indígenas e outra com traços físicos negros. Nas entrevistas, aparecia ainda uma divisão religiosa, já que aqueles que pareciam mais ao tipo físico indígena se diziam ateus ou, pelo menos, afirmavam que a religião era cara demais. O outro grupo era formado por crentes. Entretanto, todos me diziam descender de portugueses.

Na região, havia pesquisadores que faziam escavações arqueológicas. Próximo ao bairro, havia existido, de fato, um quilombo. Mas, quando eu fazia perguntas sobre isso, eles me diziam que, seguramente, não havia quilombo nenhum por ali. Alguns afirmavam: “Quilombo é o nome de uma aldeia, mas aqui nós *nunca* tivemos quilombos”. Imagino como, agora, essa questão seria diferente. Talvez, 20 anos depois, eles estejam reivindicando seus quilombos. Mas, naquela ocasião, não. Seu acento era sempre sobre o fato de que eram portugueses – até mais do que brasileiros. A interpretação disso vem justamente pela questão das terras. Sendo todos descendentes da fundadora do bairro – que é uma pessoa real, do final do

século XVIII; mas também uma pessoa mítica, “a fundadora” –, teriam a documentação de posse.

Outro controle social muito forte nesse caso, que realmente mudou a minha visão de pesquisadora, foi a questão da ascendência africana. O mesmo homem de prestígio que, pouco antes de minha ida, recomendou que eu deveria procurar as fontes “de verdade”, disse também que, se alguém tivesse falado sobre escravidão, estava mentindo. “Aqui nós nunca tivemos escravos”, garantia. E me contou toda a história consolidada do bairro, história à qual todos tinham que se conformar e que dizia que o único escravo do bairro havia sido morto no início de sua fundação. A descrição do assassinato era como a de um sacrifício ritualístico, feito pelos três filhos da fundadora. Toda essa narração era a maneira de apagar um passado, que agora talvez seja recuperado de outras formas.

Para concluir, o que se pode retomar é que, dentro de comunidades, as entrevistas que parecem avulsas não são tão avulsas assim, porque estão inseridas dentro de um contexto local ou global de recuperação de uma identidade. Fato é que, com a entrevista, nós cristalizamos em um momento específico uma identidade em contínua construção. Capturamos apenas *aquele* momento, que pode ser derivado de qualquer coisa: de uma situação geral, de uma situação familiar, de uma bolsa de estudos que o filho ganhou para estudar na Itália. São muitos os fatores. E, a nós, só é permitido pegar um momento específico, e não a totalidade das transformações da identidade, que são movimentos muito complexos. Estudando a história da imigração, não só do ponto de vista do depoimento oral, vemos como há momentos em que uma identidade migrante – europeia, no caso – não tem sentido nenhum. Da mesma maneira, a identidade africana parecia completamente esquecida nesse bairro de Iporanga.

Por um lado, a multiplicação das memórias coletivas, que com o aumento da democratização foram se desenvolvendo mais, tem um papel importante nas reflexões sobre fatos como este. Por outro lado, o historiador não pode, no meu ponto de vista, ser influenciado pelo momento contingente, pensando que a identidade, a comida, a música mostrada pela sua testemunha sempre foi assim. Não se pode pensar que aquele bisneto está continuando uma tradição. Trata-se de uma reinvenção; sobretudo, de uma reapropriação. Em substância, as culturas e identidades mudam no tempo, enquanto as testemunhas agem no presente. A reconstrução do passado de cada um é funcional no presente – seja o presente coletivo ou o presente individual. Então, trabalhar expressamente e concretamente com a subjetividade é fundamental. É uma variável indispensável para entender as fontes orais. E, nesse sentido, não se pode assumir como dados imutáveis o que são afirmações contingentes que podem mudar muito rápido.

A esse respeito, posso fornecer um exemplo. Para mim, é muito importante fazer entrevistas demoradas e em tempos distintos, porque assim a testemunha pode refletir consigo mesma e não ter a idéia de inacabamento e frustração que normalmente segue à primeira parte da entrevista. Todos somos muito mais complexos do que o que acaba sendo registrado na primeira conversa. Além disso, depois de um tempo de reflexão, o passado muda. Em alguns casos, consegui retomar os mesmos testemunhos depois de vários anos, o que me comprovou isso.

Uma das minhas entrevistadas se apresentou a mim, pela primeira vez, dizendo: “Sou brasileira, tenho tudo do brasileiro... Tenho todas as ascendências possíveis, menos duas: não sou cigana e não sou japonesa”. Este era um momento em que ela estava afastada da família. Era contra a ditadura e havia sido exilada, sendo que a família, que tinha feito dinheiro, ficou. Houve uma fratura muito forte entre ela e os familiares. Depois de muitos anos de auto-exílio, ela resolveu voltar ao Brasil. E, na segunda entrevista, as ascendências mudaram: chegaram os ciganos, aparecidos nas falas e nas lembranças de uma família finalmente pacificada.

De fato, existem ascendências de que não se pode falar – que num certo momento são umas; em outros momentos, são outras. Dependem, também, da maneira de como testemunha e pesquisador entram em contato. Tive uma testemunha que falou sobre esse assunto apenas com o gravador desligado. Outro caso foi de uma ascendência judia – que não era nem um pouco verdade, e sim totalmente fabulada. Então, era tanto inventada quando escondida, situação que oferece o máximo de possibilidades de trabalho.

Na verdade, qualidades como esta evidenciam realmente a peculiaridade da fonte oral: o fato de que, na análise, o historiador deve ter uma sensibilidade especial com relação às transformações do presente e ao fato de que ele se encontra na frente de pessoas que não tem apenas uma história, mas várias outras atrás daquela que é contada. †



Artigos

—————NOSSO AMOR DE ONTEM:—————
—————ATÉ QUE A MORTE NOS SEPRE?!—————

MÁRCIA TAVARES
UNIVERSIDADE TIRADENTES

RESUMO: Pretende-se neste artigo registrar as narrativas construídas por duas mulheres, acima de 70 anos, sobre o amor e suas experiências no campo dos afetos. A partir de relato oral e escrito, estas mulheres inscrevem suas memórias afetivas no tempo e espaço, na medida em que transitam por entre o passado e o presente, e confrontam permanências e descontinuidades nas formas de pensar, sentir e vivenciar o amor na sociedade contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: Gênero; Memória; Amor

ABSTRACT: The aim of this article is to register the narratives written by two women, over 70 years-old, about love and their experiences concerning affects. From written and oral narratives, these women inscribe their emotional memories in space and time, as they circulate through past and present, and confront permanencies and discontinuities in ways of thinking, feeling and living love in the contemporary society.

KEYWORDS: Gender; Memory; Love

*Claro que posso lembrar de tudo errado
após, após – quantos anos?*
Elizabeth Bishop

Neste texto propomos analisar narrativas femininas a respeito do amor, mais especificamente pensar sobre como o amor, cuja linguagem mostra-se aparentemente unívoca e eterna, adquire outros tons quando dialoga com os atravessamentos de gênero e geração. O trabalho está dividido em três etapas. Na primeira, refletimos sobre a construção sócio-histórica do amor a partir do século XX, bem como sobre a singularidade do processo de elaboração das memórias femininas, que balizam teoricamente a análise e interpretação dos dados. Na segunda etapa, destacamos os caminhos metodológicos percorridos para a realização da pesquisa empírica. Na terceira, procuramos dialogar com as narrativas das mulheres investigadas, destecendo as tramas que enredam suas memórias afetivas. Nas considerações finais, tentamos realçar as mutações e permanências no que se refere à educação dos sentidos e vivificação afetiva das mulheres, isto é, dedicamo-nos a redescobrir, no amor contemporâneo, os meandros em que se oculta o amor do passado.

Rememorando o amor no Brasil

A revolução sexual medrada na Europa no final do século XVIII, que redefiniu os critérios eletivos para a formação do par, ao instaurar o namoro romântico e o casamento por amor, aportou no Brasil nas primeiras décadas do século XX, em meio a uma nova ordem econômica, que tomaria as relações afetivas como mediadoras do poder e do sistema econômico¹.

Nesse período, buscava-se conciliar a ideologia do amor romântico com o modelo familista vigente, ainda alicerçado em moldes patriarcais. O amor, cingido à legitimidade e eternização do matrimônio, era domesticado; dessexualizava-se e adquiria um caráter unitivo-procriativo, finalmente transformando-se no ideal valorativo que estruturava o cenário doméstico (TAVARES, 2002).

A mulher seria educada pela família, Escola e Igreja, bem como influenciada pela literatura e revistas comerciais² para desempenhar com abnegação o papel de guardiã dos afetos. Isso ao mesmo tempo em que emerge um novo modelo de homem, mais sensível e atento aos desejos femininos, o que insere o amor no contexto das relações familiares e condiciona a felicidade ao matrimônio e à família (SCHPUN, 1997). Dessa forma,

1. Veja-se, por exemplo, TRIGO (1989)

2. Nos anos 40 e 50 e início dos 60, eram bastante lidos os romances dos irmãos franceses M. Dely e as revistas *Jornal das Moças*, *O Cruzeiro* e *Cláudia*. Ver, por exemplo, AZEVEDO (1986); BASSANEZI (1996).

o lado subversivo e perigoso do chamado *amor romântico* é amenizado; o amor é domesticado cedendo aos apelos do 'bom senso', das normas sociais, e adaptando-se ao modelo dominante de felicidade (BASSANEZI, 1996, p. 76).

Nos anos 50, a nova ordem moral designou à mulher os papéis de mãe, esposa e dona de casa. Vale ressaltar que tais papéis ganham uma essencialidade, pois, na medida em que o amor é considerado intrínseco à alma feminina, a maternidade, casamento e cuidados com o lar e a família consignam-se como destino natural da mulher. Conforme assinala BASSANEZI (2000, p. 609-610):

A vocação prioritária para a maternidade e a vida doméstica seriam marcas de feminilidade, enquanto a iniciativa, a participação no mercado de trabalho, a força e o espírito de aventura definiriam a masculinidade. A mulher que não seguisse seus caminhos estaria indo contra a natureza, não poderia ser realmente feliz ou fazer com que outras pessoas fossem felizes. Assim, desde criança, a menina deveria ser educada para ser boa mãe e dona de casa exemplar.

No entanto, há de se observar que, se o amor torna-se o alicerce para a relação conjugal, a fórmula para um "bom casamento" reúne elementos desprovidos de romanticidade: base financeira, compatibilidades sociais e afinidades, em que os desejos românticos femininos são sublimados em função das responsabilidades de mãe e esposa, enquanto os homens encontram alívio de suas atribuições de chefe de família nas chamadas "liberdades masculinas", exercitadas fora do espaço doméstico (BASSANEZI, 1996).

TAVARES (op.cit.) observa que, na década de 60, a partir da contracultura e difusão da psicanálise, oriundas da emergência de uma ideologia individualista, não só os modelos de conjugabilidade e sexualidade, como as representações construídas sobre o ser mulher ensejam transformações na sociedade brasileira. A sexualidade feminina, particularmente, parece trilhar o caminho da alforria, com a descoberta da pílula anticoncepcional e outros métodos contraceptivos, associados à difusão do ideário feminista.

De fato, o movimento feminista, ao desmistificar a "vocação natural" da mulher, como mãe-esposa, devotada ao lar e à família, parecia apontar para uma possível libertação. Da mesma forma, a incursão pela psicanálise permitiu à mulher ensaiar novos modelos comportamentais, ou seja, a mulher passa a almejar realização pessoal e profissional, autonomia, independência, uma relação igualitária com o homem, na esfera pública e privada.

A mulher dos anos 70 e 80 foi modelada sob o signo da liberdade; já não se contentava em ser passiva, frágil; lutava para conquistar sua independência e exercitar sua sexualidade sem culpas. Ao mesmo tempo,

surgiam novos modelos relacionais: compartilhava-se o exercício da paternidade, os afazeres domésticos e a educação dos filhos, cresciam o número de famílias monoparentais chefiadas por mulheres, a maternidade era vivenciada à revelia do matrimônio e novas coreografias do casal eram ensaiadas, através de casamentos abertos e amizades coloridas.

Os deslocamentos gestados no modelo do ser mulher e nos padrões de organização doméstico-familiar viriam a ser determinados por “uma dupla conquista feminina: o domínio de sua fecundidade e a divisão do mundo econômico com o homem. (...) Desde então, elas deixaram de ser meros objetos” (BADINTER, 1986, p. 188).

Em decorrência, o homem dos anos 70 e 80 empreendeu uma nova jornada: a (re)descoberta de sua porção feminina. Ou seja, enveredou na aprendizagem das emoções, sentimentos, o que o levaria a perceber que “ser um homem feminino não fere o meu (seu) lado masculino”, conforme canta Pepeu Gomes.

Na “vida real”, entretanto, os novos modelos do ser mulher/homem encontravam-se emaranhados aos arquétipos tradicionais, uma vez que a ideologia patriarcal ainda atua como principal fonte de referência para elaboração da identidade do *macho* brasileiro, o que se torna um impeditivo para relações igualitárias no matrimônio, ainda que a imagem do casal já não seja a mesma de antigamente e que a eternização do par esteja circunscrita à duração do sentimento amoroso; isto é, a relação entre os casais será infinita enquanto durar o amor.

O amor contemporâneo tem como ideal a completude e sinergia entre o par, ao mesmo tempo em que deve contemplar os projetos identificatórios de cada parceiro, isto é, sua busca por auto conhecimento, desenvolvimento pessoal e individualidade. As expectativas emocionais depositadas no parceiro findam por submeter as relações diádicas à contingência: se a plena completação não é alcançada, acalentados pelo amor-próprio retomamos a busca por um relacionamento especial³.

O encontro entre os pares é tecido pelo transitório. A volatilidade re-desenha o amor. Busca-se um relacionamento afetivo para aplacar a sensação de insegurança e solidão, ao mesmo tempo em que se convive com a ausência de certezas, indeterminação do futuro. Talvez por isso, o amor seja involucrado em novas embalagens. Torna-se descartável, regido pela imediatez em encontros fugazes; é alimentado parcialmente, entre casais semi-separados ou vivenciado virtualmente (BAUMAN, 2004).

Decerto, a família nuclear permanece como modelo normativo e, por conseguinte, deve-se cumprir os papéis sociais correspondentes: ser cônjuge, pai e mãe. No entanto, a busca por um relacionamento estável é

3. Ver, por exemplo, BADINTER (1986); GIDDENS (1993) e PORCHAT (1992).

motivada por razões narcísicas, visando a realização de um projeto identificatório pessoal. Casa-se, segundo GOMES (1992, p.139),

para sentir-se capaz e real como cônjuge, como pai, como alguém que desempenha um papel social que deve ocorrer depois de certa idade, para sentir-se proprietário de bens afetivos e imóveis. Motivações de cunho narcísico – casa-se para desenvolver o ‘eu’ e eternizá-lo na prole.

Observa-se que, no casamento moderno, a dinâmica relacional, influenciada pelas mudanças sócio-culturais e econômicas, é regida por referenciais que ora reprisam os modelos arquetípicos tradicionais, ora incorporam novos valores e comportamentos modelizadores. Ou seja, o padrão conducente nas relações erótico-amorosas é permeado pela contradição e ambigüidade, construído pelo embate entre o moderno e o arcaico, o uno e o diverso, o conflito e o consenso. Pode-se afirmar, portanto, que nas mulheres modernas também habitam mulheres ancestrais, isto é, nas mulheres de hoje encontram-se presentes resquícios das mulheres do passado.

Neste artigo, busco registrar as narrativas de mulheres acima de 70 anos, cujas percepções e experiências traduzem a ordem social do seu tempo, pois, acredito, seus depoimentos poderão contribuir para uma maior compreensão das afinidades eletivas e vivências amorosas do universo feminino na contemporaneidade. Contudo, para desvelar a sua memória afetiva, é preciso aprender a ouvir, ler nas (entre)linhas, acompanhar a sintonia, captar a sutileza de seus relatos, reverberações de silêncios e reticências.

Desatando nós: Breve contextualização da memória feminina

A memória consigna-se como atividade que constrói e reelabora o passado, cujo curso retém lembranças e gesta esquecimentos, tomando como base o presente. Halbwachs (1990) entende que a memória individual não é fechada, isolada, pois é desenhada por palavras, idéias apreendidas no meio em que vivemos e, por isso mesmo, submetida a uma dimensão espaço-temporal. A memória pessoal reproduz um ponto de vista sobre a memória coletiva, isto é, a memória do grupo é evocada em recordações individuais.

Há de se observar, entretanto, que se o ato de esquecer e/ou lembrar é determinado por um tempo que se reinscreve histórica e socialmente, as lembranças são selecionadas e classificadas no interior do grupo a que pertencemos. O tempo social atua como meio contínuo, que relativiza a disjunção entre a temporalidade antiga e a nova, possibilitando que convivam lado a lado, sem estranheza, continuidades, deslocamentos e alternâncias. Cabe à memória individual estabelecer essa relação de continuidade

com o acervo de conhecimentos intergeracionais acumulados pelo grupo.

Elias (2002) pondera que a vida em sociedade, apesar de limitar o acesso ao prazer, oferece vantagens na medida em que, valendo-se de suas línguas e símbolos estandardizados socialmente, os indivíduos de uma geração posterior podem basear-se em resultados das experiências de gerações anteriores, seja para reprisá-las ou esquecê-las.

Por sua vez, Bourdieu (1996, p.100) argumenta que a instituição de uma identidade consiste na imposição de uma essência social, que fixa limites, determina atributos e atribuições sociais. “Instituir, atribuir uma essência, uma competência, é o mesmo que impor um direito de ser que é também um dever ser (ou um dever de ser). É fazer ver a alguém o que ele é e, ao mesmo tempo, lhe *fazer ver* que tem de se comportar em função de tal identidade”.

Os atos de instituição inibem transgressões do instituído, na medida em que naturalizam diferenças, como por exemplo, entre masculino e feminino, que sob a forma de *habitus* são inculcadas e incorporadas, transmutando-se em segunda natureza. Dessa forma, o corpo torna-se memória e reproduz signos distintivos exteriores, mas, também, signos incorporados, que demarcam formas de pensar, andar, falar, comportamentos, atitudes e escolhas de uma classe, geração e/ou gênero. Depreende-se, portanto, que mulheres e homens, ao rememorarem o passado, fazem-no do lugar que lhes é atribuído pela instituição.

De fato, PERROT (1998) observa que, no século XIX, a memória feminina, tal qual sua escrita, encontra-se encerrada no espaço doméstico, circunscrita à condição e lugar que a mulher ocupa na família e na sociedade. É, portanto, uma memória que retém o privado, o pessoal, íntimo e familiar e, por isso, relegada a uma semi-oficialidade.

As circunstâncias de vida e amores das mulheres são descritas a partir dos vestidos, echarpes e chapéus que usam, ou seja, distinguem o passar dos anos “pela toaleta que fixa também a representação dos acontecimentos que fazem bater o coração: ‘naquele dia eu usava...’ Ela diria. A memória é trajada” (ibid., p.14).

Ainda segundo a autora, a despeito das formas de comunicação emergentes a partir do século XIX – correspondências, diários, cartões-postais –, a memória feminina é verbo e assim permanece no século XX. Também é sexuada, na medida em que, inscrita na dimensão espaço-temporal, revela os determinantes sócio-históricos das relações masculinas/femininas. A memória feminina, portanto, apresenta singularidades. Contudo, alerta HALBWACHS (1990, p. 71),

a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada

por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se bem alterada.

No processo de rememoração de fatos ou acontecimentos que marcaram a trajetória dos sujeitos, passado e presente se entrecruzam; as lembranças pessoais são reconstituídas sob as bases de um presente que é social, ou seja, são submetidas a uma seleção; esquece-se de determinados aspectos, amplia-se outros a embelezar a narrativa, em consonância com o momento presente e com as circunstâncias, lugares e pessoas com quem a memória será reavivada. As lembranças ganham novas formas no presente, ainda que falem do passado, isto é, a narrativa consiste em recriação de uma história que, vivificada com outros matizes, desata as tramas da memória.

Entretanto, há de se observar que homens e mulheres são detentores de uma memória pessoal, que por sua vez é influenciada diferentemente pela memória coletiva. Vale dizer, portanto, que a memória pessoal, marcada por clivagens de gênero, raça/etnia, geração, classe social, entre outras, traduz percepções, valores e experiências distintas.

Por conseguinte, registrar a narrativa feminina e desvelar sua memória afetiva requer delicadeza e paciência no processo de abordagem. A aproximação é concedida sutil e mansamente, ocorrendo apenas quando a mulher se sente segura para confiar seus segredos à pesquisadora, uma vez que sua narrativa adquire um tom de confidência. Nas palavras de PERROT (op.cit., p. 17): “Uma certa familiaridade pode vencer as resistências e liberar um desejo recalcado de falar de si, com o prazer de ser levada a sério e ser, enfim, sujeito da história”.

Como aprendi a percorrer memórias

Este estudo tem como sujeitos Laura e Luzia⁴, duas mulheres acima de 70 anos, residentes em bairros de classe média da capital sergipana, pertencentes ao meu círculo de convívio que, por isso, tiveram acesso a uma publicação minha sobre o cotidiano amoroso de homens e mulheres. Este fato, certamente, contribuiu para que, espontaneamente, expressassem o desejo de me contar suas histórias de amor.

Mantivemos conversas informais durante dois anos; encontrávamos-nos, vez por outra, em reuniões sociais, quando então deixavam escapar alguns episódios, como estratégia para aguçá-me a curiosidade – mas também, creio eu, como tempo que se davam para superar inibições, pelo receio de devassar sua intimidade. Quando finalmente consegui agendar nosso encontro, após elaborar um roteiro de entrevistas e pensar a melhor

4. Os nomes e algumas características foram modificados para preservar o anonimato das mulheres entrevistadas.

forma de conduzir os questionamentos, fui surpreendida: cada uma delas apresentou-me a própria “moldura” na qual gostaria de ter gravadas suas memórias afetivas.

O encontro com Laura

Laura convidou-me para ir à sua casa, onde me recebeu em companhia de sua melhor amiga e confidente, Odete. O gravador foi ligado, por solicitação dela, que verbalizou a preocupação em assegurar a fidelidade das informações. Sentei-me entre as duas, mas pouco falei ou perguntei, Laura dirigia-se a mim apenas para reforçar alguma afirmação, ressaltar a sua preocupação com o sigilo e anonimato, bem como me lembrar, algumas vezes, de “arrumar, ajeitar”⁵ sua história. Entretanto, vale destacar, prestes a iniciar seu depoimento, ressaltou que, cerca de quinze dias antes do nosso encontro, começou a pensar no antigo amor, sonhava com ele à noite, o que lhe trouxe desassossego: “Eu não quis mais pensar, eu deixei sem pensar”.

Para usar as palavras de Perrot, no teatro da memória, Laura monta o seu cenário da seguinte forma: sentada numa antiga cadeira de balanço⁶, os pés marcam o compasso do ir e vir, passado e presente, para frente e para trás, corpo e memória. O olhar, escondido sob óculos escuros, torna-se indevassável; dessa forma, pode perscrutar reminiscências sem sobressaltos.

Laura borda seu mosaico afetivo em companhia de Odete. Enquanto uma risca o desenho, a outra reaviva as cores, conduz a narrativa, lembra-lhe fatos não mencionados, datas, lugares e pessoas, pequenos detalhes, laçadas que dão forma à trama. “Se lembra, Odete? – Me lembro, lembro também... diga aí, fale!” – “sempre era assim, não era, Odete?”

Durante duas horas, tornaram-me sombra que acolhe as suas (re)conversas sobre o passado, aparentemente esquecidas da minha presença. No entanto, em determinados momentos, Odete lançava-me um olhar direto, enquanto Laura, obliquamente, sob as lentes escuras, dirigia-se ora a mim ora à amiga, para aconselhar ou realçar a diferença geracional, na forma de sentir e vivenciar o amor, como se, “lupiscinianamente”, dissesse: “Esses moços, pobres moços. Ah! Se soubessem o que eu sei...”.

A narrativa de Laura é permeada por reticências, frases interrompidas, “foi só isso, mas as outras coisas...”, autocensura que se impõe para promover o distanciamento entre o passado e o presente. Represa a exposição do sentimento em respeito ao marido; preocupa-se em magoá-lo e

5. As palavras e/ou frases aspeadas foram extraídas das narrativas das mulheres investigadas.

6. Resgatando minha própria memória, desde a infância, a lembrança que guardo de suas visitas à minha família está associada a uma cadeira de balanço ou rede, nas quais embalava suas conversas.

aos filhos, caso saibam de seu depoimento. Entretanto, é tomada pela emoção, a voz embargada, lágrimas que enxuga furtivamente, ao lembrar do término do romance com Gumercindo e, muitos anos mais tarde, a morte do amado. Sua memória é trajada: lembra de vestidos, sapatos e bolsas que usava; mas é também musical: cantarola antigas canções dedicadas a ela pelo namorado; inclui retratos e cartas, que destrói quando vai fazer uma cirurgia, com receio de que o marido as descubra; comporta o banco da praça onde se sentava com Gumercindo e Odete, espaço revisitado, há poucos anos, com a fiel amiga.

O encontro com Luzia

Luzia, na ocasião em que nos encontramos para combinar a data, horário e local do seu depoimento, mostrou-se tímida, insegura quanto à importância do mesmo para a minha pesquisa. No decorrer da conversa, descontraíu-se, aos poucos, relatando algumas passagens, enquanto seu olhar atento procurava avaliar o meu interesse. Luzia também me reservava uma surpresa: preferiu evocar suas memórias através de um “diário”⁷, que já começara a escrever. O diário consigna-se como uma atividade solitária, à procura de um destinatário (LEJEUNE, 1997), cujas palavras ensaiam, no caso de Luzia, a libertação de seus sentimentos represados, no qual possa falar de si mesma, desvelar sua história pessoal para alguém que, por estar ausente, não irá intimidá-la.

Normalmente extrovertida e destemida, no trato da intimidade é afeita a silêncios. Confessou-me enrubescida, as mãos cobrindo parcialmente o rosto, entre risinhos, que nunca soube como e a quem confessar seus pequenos segredos; da lida diária sabia e muito, afazeres domésticos, cuidados com a família, mas revelar o amor vivenciado, nunca tentara. Pediu-me então alguns dias para concluir seu depoimento, que seria entregue em minha residência pela amiga Vandete.

Um dia após a entrega de seu relato, encontrei-me com Luzia e Vandete, as duas ansiosas para saberem a minha impressão, pretexto para recontarem o enredo já registrado. Ocasão em que a dona da história externou sua emoção. Assim como Laura, Luzia ressaltou vezes seguidas que eu arrumasse o texto do meu modo e fizesse correções, pois há muito não escrevia. Vale destacar que Luzia também reconstitui sua memória através do vestido que usava no primeiro encontro, de palavras ditas, o livro ofertado pelo namorado Francisco, cartas escritas, o som e o cheiro da fumaça de um trem que evocam despedidas, o retrato de casamento do antigo amor.

Dedico-me, agora, a registrar as narrativas de Laura e Luzia, libertan-

7. Termo utilizado por Luzia para definir seu relato escrito.

do suas memórias do silêncio ao qual estavam condenadas. Cuidadosamente, devolvo-lhes a voz e, reapresento suas histórias de amor.

“A história do meu primeiro amor...”

A narrativa de Laura e Luzia tem início na década de 30 do século XX, quando conheceram Gumercindo e Francisco:

Eu era muito jovem (tinha 11 anos) e Gumercindo também, ele devia estar fazendo o ginásio e eu o primário. Foi quando nos conhecemos, ele tinha chegado de uma praia, (...) me lembro que estava bem queimado quando fui apresentada a ele. (...) No dia seguinte ele amaneceu na esquina de minha casa, eu ainda brincava de boneca, cheguei na janela do meu sobradinho e vi que ele estava ali. Depois ele perguntou se eu queria namorar, nós não... deixei as ... namoramos (Laura).

Eu tinha apenas 15 anos quando apareceu este senhor, digo senhor porque ele tinha 26 anos, pesava 90 quilos. (...) Eu ajudava meu pai no comércio. Sempre que chegava um caixeiro viajante, ele me chamava para que eu escolhesse o que estava faltando. (...) Meu pai conversando e ele se dirigindo muito a mim, com um olhar muito bonito que ele tinha. A partir desse momento, já comecei a sentir uma emoção. Terminando as vendas, ele se despediu, olhou bem pra mim e disse: até daqui a seis meses. Passaram-se os meses e ele tornou a aparecer. Eu estava ensaiando uma peça teatral, em que eu e uma colega sairíamos de cigana. Depois de dançarmos no palco, fomos ler as mãos do pessoal. Ele estava sentado bem na frente. Eu me aproximei e pedi a mão dele para ler. Ele disse: – Cigana, quero que leia o meu destino, se vou namorar com você. Respondi: – Você é casado. – A cigana não acertou, sou solteiro e quero namorar com você, para esquecer um grande amor na minha vida (Luzia).

As meninas, desde a mais tenra idade, são educadas para exercer o papel de esposa, mãe e dona de casa, pequenas mulherezinhas. Exercitam-se com bonecas, ajudam os pais, enquanto aguardam com expectativa o desabrochar do sentimento amoroso, além do homem/rapaz que irá conduzi-las ao altar, seu destino natural. Para a moça, protegida no espaço privado pela vigilância zelosa dos pais, não há flertes inconseqüentes; a troca de olhares e namoro são etapas que encaminham ao casamento. Assim, devem certificar-se de que o objeto de sua afeição é solteiro e a seriedade de suas intenções.

O rapaz, ao contrário, é educado livremente para transitar na esfera pública, colecionar aventuras; ser namorador é inerente à sua natureza. Entretanto, a moral vigente determina que, aplacado o ímpeto da juventude e adquirida estabilidade financeira, este abdique da solteirice e escolha

uma moça para futura mãe de seus filhos. A ordem social determina para homens e mulheres modelos identitários distintos, conforme evidenciam as narrativas de Laura e Luzia sobre seu namoro:

Ficamos namorando durante sete anos, Francisco só aparecia em Itaporanga D´Ajuda, de seis em seis meses. Passava três dias ia embora, cada cidade que chegava telegrafava. E assim os anos iam passando e o meu amor por ele ia aumentando. Eu sentia que com ele ia acontecendo o mesmo. (...) Um dia ele me disse: Você foi a melhor coisa que surgiu na minha vida. (...) Naquela época os namoros não eram tão íntimos assim, existia muito amor, com decência, passeava de mãos dadas, uns beijinhos, ligeiramente. Quando saíamos para passear diziam: O anjo e o pecador. Ele muito alto e forte, eu baixa e bem miúda. (...) Mas a felicidade durou pouco, começaram a surgir os boatos que ele estava com uma namorada certa em Cristinápolis e uma amante em Itaporanga. Quanto à namorada, estava longe, tudo bem; mas amante, aí foi terrível. (...) Os anos foram passando e eu sofrendo nessa incerteza, pois já amava muito e, como iria terminar? (...) Em uma das viagens dele, passou mais dias, então resolvi ter coragem e falar. Ele reagiu, tudo não passava de mentira, (...) lhe amo e você é a mulher do meu destino. Dias depois, me ofereceu o romance Destino, que li e gostei muito (Luzia).

A gente se queria muito. Ele quis me dar um beijo, foi o primeiro, (...) mas eu reagi, né? Mas ele disse, não é possível uma coisa dessas... Ele falou tão bonito, (...) eu lhe quero muito, eu lhe respeito muito... Eu vim aqui pra Aracaju, (...) mas tudo estava em Laranjeiras, sabe? Todas as férias a gente... nós estamos voltando lo namorado estudava em Recife, eram férias maravilhosas! (...) De vez em quando a gente brigava, quando voltava era mais forte ainda. Eu me lembro de uma vez que terminamos, e dedicou aquela música "Tua Ingratidão". (...) Foram tantos anos, 5 anos lgargalhando baixinol. (...) As meninas ficavam enraivadas e enciumadas, quando liam minha mão, sempre diziam: não vai dar certo. (...) Têve uma tarde chic e queriam que eu tomasse parte, ele pediu que eu não tomasse parte (...) então nós empurramos Odete lgargalhadas! e fomos passear na tarde chic. Neusa me perguntou: – Laura, vocês estão noivos? Já oficializou? – Eu disse, não estou noiva não, não oficializei, mas gosto dele, acho que devo satisfazê-lo. (...) Na Fazenda Santo Antônio, uma festa muito boa, (...) como demorei a chegar, (...) ele tava namorando, (...) sempre fui vingativa, né? Eu não deixava para amanhã, uma pessoa me fazia uma coisa, recebia o troco imediato. Não dou esse conselho pra ninguém. Então tinha Pedro, hospedado na casa dele, namorei com ele na frente de Gumercindo. Eu assim junto com Pedro e ele, namorando com outra. Pedro me disse: "Mas quem quiser que se meta no meio desses dois". Todo sábado ele descia aquela rua, que eu ia

me encontrar em sua casa, não era Odete? Todo mundo olhava, todo mundo achava um casal muito assim, admiravam, né? (...) Era um casal muito bonito e o povo ficava olhando mesmo. (...) Naquele tempo era diferente, era amor mesmo, pegar na mão já era uma emoção, imagine um beijo! (Laura).

Entre as moças de família, os namoros eram singelos e inocentes. Os casais passeavam de mãos dadas em locais públicos, dançavam nas festas sob o olhar vigilante de familiares e conhecidos. Os beijos eram roubados e as juras de amor trocadas através de músicas, cartas e pequenos regalos. Os pares que fossem flagrados em circunstâncias semelhantes eram considerados namorados e, depois de certo tempo, era-lhes cobrado um compromisso, isto é, o destino natural: noivado e casamento. Os encontros eram episódicos, o que talvez contribuísse para fortalecer os sentimentos, uma vez que as relações mantinham-se no plano idílico, longe do inexorável desgaste do cotidiano.

No jogo dual de papéis impostos pela ordem social, o rapaz era aquele que escolhia e, a moça escolhida, alvo de inveja daquelas que ainda continuavam à espera de um pretendente. Por isso, o homem podia ser namorador, ter até mesmo amantes, desde que às escondidas. Já a mulher deveria manter o recato, exercitar a paciência, resignação e obediência; procurar agradar sempre o rapaz, mas sem pôr em risco a decência e virtude. À mulher, portanto, era reservado o papel de anjo e, ao homem, o papel de pecador. Isso não significa, entretanto, que as mulheres não ousassem cometer pequenas transgressões, atos de rebeldia, como dançar ou conversar mais demoradamente com outro, para provocar os ciúmes do namorado e, quem sabe, apressar o destino. De fato, a força do destino, isto é, o namoro prolongado, a idade que se aproximava do limite imposto socialmente para o casamento e, conseqüentemente, as cobranças dirigidas às mulheres, findam por induzi-las a abdicar do convívio com o grande amor, conforme veremos a seguir:

Foi por causa de Carmélia, estava hospedado na casa dele e ela me disse que escreveu o meu nome na gravata dele. Ele disse: eu vou guardar porque tem sua caligrafia. Aí eu... não disse nada, fiz uma carta chamando ele de hipócrita, não queria mais nada com ele, e tal. Foi justamente na fase, que todo mundo... estava se casando...com..., o povo casava cedo, não era? Um casava, outro casava... Foi justamente quando Carlos apareceu...e...mandou dizer que queria casar comigo e tal, e eu sei que eu conheci Carlos em agosto, noivei em setembro e casei em janeiro... Então...mas jamais, essa história, primeira história, se apagou...nem vai se apagar em minha vida, enquanto eu tiver vida eu me lembro de minha história. Como também ele se lembrava, porque perguntou a Odete se realmente eu era feliz. (...) Foi na sema-

na do vestibular, ele perdeu. (...) ele sofreu muito na ocasião. (...) Ele chorou como criança, uma coisa horrível! E dizia assim: – Se eu tivesse condições, eu ia a Aracaju agora, mas eu não tenho condições. Ele achou que ele como estudante, o outro advogado bem-sucedido... Besteira! Quero dizer, também não devia, eu ia me casar. (...) Eu era..., eu tinha a impressão assim: Eu vou me casar ele, (...) essas besteiras de pensamento de jovens, não é? Chega na hora e pronto, acabou. Odete lembra: “na véspera do casamento, saímos eu, você, Antonieta e Nivaldo, pela Rua da Frente, e você, louca dizia: ‘Se ele aparecesse aqui agora, amanhã não tinha casamento’. – Eu não me casava, não é? Foi isso mesmo, não tem mais jeito (nesse momento, Laura não segura as lágrimas). Cheguei do casamento, me tranquei com Odete no quarto, com os retratos dele espalhados no chão, chorei loucamente... Fiquei pele e osso, (...) demorei muito ainda para... mas eu dizia assim, eu tenho que enfrentar, eu me casei, a pessoa com quem eu me casei não merecia isso, eu tenho que me afeiçoar a outra pessoa, (...) eu tinha que assumir a minha responsabilidade, né? E fui em frente (Laura).

Francisco dizia que não tinha falado com meu pai ainda sobre o nosso namoro, porque no momento, ele era arrimo de família, os pais não tinham saúde e tinha duas irmãs menores. Você é muito jovem e sei que me entende. (...) Resolvi passar uns dias em Vitória da Conquista, cidade no interior da Bahia, na casa de minha irmã, sem que ele soubesse. (...) Assim que eu viajei ele chegou, foi direto lá em casa, falou com papai e aí desabafou o que já tinha me falado. (...) Ele aí ficou sabendo onde eu estava. Logo viajou e foi ao meu encontro. Passou dois dias, namoramos, muitas juras de amor. (...) Fui levá-lo na estação, (...) viajou me pedindo que não demorasse muito. (...) Assim que cheguei ele apareceu, falei para ele que estava planejando passar o carnaval em Aracaju, com as colegas e lá nos encontrávamos. – Pode ir com suas amigas, não gosto de carnaval, confio em você. Fomos à praça Fausto Cardoso, o frevo era em frente ao Palácio. Quando chegamos, o choque foi grande, estavam ele e uma moça abraçados, ela cheia de confetes e serpentina. Ele me viu e logo veio ao meu encontro, com mil desculpas, eu fiquei sem ação, disse a ele que quando chegasse a Itaporanga acertaríamos. Quando cheguei, resolvi dar um basta no namoro, mesmo sofrendo, tinha que terminar. Não tive coragem pessoalmente, fiz uma carta terminando para sempre, ele seguia o seu destino e eu o meu. Foi muito difícil, sofri muito, quando ele chegava na cidade eu evitava encontrá-lo. (Muitos anos depois, o irmão (...) me falou que sabia de todo o ocorrido, pois ele sempre falava. Casou-se depois de oito anos do meu casamento. Sempre lembrava e perguntava: Onde ela estará residindo? Será que ela é feliz? Conheci um rapaz com o mesmo nome. Passamos dois anos do namoro ao casamento (Luzia).

As histórias narradas por Laura e Luzia apresentam algumas similitudes: juras secretas de amor, intrigas, ciúmes e infidelidade. O rompimento do namoro é atribuído à interferência de outra mulher, mas sub-repticiamente as narradoras confessam a verdadeira razão: o avançar dos anos, já que naquela época uma mulher com idade superior a 20 anos e sem perspectiva de casar-se era alvo de cobranças sociais, rotulada como “solteirona”, “encalhada”, ou seja, incapaz de fisgar um marido. Já o homem, aos 30 anos ainda era considerado um “bom partido”, desde que independente financeiramente, ou seja, apto para exercer o papel de provedor econômico da futura família.

Laura e Luzia seguem seu destino, sublimam seus anseios românticos e se casam, a primeira com um dos muitos pretendentes, a última com um rapaz que tem o mesmo nome do homem amado. Assim, cumprem os papéis de gênero reservados à mulher – esposa, mãe e dona de casa. Gumercindo e Francisco certamente reúnem algumas das características que emolduram o modelo de bom partido: são solteiros, bem apessoados, estudiosos e/ou trabalhadores, educados e respeitosos, divertem-se com as moças “mais atiradas” e levianas. Entretanto, adiam a oficialização do compromisso devido à sua incapacidade para cumprirem o papel de provedores. Um é estudante e o outro, arrimo de família, o que os desqualifica. Diante disso, mesmo sofrendo, resignam-se com o casamento das mulheres amadas.

Resta-nos indagar: Laura e Luzia terão sido felizes? O que pensam sobre seu casamento e marido? De que compensações se valeram para aplacar o fim da relação? Eis suas respostas:

Casamos e vivemos quarenta anos juntos, só nos separamos porque Deus o levou. Foi um bom companheiro, ajudou-me muito a esquecer. Tive dois filhos, dois netos, os quais amo muito (Luzia).

Eu me casei muito jovem apaixonada por outro... Naquele tempo, era amor, não existia sexo. Hoje não, casamento é sexo, né? (...) Eu dizia assim, a pessoa com quem eu me casei não merece isto... Eu tenho que me afeiçoar a outra pessoa. (...) Eu tinha que assumir a minha responsabilidade, né? Agora eu quero que você bote uma parte que eu acho que é uma parte...que eu devo dizer (...). Eu dei sorte. Porque Carlos sabe de toda a minha história. Ele foi muito compreensivo e muito bom (...) – Eu vou lhe conquistar, não se preocupe. E com aquela paciência dele... Fez a minha felicidade e também a de meus filhos, que eu amo demais frepete duas vezes, em momentos diferentes! (...) Vou dar um conselho aos jovens, que procurem resolver sua situação, né? Porque nem todo mundo tem condições de enfrentar uma vida assim e levar em frente como eu levei a minha, não é? Aquilo ali tinha se acabado naquela hora. Eu parti, eu tomei a decisão de me casar, né? (Laura).

O casamento simboliza a felicidade do destino cumprido. A compreensão, paciência e companheirismo dos maridos as conquistam. Constrói-se um amor-amigo entre pares que compartilham afinidades e interesses, ou seja: para o marido reservam sua afeição, enquanto o amor é transferido para os filhos e netos. Dessa forma, mantêm-se fiéis ao amor-paixão da adolescência. Vale ressaltar que Luzia apenas nesse momento falou de sua relação conjugal; viúva, não devia satisfações ao marido, sentindo-se à vontade para libertar suas emoções represadas. Laura, ao contrário, teve receio de que o marido e as filhas tivessem acesso à pesquisa e por isso, várias vezes durante seu depoimento, procurou enfatizar a lealdade ao companheiro, finalmente, solicitando-me que incluísse essa parte de nossa conversa no trabalho.

Ensaio para um possível epílogo

Luzia nunca reencontrou Francisco. Laura reviu Gumerindo algumas vezes, em festas, casamentos, nos quais “olhos... bem um dentro do outro”, por instantes fugidios, reaqueciam a chama do amor adormecido. Luzia, ao ficar viúva, viaja para o interior do Estado, com a irmã, em busca da origem familiar de Francisco. Localiza a casa de um irmão dele e, lá chegando, depara-se com a foto de casamento do amado e a notícia de que falecera há algum tempo. Laura também leva um “susto imenso, imenso, imenso, imenso...” ao saber que Gumerindo não mais existe, chora a sua perda e, mais uma vez na companhia de Odete, vai à missa de sétimo dia, mesmo sabendo que será alvo de comentários maliciosos.

Há de se ressaltar que, se Laura e Luzia conseguiram sublimar seus desejos românticos na vida cotidiana e alcançar o ideal de felicidade vigente nas primeiras décadas do século XX, o amor do passado, mitificado, permanece redivivo nos recônditos de sua memória, enquanto “vida tiveram”.

Constata-se também que Laura e Luzia, no resgate de suas memórias, ao contrastarem passado e presente, não identificam continuidades; ressaltam novos valores e sistemas normativos, deslocamentos posicionais que não compreendem, porque contrariam o que aprenderam sobre o certo e o errado. Contudo, se suas narrativas enfatizam o estranhamento acerca dos padrões que balizam as relações amorosas nas últimas décadas, também sugerem a interpenetração desses novos sistemas normativos, quando pensam comportamentos e atitudes do passado e aconselham os mais jovens a “resolverem sua situação”, ou seja, não fazerem o mesmo que elas.

Decerto, os tempos são outros. A realidade cotidiana da mulher “liberada” dos anos 90 e início deste século parece também permeada pela contradição, por sentimentos ambíguos. A mulher deseja conhecer-se, re-

alitzar-se pessoal e profissionalmente, recusa-se a ser dependente emocional e financeiramente do parceiro e não mais se contenta com uma união insatisfatória. Ao mesmo tempo, busca conciliar suas expectativas com os velhos apanágios, persegue a busca do príncipe encantado, do amante à moda antiga, “do tipo que ainda manda flores e (...) chama de querida a namorada” lesposal, como anuncia a canção.

Reinventamo-nos à imagem e semelhança da sociedade e época em que vivemos. Na atualidade, ser mulher é estar em trânsito, entre o antes e o depois, entre o passado e o futuro. Vestir-se de si mesma é cobrir-se de incertezas. Não raro incorporamos um discurso modernizante, ao mesmo tempo em que reprisamos comportamentos e scripts tradicionais.

Não ignoro que a narrativa busca dar sentido à experiência vivida, bem como que seja reelaborada de acordo com a intencionalidade do discurso narrativo. Assim, pode-se omitir fatos, criá-los, ou seja, alterar a memória. No entanto, é preciso compreender como as mulheres, a partir das diferenças de gênero, formulam suas formas de pensar e se inserem nas tramas da vida social, o que significa ouvi-las falar de si, seus sentimentos, escolhas e trajetórias, ou seja, torná-las sujeito de suas próprias histórias. Por isso, a mulher antiga que ainda faz morada dentro de mim (nós) levou-me a percorrer as memórias afetivas de Laura e Luzia. Repensá-las, acredito eu, permite-nos confrontar nossas certezas e inquietudes, verdades e simulacros, deslocamentos e permanências. Afinal, conforme reflete Luzia: “Aí está a minha Inossal história, é muito bom amar e ser amada, pois assim não teria história para contar”. †

Referências Bibliográficas

AZEVEDO, T. de. *As Regras do Namoro à Antiga*. São Paulo: Ática, 1986.

BADINTER, E. *Um é o Outro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

BASSANEZI, C. “Mulheres dos Anos Dourados”. In: DEL PRIORE, M. (org.). *História das Mulheres no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2000, p. 607-639.

_____. *Virando as Páginas, Revendo as Mulheres: revistas femininas e relações homem – mulher, 1945 – 1964*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das Trocas Linguísticas: O que falar quer dizer*. Prefácio: Sérgio Miceli. São Paulo: EDUSP, 1996. (Clássicos; 4).

ELIAS, Norbert. *Teoria Simbólica*. Organização e Introdução de Richarde Kilmins-

ter. Tradução: Paulo Valverde. Oeiras/Portugal: Celta, 2002.

GIDDENS, A. *A Transformação da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1993.

GOMES, P. "Separação – Contingência do Casamento?" In: PORCHAT, Y. (org.). *Amor, Casamento, Separação – A Falência de um Mito*. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 85-102.

HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais, 1990.

LEJEUNE, P. "Diários de Garotas Francesas no Século XIX: constituição e transgressão de um gênero literário". *Cadernos Pagu – Gênero, Narrativas e Memórias*. – Campinas, SP: Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, (8/9), 1997, p. 99-114.

OLIVEIRA, Carmen L. *Flores raras e banalíssimas: a história de Lota de Macedo Soares e Elizabeth Bishop*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

PERROT, M. "Práticas da Memória Feminina". *Revista Brasileira de História – A Mulher e o Espaço Público*. São Paulo: ANPUH/ Marco Zero, v.9, n.18, agosto 1989/ setembro 1989, p. 9-18.

PORCHAT, Y. "Pensando a Dor da Separação Conjugal". In: PORCHAT, Y. (org.). *Amor, Casamento, Separação – A Falência de um Mito*. São Paulo: Brasiliense, 1992. p. 103-126.

SCHPUN, M. R. "O Amor na Literatura. Um Exercício de Compreensão". *Cadernos Pagu – Gênero, Narrativas e Memórias*. – Campinas, SP: Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, (8/9), 1997, p. 177-209.

TAVARES, M. S. *"Pelos Lentos do Amor": um estudo sobre o cotidiano amoroso de camadas médias*. Aracaju: Remar, 2002.

TRIGO, M. H. B. "Amor e Casamento no Século XX". In: D' Incao M. A. (org). *Amor e Família no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1989, p. 88-94.

A ÉTICA DA HISTÓRIA ORAL

NA ÁFRICA DO SUL

PHILIPPE DENIS
UNIVERSITY OF KWAZULU-NATAL

TRADUÇÃO: MARCEL DIEGO TONINI E RICARDO SANTHIAGO

RESUMO: O propósito deste artigo é contribuir para a reflexão sobre a ética em história oral entre seus praticantes. Por ética em história oral, entendemos as obrigações morais de um profissional na condução de um projeto. As exigências da história oral são diferentes daquelas de disciplinas cogatas, como a psicologia, a antropologia e o jornalismo. O texto argumenta que, se a comunidade de historiadores orais concordar em auto-regular-se, isso poderá isentá-la de revisões éticas formais, como ocorre nos Estados Unidos. Quatro grandes princípios devem orientar historiadores orais na prática de sua disciplina: autonomia e respeito pela dignidade das pessoas, não-maleficência, beneficência e justiça. Na história oral, estes princípios se aplicam, em primeiro lugar, na relação entre entrevistador e entrevistado. Cada etapa do processo de entrevista tem exigências éticas específicas.

PALAVRAS-CHAVE: Ética; Comitês de Ética em Pesquisa; Entrevistas

ABSTRACT: The purpose of this paper is to help oral history practitioners to reflect on the ethics of their discipline. By ethics of oral history one means the moral obligations a practitioner has in the conduct of an oral history project. The requirements of oral history are different from those of cognate disciplines such as psychology, anthropology or journalism. The paper argues that if the community of oral historians agrees to regulate itself, there might be grounds, just like in the United States, for exempting oral history from formal ethical review. Four broad principles should guide oral historians in the practice of their discipline: autonomy and respect for the dignity of persons; non-maleficence; beneficence; justice. In oral history, these principles primarily apply to the relationship between the interviewer and the interviewee. Each stage of the interviewing process has specific ethical requirements.

KEYWORDS: Ethics; Ethics Review Committees; Interviews

O propósito deste artigo é contribuir para a reflexão sobre a ética em história oral entre seus praticantes. Seguindo uma tendência internacional, e tendo em vista que o principal foco da ética em pesquisa é proteger o bem-estar dos participantes (WASSENARR, 2006), as instituições de pesquisa em ciências sociais da África do Sul exigem agora que todos os pesquisadores adotem diretrizes éticas rigorosamente definidas. O novo Decreto de Saúde Sul-Africano¹ determina que um comitê de ética em pesquisa reconhecido deve aprovar todas as pesquisas envolvendo seres humanos. Teoricamente, isso se aplica à história oral, ainda que permaneça nebulosa a maneira pela qual a nova regulamentação será posta em prática neste campo.

É no campo biomédico, no qual o risco de danos aos participantes é mais elevado, que pela primeira vez – após o julgamento de vários médicos nazistas que atuaram em 1948, em Nuremberg – se sentiu a necessidade de regular o comportamento ético dos pesquisadores. Mas a pesquisa em ciências sociais também oferece inclui riscos, embora frequentemente em uma escala menor e de diferente natureza. Até as últimas décadas do século XX, a regra geral para as Humanidades na maior parte das universidades e instituições de pesquisa professava que a condução ética da pesquisa era assunto para a consciência individual do pesquisador e para o zelo informal da comunidade de pesquisa mais próxima (CRIBB, 2004). Mas isso está mudando. Mesmo na História iniciou-se uma reflexão sobre a necessidade de regular o uso de documentos privados que possam danar a reputação das pessoas investigadas ou de seus descendentes.²

Ninguém contesta o fato de que os praticantes de história oral devem seguir certas normas éticas. Inúmeras associações pelo mundo – nos Estados Unidos (NEUENSCHWANDER, 2002, p. 65-8) e no Reino Unido (WARD, s/d), por exemplo – estabelecem normas de conduta ética para seus membros. Na África do Sul, alguns trabalhos nesse sentido estão sendo feitos, particularmente na recém-criada *Oral History Association of South Africa* (OHASA), sobre um código de conduta para praticantes de história oral que trabalham no contexto africano. Nos últimos anos, foi encetado um debate sobre a ética da pesquisa biomédica em países em desenvolvimento. Pontos de referência da pesquisa ética, tal como aqueles propostos por Ezekiel Emanuel e seus colegas do *National Institutes of Health of Bethesda*, em Maryland (Estados Unidos) (EMANUEL et alli., 2004), são agora amplamente usados na comunidade de pesquisa. Uma reflexão similar é requerida pela história oral, tendo em vista, entre outras coisas, os direitos

1. *South African Health Act* (Decreto 61 de 2003, Capítulo V, seção 71).

2. Para um exemplo sul africano, ver Julie Parle, *The voice of history: Archives, ethics and historians*, trabalho lido no Curso de História, na University of KwaZulu-Natal, Durban, 2005.

das comunidades nativas abordadas por projetos de história oral.

Esse artigo trata da ética da história oral na África do Sul. Por esta ética, entendemos, em primeiro lugar, as obrigações morais de um profissional na condução de um projeto de história oral. Evidentemente, há vários modos de determinar o que é certo e errado em uma dada situação. Nós não os discutiremos aqui. Basta dizer que determinados projetos de história oral podem não apenas causar danos – em casos, por exemplo, em que uma declaração ofensiva ocasiona conflitos na comunidade – mas podem estar moralmente errados, como no caso de um ato condenável feito sem o conhecimento daqueles que podem sofrer seus efeitos.³

Saber se seu empreendimento se conforma às leis do país é um assunto de menor preocupação para os praticantes de história oral. Ser ético e estar dentro da lei são dois assuntos diferentes. Até mesmo em um país altamente litigioso como os Estados Unidos, a área de história oral não é fértil para processos (NEUENSCHWANDER, 2002, p.1). Na África do Sul, a probabilidade de uma ação legal contra um historiador oral é ainda menor. Isso ocorre porque os tipos de dano legal pelos quais os historiadores orais podem ser considerados responsáveis não são extensos. Nós trataremos aqui de algumas destas questões jurídicas, mais especialmente na seção que lida com direitos autorais – mas a ênfase estará nas exigências éticas em história oral.

História oral, ciências sociais e jornalismo

Antes de iniciar a discussão, temos que entender a diferença entre história oral e outras formas de práticas sociais que envolvem entrevistas. Isto nos ajudará a esclarecer a especificidade da história oral em assuntos de ética na pesquisa. Outras duas disciplinas cognatas também se esteiam em entrevistas, mas de um modo diferente e com exigências éticas distintas. Os cientistas sociais, assim como sociólogos e psicólogos clínicos, se valem rotineiramente de entrevistas, seja individuais ou em grupo, com o propósito de reunir conhecimento a respeito de indivíduos ou grupos envolvidos na pesquisa. Assim, uma vez encerrado o trabalho, o material coletado pelos pesquisadores é descartado. Além disso, a menos que seja acordado de outra maneira, qualquer tipo de informação pessoal permanece absolutamente confidencial.

Um modelo de forma de consentimento em uso na Universidade de Witwatersrand, Johannesburgo, estipula que as gravações “serão mantidas seguramente em um ambiente fechado e serão destruídas ou apagadas logo que os dados estejam completamente capturados e analisados” (apud

3. Esta breve reflexão sobre éticas é baseada em W.D. Ross. Nos referimos aqui ao seu estudo clássico, *The good and the right* (Oxford, Oxford University Press, 1930).

WASSENNAR, 2006, p. 75). Devido à natureza da sua disciplina, os praticantes de história oral fazem exatamente o oposto. Para eles o propósito principal de uma entrevista é coletar informação oral para uso futuro. A identidade dos informantes é tornada pública se eles assinarem um termo de cessão para este efeito. A preservação e a disseminação das entrevistas são um aspecto essencial da história oral. Em suma, um historiador oral sempre atua secundariamente como um arquivista.

Uma outra categoria de profissionais regularmente envolvidos em entrevistas é a dos jornalistas, que, diferentemente dos praticantes de história oral, raramente retêm suas anotações ou gravações para a posteridade. Seu objetivo é imediato: a produção de um artigo que será publicado no dia seguinte, semana ou mês. Eles estão geralmente pressionados por um prazo de entrega muito estreito. Isto não significa que o jornalismo não tenha nenhuma conduta ética. Ele tem, mas as diretrizes seguidas são diferentes daquelas dos cientistas sociais e historiadores. Jornalistas tendem a tomar notas em vez de gravar suas entrevistas e, geralmente, usam apenas breves excertos em suas reportagens. Não propõem acordos formais de cessão. A suposição é que as pessoas que respondem às suas perguntas dos jornalistas saibam que as palavras deles aparecerão impressas, a menos que estipulem que algo está sendo dito em “off” ou que a fonte não deve ser identificada (RITCHIE, 1995, p. 51; THOMPSON, 2000, p. 54).

História oral e Comitês de Ética em Pesquisa

Na África do Sul, embora estejam bem estabelecidos em faculdades de medicina e instituições de pesquisa em ciências da saúde, os Comitês de Ética em Pesquisa (CEPs) estão, em geral, apenas iniciando seu desenvolvimento nas faculdades de ciências humanas e nas pesquisas de ciências sociais. A revisão ética passa a ser, cada vez mais, uma obrigatoriedade para projetos que envolvem a participação de pessoas. Ao mesmo tempo, o conceito de revisão ética permanece controverso (CRIBB, 2004; WASSENNAR, 2006). Opositores argumentam que a maior parte dos membros dos comitês de ética, ao menos na África do Sul, é pobremente treinada e não está familiarizada com os métodos de pesquisa qualitativa e que os procedimentos burocráticos impostos aos pesquisadores causam atrasos desnecessários. Os proponentes dos CEPs, por outro lado, salientam que uma revisão ética, se competentemente conduzida, pode acrescentar valor ao estudo proposto e alertar os pesquisadores a formas variadas de dano que eles não consideraram. Uma avaliação independente ajuda a determinar riscos.

Como isto se aplica à história oral? É interessante notar que nos Estados Unidos, um país onde a revisão ética em ciências sociais tem sido obrigatória há muito tempo e é agora praticada quase universalmente, o

Escritório para Proteção de Pesquisa Humana no Departamento Norte-americano de Saúde e Serviços Humanos (*Office for Human Research Protection in the US Department of Health and Human Services*) emitiu em 2003 um “esclarecimento” de acordo com o qual “a maior parte” da história oral não deveria ser considerada “pesquisa” no entendimento dos Conselhos de Revisão Institucional (*Institutional Review Boards*, o equivalente norte-americano dos Comitês de Ética em Pesquisa). Esta política de esclarecimento, no entanto, foi largamente ignorada pela maioria dos Conselhos de Revisão Institucional (CRIs) das universidades, como realçado em diferentes ocasiões em *Perspectives*, o boletim informativo da Associação Histórica Norte-americana (*American Historical Association*) (TOWNSEND & MÉRIAM, 2004; TOWNSEND et alli., 2006; SHOPES, 2000; RITCHIE, 2001; NEUENSCHWANDER, 2002).

Enquanto isso, em abril de 2003, um grupo multidisciplinar de estudiosos reunido através do Centro de Estudos Avançados da Universidade de Illinois indubitavelmente recomendou, em uma conferência sobre a “Regulamentação do Assunto Humano e Pesquisa Fora da Esfera Biomédica” (*Human Subject Regulation and Research Outside the Biomedical Sphere*), que a história oral fosse completamente retirada da revisão dos CRIs:

Recomendamos a concentração nas áreas de pesquisa que apresentam os maiores riscos, tal como a pesquisa biomédica, e o término ou redução do exame minucioso de muitos campos no interior das ciências sociais e humanas, que apresentam risco mínimo. Alguns campos, tais como jornalismo e etnografia, e métodos, como a história oral, têm seus próprios e bem estabelecidos conjuntos de diretrizes éticas e procedimentos adequados. Além disso, esses campos e métodos não apresentam virtualmente nenhum risco aos sujeitos.

Na África do Sul, tanto a história oral enquanto disciplina acadêmica estabelecida, quanto a revisão ética nas ciências sociais, são relativamente novas. A necessidade de um código de conduta para os praticantes de história oral é evidente, como sugere este artigo. Se a comunidade dos historiadores orais concordasse em se auto-regular, sob o patrocínio da Associação de História Oral da África do Sul (*Oral History Association of South Africa*) ou de um grupo profissional semelhante, poderia haver boas razões, exatamente como nos Estados Unidos, para isentar a história oral de uma revisão ética formal.⁴

Princípios éticos básicos

Na literatura sobre ética em pesquisa, empreende-se normalmente uma distinção entre os princípios filosóficos que conduzem a pesquisa

4. “Improving the system for protecting human subjects: counteracting IRB a mission creep.” *The Illinois White Paper*, Center for Advanced Study, University of Illinois, 2004, p. 4.

ética e as diretrizes éticas ou “pontos de referência” que aplicam estes princípios. Antes de analisarmos a prática da história oral, revisaremos brevemente quatro destes princípios, que são amplamente aceitos na ética em pesquisa (BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2001). Todos eles têm relação direta com a história oral.

A) Autonomia e respeito pela dignidade das pessoas

O primeiro princípio filosófico é o da autonomia e respeito pela dignidade da pessoa ou grupo de entrevistados. É a preocupação com sua dignidade que motiva a solicitação de um termo de consentimento informado e o oferecimento de todas as garantias de confidencialidade. Este princípio é particularmente relevante quando se negocia com povos nativos. Os direitos deles, que têm sido tão freqüentemente ignorados na história, deveriam ser respeitados por todos os pesquisadores que registram suas narrativas. O princípio da autonomia e respeito pela dignidade da pessoa está na base dos três pontos salientados por Erica-Irene Daes em sua palestra de abertura para a mesa-redonda da WIPO sobre propriedade intelectual e povos nativos em 1998 na cidade de Genebra:

1. Os povos nativos deveriam ser reconhecidos como os guardiões primários e intérpretes de suas culturas, artes e ciências, quer produzidos no passado, quer desenvolvidos por eles no futuro;
2. Os nativos são reconhecidos eternamente como os proprietários coletivos legais de sua sabedoria;
3. O direito de aprender e usar o conhecimento nativo pode ser adquirido somente em concordância com as leis ou procedimentos habituais dos povos nativos interessados e com seu consentimento livre e informado. (apud DYER, 1990)

Ao conduzir um projeto de história oral em uma comunidade nativa – por exemplo, em uma área tribal na África do Sul –, os praticantes de história oral deveriam ter em mente que não são, e nunca serão, os donos das narrativas que recolhem. Assim, deveriam respeitar as limitações impostas pelas pessoas entrevistadas para o uso de suas narrativas. Com toda sua perícia, os acadêmicos envolvidos neste tipo de pesquisa não podem reivindicar controle exclusivo sobre todo o processo. Eles têm a obrigação de envolver as comunidades interessadas na pesquisa planejada. Do ponto de vista nativo, as tradições orais da comunidade são sagradas. Algumas permanecem secretas. Se forem publicadas, os líderes tradicionais têm a responsabilidade de assegurar que o caráter sagrado das tradições ancestrais seja sempre respeitado.⁵

B) Não-maleficência

É responsabilidade do praticante de história oral assegurar que qual-

quer tipo de dano resultado do processo da entrevista seja reduzido ao mínimo. Todo pesquisador – e, sendo assim, todo historiador oral – tem a obrigação moral de considerar a possibilidade do dano como uma consequência direta ou indireta da pesquisa. Há alguns caminhos, como veremos depois, que levam uma entrevista a culminar naquilo que o Decreto de Liberdade de Informação do Reino Unido (*United Kingdom's Freedom of Information Act*) descreve como “sofrimento”⁶. O dano pode resultar do decorrer da própria entrevista ou das consequências involuntárias da divulgação do material. Em uma comunidade desamparada, criar falsas expectativas ao solicitar permissão para conduzir uma entrevista é um modo comum e particularmente problemático de causar dano a um entrevistado.

C) Beneficência

O primeiro dever de um praticante da história oral e o mais crucial do ponto de vista ético é minimizar o risco de dano quando uma entrevista é conduzida. Porém, isto não é suficiente. Diretores de projetos e estudantes de pós-graduação envolvidos em projetos de história oral têm de assegurar que as pessoas que eles entrevistam de alguma maneira se beneficiem também do processo da entrevista. Não seria correto que aqueles que conduzem o projeto sejam os únicos a se beneficiar da pesquisa, seja por sua satisfação intelectual ou pelo progresso de sua carreira acadêmica. Não é fácil determinar como membros comunitários ou indivíduos escolhidos se beneficiarão da entrevista, particularmente quando a pessoa entrevistada vive na pobreza. Esta questão será discutida em uma seção mais adiante deste artigo. O que o princípio da beneficência quer dizer é o que o praticante de história oral tem o dever de explorar, preferivelmente em consulta com a pessoa ou a comunidade interessada, de que maneira eles se beneficiarão da pesquisa. Deve-se notar que o pagamento por entrevistas não é um auxílio exatamente apropriado, mas pode ser oferecido para gastos com transportes ou outras despesas.

D) Justiça

A justiça, o quarto princípio ético fundamental, exige que as pessoas recebam o que é devido a elas. Em história oral, a justiça requer que os entrevistadores tratem os entrevistados com probidade e equidade durante todas as fases do processo da entrevista. Isto significa, por exemplo, que

5. Expresso minha gratidão aos meus colegas Julie Wells (Rhodes University) e Sekgothe Mokgoatsana (University of the North) por suas contribuições.

6. A seção 40 do *Freedom of Information Act 2000* estipula que a divulgação de informação pessoal ao público deveria ser prevenida quando igualmente causar dano ou sofrimento.

os praticantes de história oral têm o dever de dar atenção e assistência às pessoas que entrevistam, sendo que elas não devem se sentir prejudicadas ou ofendidas com o resultado da entrevista. A justiça também exige que aqueles que se beneficiarão da pesquisa devem arcar, ao mesmo tempo, com seu ônus. Na maioria das pesquisas em ciências sociais, tais fardos são carregados pelos participantes, enquanto aos pesquisadores cabem os benefícios: títulos, publicações, prestígio e promoções (WASSENAAR, 2006, p. 68). As pessoas que concordam em compartilhar suas narrativas e comunidades merecem, se o princípio da justiça é seguido, algum modo de recompensa – seja como benefício material à comunidade ou simplesmente na forma de afirmação e reconhecimento.

A questão da justiça é de relevância particular às comunidades nativas. Quando os cientistas sociais ou historiadores orais se aproximam dos membros comunitários para uma entrevista, o equilíbrio de forças pesa geralmente a seu favor. A perícia, as habilidades sociais e o meio financeiro os colocam em vantagem. A responsabilidade está em assegurar que eles não abusem de sua posição de poder e tratem as comunidades interessadas com respeito e dignidade. Na África do Sul, há uma grande necessidade de fomentar a consciência ética sobre tais assuntos, como é o caso, por exemplo, dos mecanismos de proteção dos direitos de propriedade cultural e intelectual dos povos nativos, que são insuficientes (NTSOANE, 2003).

Diretrizes éticas

As implicações práticas dos princípios da autonomia, não-maleficência, beneficência e justiça variam conforme os campos de pesquisa. Em história oral, eles referem-se principalmente ao relacionamento entre entrevistador e entrevistado. Cada fase do processo da entrevista, como mostrará a seção seguinte, tem exigências éticas específicas.⁷

A) Ao planejar um projeto de história oral

O primeiro dever do coordenador de uma pesquisa, estudante de pós-graduação ou professor universitário que assume a condução de entrevistas em uma certa comunidade é assegurar que o benefício que caberá aos entrevistados será maior do que os riscos em que eles podem incorrer. Em outras palavras, a decisão de prosseguir deve ser feita apenas quando se considerar que o projeto apresenta uma relação favorável entre riscos e benefícios. Na prática, o pesquisador deve ter respostas às seguintes questões:

1. Qual é o propósito do projeto de pesquisa? Quais são os possíveis

7. Para esta seção, levando em conta o contexto sul africano, tomamos como base os Princípios e Padrões da *Oral History Association* e as Diretrizes Éticas da *Oral History Society*.

limites de usos futuros que poderiam ser determinados no projeto?

2. A pesquisa envolve riscos aos participantes? Neste caso, eles podem ser minimizados ou o projeto de pesquisa deve ser modificado ou abandonado?

3. De que maneira o entrevistado deveria ser informado dos riscos em que incorre e como isto pode se refletir no termo de cessão?

Outra exigência é que a pesquisa seja cientificamente válida. É anti-ético desperdiçar o tempo e a boa vontade dos membros para uma pesquisa mal planejada. Um praticante de história oral tem a obrigação de adquirir conhecimento técnico suficiente para conduzir uma entrevista no melhor nível possível. No caso de projetos que envolvem pesquisadores de campo, os coordenadores devem selecionar entrevistadores competentes e dar-lhes orientação suficiente para garantir que a pesquisa seja conduzida para a sua satisfação. Eles devem também assegurar que as gravações sejam trabalhadas e preservadas de maneira profissional.

Em terceiro lugar, exige-se dos praticantes de história oral que obtenham o maior conhecimento possível sobre a cultura das pessoas que entrevistarão, sobretudo se pertencem a uma comunidade nativa. Ignorar ou deturpar os hábitos culturais dos entrevistados aumenta o risco de danos à integridade e à auto-estima dos mesmos. As “Diretrizes para a prestação de serviços psicológicos e para a conduta de pesquisa psicológica com os aborígenes e insulanos do Estreito de Torres (Austrália)” (*Guidelines for the provision of psychological services and for the conduct of psychological research with aborigines and Torres Strait islander people of Australia*) interessam a esta discussão porque sua postura pode ser assimilada pela história oral:

É essencial ter conhecimentos sobre: as culturas nativas originais da Austrália, o funcionamento psicológico e as necessidades psicológicas individuais das pessoas destas culturas; os fatores culturais e ambientais que fundamentam essas necessidades; e os modos de aplicação deste conhecimento na pesquisa psicológica participante e na prestação de serviços psicológicos para o povo nativo. Conseqüentemente, os psicólogos propensos ao envolvimento neste tipo de pesquisa ou serviço têm a responsabilidade profissional de deter estes conhecimentos.⁸

B) Antes da entrevista

Estando definida a programação de trabalho, os praticantes de história oral partem para a abordagem das pessoas que imaginam que devem entrevistar. Do ponto de vista ético, este é um momento crucial, até porque os contatos prévios determinam a qualidade de todo o processo.

O princípio do respeito à autonomia e à dignidade se materializa na

exigência do termo de consentimento informado por parte das testemunhas. Os dois componentes básicos desta declaração são, de um lado, o fornecimento de informações adequadas por parte dos pesquisadores, e, de outro, a capacidade de entendimento das pessoas que serão potencialmente entrevistadas. Primeiramente, os entrevistadores devem informá-las sobre o propósito do trabalho e o que se exigirá delas no caso de aceite. Devem, também, prover informações sobre o contexto do projeto de pesquisa. Hora e lugar do encontro devem ser explicitados, bem como as razões de se registrar a conversa.

Os entrevistados devem ser informados de seu direito de recusar a falar ou de se retirar da entrevista no momento em que desejarem, entender os possíveis usos futuros do material e a medida em que sua confidencialidade será mantida. É responsabilidade do pesquisador verificar se os entrevistados entenderam completamente o propósito da entrevista, a forma como ela será conduzida e a sua utilização subsequente. Quando as partes não compartilham de um repertório cultural equivalente, o que geralmente é o caso da África do Sul, são necessários cuidados especiais para evitar desentendimentos.

De forma explícita ou não, alguns entrevistados esperam confidencialidade. Assim, este é um tópico essencial da etapa de negociação que precede a assinatura do acordo. Espera-se dos pesquisadores que descrevam e detalhem os limites da manutenção da confidência. Quando uma informação é de natureza claramente confidencial ou quando os entrevistados insistem que parte ou a totalidade de seus testemunhos deve permanecer em segredo, várias soluções podem ser encontradas – como a restrição de acesso ao material durante um período determinado ou a opção pelo anonimato. Em todos os casos, o entrevistador tem o “dever da confidencialidade”.

Em segundo lugar, uma vez que tenham entendido integralmente a natureza e as implicações do projeto de história oral, os entrevistados devem dar seu consentimento. A responsabilidade sobre isso é do pesquisador, que deve assegurar que isto ocorra de forma esclarecida e voluntária. Algumas pessoas concordam em dar seu testemunho porque não se sentem à vontade para negar – mas, em etapa posterior, demonstram suas aflições e, por vezes, objeções em ser entrevistadas, situação que suscita sérias preocupações éticas. No Ocidente, a entrevista tornou-se uma forma comum de investigação e comunicação. A grande maioria dos indivíduos entrevistados por historiadores orais sabe o que esperar deles (NEUENS-

8. Australian Psychological Society, *Guidelines for the provision of psychological services and for the conduct of psychological research with aborigines and Torres Strait islander people of Australia*. Maio 2003, p. 7. Eu expresso minha gratidão a Douglas Wassenaar que chamou minha atenção para este documento.

CHWANDER, p. 33; SLIM & THOMPSON, p. 61). Este não é, necessariamente, o caso da África do Sul. Por isso, praticantes de história oral nunca devem presumir que as pessoas de quem se aproximam estão conscientes de seus direitos e deveres como testemunhas.

A indispensabilidade de um acordo formal entre entrevistador e entrevistado, registrado em um termo de cessão, é uma discussão aberta. Como indica o historiador oral britânico Paul Thompson na terceira edição de seu clássico *A voz do passado*, a licença de citação está implícita na própria concessão da entrevista. Pessoas que concordam em testemunhar, sabendo que um historiador está recolhendo material para sua pesquisa, têm poucas razões para reclamar se encontrarem a si mesmos mencionados no trabalho. De fato, entendimentos informais têm sido suficientes para inúmeros estudos sociológicos e históricos. Insistir na transferência formal dos direitos por meio de um termo de cessão escrito e explícito pode não apenas aborrecer o informante, mas reduzir suas próprias proteções contra abusos. O Manual para Membros do Comitê de Revisão Institucional (*Institutional Review Board Member Handbook*) defende que um termo assinado não é necessário se os riscos de danos são baixos e se o próprio termo constitui uma brecha na confidencialidade (AMDUR, 2003). Em comunidades vulneráveis com altos níveis de suspeitas, como é o caso frequente na África do Sul, um formulário pode ser visto como uma ameaça. Sendo assim, a gravação de uma autorização verbal pode ser suficiente.

Contudo, quando as entrevistas são destinadas ao arquivamento e à disponibilização para outros pesquisadores, como ocorre com a maioria dos projetos de história oral, a utilização de acordos formais parece ser praticamente universal (NEUENSCHWANDER, 1993, p. 29; THOMPSON, 2000, p. 54). Todas as obras publicadas, transmitidas, realizadas ou difundidas eletronicamente são cobertas pela legislação de direito autoral. Isto se aplica aos acervos de história oral. Todas as gravações, de acordo com a emenda no ato 98 da Lei de Direito Autoral Sul-Africana, de 1978, são elegíveis para a proteção.

Direito autoral é o direito de proteger produtos resultantes de trabalho intelectual de uso não autorizado. Pela lei, a propriedade e o controle de um trabalho de conteúdo intelectual estão sujeitos a contrato. Os direitos de uma entrevista são geralmente transferidos por meio de um termo de acordo que reconhece a autoria conjunta de entrevistador e entrevistado. O primeiro é autor da gravação; o outro, das informações que ela contém.

Um termo de acordo é um documento legal e, por isso, deve ser cuidadosamente preparado. Ele prescreve mais do que um termo simples cujo objetivo é proteger os direitos de um informante no contexto da pesquisa. Na África do Sul, os direitos autorais de uma entrevista permanecem váli-

dos por 50 anos a contar do final do ano da morte do entrevistado. Quando o prazo expira, o trabalho cai em domínio público e pode ser usado livremente por qualquer pessoa.

A diferença entre uma entrevista e outras formas de trabalho intelectual, como um livro, uma canção ou um poema, é que, em circunstâncias normais, o autor não espera receber pagamento. Uma entrevista com o presidente Nelson Mandela, por exemplo, pode ter um valor comercial – mas esta é uma exceção. Já que não tem expectativas financeiras, a maior parte dos entrevistados prefere transferir os direitos de suas entrevistas para arquivos de som, museus ou bibliotecas. A vantagem é que isso pode prevenir abusos, cópias não autorizadas da entrevista, além de oferecer subsídios para utilização adequada.

Para concluir esta seção, devemos acrescentar que somente entrevistas completas ou trechos substanciais são elegíveis para a proteção de direito autoral. Admite-se que pequenos trechos de entrevistas podem ser usados para resenhas ou pesquisas, incluindo teses, sem qualquer acordo formal. A doutrina do “uso justo”⁹ autoriza a utilização de trabalhos protegidos para fins de crítica, comentário, noticiário, ensino e pesquisa. O uso de um trecho relativamente pequeno de uma entrevista é considerado dentro dos limites do “uso justo”. A emenda no ato 98 da Lei de Direito Autoral Sul-Africana, de 1978, refere-se a esta doutrina quando diz que a citação de trabalhos literários ou musicais não caracteriza violação, desde que a citação seja compatível com a “prática justa”.

C) Durante a entrevista

No momento da entrevista, os praticantes de história oral devem ter sempre em mente o princípio da autonomia e respeito pela dignidade das pessoas. Perguntar sobre suas vidas e ações pode ser algo efetivamente invasivo. O entrevistado pode se beneficiar do resultado no final, mas apenas se a sessão é conduzida com sensibilidade e empatia. Em um país diversificado como a África do Sul, questões culturais têm extrema importância. Ignorar o repertório cultural de uma testemunha pode resultar não apenas em uma entrevista ruim (se é que resulta em alguma entrevista). Pode, também, fazer mal.

A necessidade de adotar os padrões de interação dos nativos nas ocasiões de comunicação com eles é reconhecida em outros países, conforme mostram as já citadas “Diretrizes para a prestação de serviços psicoló-

9. Nota dos tradutores: o termo original, *fair use*, não tem tradução exata para o português, sendo encontradas as expressões “uso razoável”, “uso adequado” ou “uso honesto”, entre outras, todas inspiradas no conceito da legislação estadunidense que autoriza o uso limitado de obras protegidas pelo direito autoral para fins educativos e científicos.

gicos e para a conduta de pesquisa psicológica com os aborígenes e insulanos do Estreito de Torres (Austrália)” (*Guidelines for the provision of psychological services and for the conduct of psychological research with aborigines and Torres Strait islander people of Australia*). Ao conduzir uma entrevista com um nativo – diz o documento –, os profissionais devem estar conscientes dos fatores que podem se relacionar com o resultado do encontro:

- o uso de nomenclaturas apropriadas para fazer referências a descendentes nativos e não-nativos;
- formas apropriadas de cumprimentos e despedidas;
- diferenças na comunicação interpessoal, principalmente quando afetam o diálogo com pessoas de outro gênero;
- o uso cultural das perguntas como método de aquisição de informações;
- o comportamento respeitoso, particularmente quando afeta a comunicação entre gerações;
- a importância dos velhos e dos guardiões do local;
- o uso de nomes pessoais, incluindo tabus associados a este uso;
- as formas não-verbais de comunicação, incluindo o olhar ou sua ausência, meios de expressão das emoções, postura;
- demonstrações públicas ou outros comportamentos passíveis de resultar em sentimentos de constrangimento e vergonha.¹⁰

Outra forma de demonstrar respeito ao entrevistado é respeitar de maneira apropriada a dor, as mágoas e as emoções que podem vir à tona durante a entrevista. Uma reação imprópria, motivada pela insegurança, pode prejudicar a auto-estima e, no pior dos casos, reforçar o trauma do entrevistado. Pesquisadores inexperientes temem o momento em que o entrevistado começa a chorar. Mas a escuta atenta, a partilha das emoções, a sensibilidade no questionamento, a adoção de uma gestualidade afirmativa e a condução imaginativa da empatia ajudam o entrevistador a conter emoções perturbadoras e criar condições para a cura.

A regra de ouro nas entrevistas que tomam um rumo inesperado – seja por resultar em fortes sentimentos de tristeza e dor, seja por causar constrangimento e vergonha – é dar ao entrevistado a opção de parar. O consentimento dado por ele antes da sessão não garante todo e qualquer direito ao entrevistador. Praticantes de história oral devem verificar a cada etapa do processo da entrevista se as testemunhas mantêm sua completa anuência. Quando elas apresentam indícios de angústia, é responsabilidade do pesquisador procurar auxílio profissional para aliviar a dor causada

10. Australian Psychological Society, “Guidelines for the provision of psychological services and for the conduct of psychological research with aborigines and Torres Strait islander people of Australia”, p. 5.

pela irrupção das más recordações.

D) Ao tratar a entrevista

Ezekiel Emanuel e seus parceiros argumentaram em seu clássico artigo que ciência e ética não conflitam. Na verdade, a validade científica é uma exigência ética. A menos que a pesquisa gere dados válidos e confiáveis que possam ser interpretados e usados por beneficiários específicos, ela não tem valor social e seus participantes estão expostos a riscos sem qualquer contrapartida (EMANUEL et al, 2004, p. 933). Isto se aplica inteiramente à história oral. Seus praticantes devem assegurar que suas entrevistas estão documentadas, indexadas, catalogadas e disponibilizadas conforme acordado com as testemunhas – e uma cópia das gravações e transcrições deve ser oferecida às mesmas.¹¹ Isto, porém, é mais fácil de ser dito do que feito. No caso de um pequeno projeto, como uma dissertação ou um trabalho de história local, a mesma pessoa conduz as entrevistas, identifica as fitas, as transcreve, cataloga e armazena, junto com as transcrições, em um local seguro. No caso de um projeto maior, estas várias tarefas são delegadas a pessoas diferentes, sob a responsabilidade do coordenador. Em ambos os casos pode acontecer de o projeto nunca ser concluído – isto é, ter as entrevistas conduzidas, mas não tratadas. Este é um assunto de preocupação ética.

Praticantes de história oral têm uma dupla responsabilidade: respondem tanto às pessoas que entrevistam como à comunidade acadêmica. Quando abandonam as fitas em um armário empoeirado, os entrevistados que aguardavam um feedback sofrem prejuízos. Mas a comunidade também vivencia a sensação de estar sendo privada de informações sobre o passado, baseadas no sacrifício dos entrevistados – algo que deve ser disponibilizado ao público. Pelas mesmas razões, praticantes de história oral têm a responsabilidade de informar suas testemunhas, preferencialmente por escrito, de quaisquer alterações no que diz respeito à conservação ou à disseminação das entrevistas. Elas devem, sempre, estar aptas a localizar as transcrições e gravações das entrevistas de que participaram.

E historiadores orais têm a responsabilidade de transcrever integralmente as entrevistas que conduziram? Em geral, sim. O único caso em que se recomenda não transcrever ou preservar trechos ou a totalidade de gravações é quando elas contêm declarações difamatórias. Nos casos em que certas afirmações sejam consideradas falsas ou passíveis de prejudicar a reputação ou a privacidade de outrem, não se deve disponibilizar o trecho para pesquisadores e, evidentemente, publicá-lo, enquanto a pessoa mencionada estiver viva.¹² Nos casos em que a veracidade das informações

11. Ver "Oral History Society Ethical Guidelines", 3.5 and 3.6, disponível em <http://www.ohs.org.uk>.

forem menos claras, os riscos e benefícios de torná-las públicas devem ser avaliados (WARD, s/d). Em alguns casos, entrevistas contendo informação confidencial ou caluniosa podem ser tornadas públicas de forma anônima.

E o que deve ser feito quando o entrevistado confessa um crime grave durante a entrevista? O processo de narração da experiência pessoal geralmente enfraquece as barreiras naturais que muitas pessoas utilizam para preservar suas vidas privadas. Isto posto, os praticantes de história oral são obrigados a divulgar suas fontes? São, mas apenas sob ordem policial. Não existe a obrigação de tornar pública uma informação se não existe uma investigação em curso. Porém, se eles sentem o dever moral de informar a polícia de um crime grave confessado pelo entrevistador na gravação, podem fazê-lo. Não existe, certamente, uma relação privilegiada entre eles como a que ocorre entre médicos e pacientes ou advogados e clientes, que devem protegê-los.

A situação é diferente quando a polícia obtém uma ordem judicial que obriga os entrevistadores a revelarem o conteúdo das entrevistas, desconsiderando acordos de confidencialidade firmados com os entrevistados. Desviar de inquéritos policiais ou ser evasivo e mentiroso em depoimentos pode resultar em condenação por perverter o curso da justiça. Da mesma forma, tribunais podem pedir de entrevistadores que ofereçam provas do conteúdo das entrevistas. Na prática, porém, é muito pouco provável que isso aconteça, já que a transcrição ou a gravação de uma entrevista de história oral não passa, aos olhos da lei, de um boato.

E) Após a conclusão do projeto

Conforme dissemos anteriormente, o princípio da beneficência resulta no fato de que o praticante de história oral deve discutir, preferencialmente em colaboração com as pessoas ou comunidades interessadas, como elas irão se beneficiar do projeto. Estes benefícios devem ser revertidos não apenas para os pesquisadores, mas para a comunidade participante. Esta é uma das questões mais delicadas na prática da história oral, especialmente quando trata de grupos pobres, como é, geralmente, o caso na África do Sul. Não é raro ouvir profissionais relatando casos de entrevistados que esperavam por uma recompensa financeira pelas histórias que foram convidados a compartilhar. Ainda que esta prática não seja antiética, levanta sérias questões.

A primeira diz respeito à validade da informação fornecida. O que fazer se os entrevistados acrescentarem detalhes suculentos às suas histórias de vida a fim de aumentar sua remuneração? Outra objeção está no

12. Para ser difamado, um indivíduo deve estar vivo. Não se pode caluniar ou difamar um morto.

fato de que o pagamento desvirtua a relação entre as partes. Uma entrevista é um encontro entre uma pessoa que fala e outra que ouve. A melhor recompensa que alguém pode ter por contar uma história é saber que ela será apreciada pelo ouvinte. Contar uma história é, geralmente, uma experiência afirmativa que ajuda a desenvolver o senso individual de identidade e auto-estima. Em alguns casos, tem efeitos terapêuticos.

Pode ser aceitável em determinados contextos ofertar ao entrevistado com um presente – como um frango, um cobertor ou uma garrafa de uísque, especialmente se o entrevistado é uma pessoa respeitada em uma comunidade tradicional. Também é positiva a prática de reembolsar as testemunhas pelos custos da viagem ou por outros gastos que se fizeram necessários para o encontro.

Evidentemente, quando os entrevistados têm direito a remunerações pelo direito autoral de transmissão ou de publicação, isso lhes deve ser assegurado (THOMPSON, 2000, p. 256). Como já dissemos, porém, este é um fato pouco provável em um país como a África do Sul e os praticantes de história oral devem ter a certeza de que não estão gerando falsas expectativas a esse respeito.

Por fim, o direito mais importante das testemunhas é receber um retorno do projeto de história oral do qual participaram. No mínimo, devem receber uma cópia das transcrições, preferencialmente acompanhada da fita gravada. Quando possível, deve-se promover uma celebração comunitária para reverenciar publicamente os entrevistados e suas memórias. Retornar aos entrevistados quando o projeto está concluído é um sinal de que eles permanecem sendo co-autores de suas entrevistas, o que reafirma simbolicamente que eles são donos de suas próprias histórias, não obstante o importante trabalho realizado pelos praticantes de história oral.

Não se deve subestimar as dificuldades logísticas dessa empreitada. Muitos projetos de história oral têm tempo limitado e orçamento justo. Com frequência, assim que a última entrevista é conduzida e transcrita, acaba-se o tempo para concluir o projeto adequadamente, com uma última visita aos entrevistados e o oferecimento de seus textos. Para evitar esta dificuldade, é fundamental planejar antecipadamente a última fase do projeto. †

Referências bibliográficas

- AMDUR, R. *Institutional Review Board Member Handbook*. Sudbury, Massachusetts: Jones & Bartlett, 2003.
- BEAUCHAMP, T.; CHILDRESS, J. *Principal of biomedical ethics*. 5. ed. New York: Oxford University Press, 2001.
- CRIBB, Robert. "Ethical regulation and humanities in Australia: Problems and consequences". *Monash Bioethics review*, 23/3, p. 39-57, 2004.
- DYER, Alison. "Indigenous Rights". *Open Forum Paper*, Monte Carlo, p. 3-6, nov. 1999, disponível em: <http://www.ficpi.org/library/montecarlo99/indigenous.html>.
- EMANUEL, E.; WENDLER, D.; KILLEN, J. & GRADY, C. "What makes clinical research in developing countries ethical? The benchmark of ethical research". *Journal of Infectious Diseases*, 189, p. 930-937, 2004.
- NEUENSCHWANDER, John A. *Oral history and the law*. 3. rev. ed. Oral History Association, 2002, p. 65-68.
- _____. *Oral History and the Law*, 2. ed., 1993, p. 29.
- NTSOANE, Otsile. "Intellectual property rights and natural resource: some case studies amongst arts and farming communities in the North-West Province, South Africa". *International Workshop on Intellectual Property Rights and Indigenous Knowledge Systems*, University of Botswana 26-28 November 2003.
- RITCHIE, Donald. *Doing oral history*. New York: Twayne Publishers, 1995.
- _____. "Institutional Review Boards and oral history". *Oral History Association Newsletter*, 35, Fall, 2001, p. 4.
- SHOPES, Linda. "Institutional Review Boards have a chilling effect on oral history", *AHA Perspectives*, set. 2000, p. 54.
- SLIM, Hugo & THOMPSON, Paul. *Listening for a change. Oral testimony and development*. London: Panos Publications, 1993.
- THOMPSON, Paul. *The voice of the past: oral history*. 3. ed. New York: Oxford University Press, 2000.
- TOWNSEND, R.; MÉRIAM, B. "Oral history and IRBs: caution urged as rule interpretations vary widely". *Perspectives*, 42/9, dez. 2004.
- _____; ASHLEY, C.; BELLI, M.; BOND, R.; FAIRHEAD, E. "Oral history and review boards: little gain and more pain". *Perspectives*, 44/2, fev. 2006.
- WARD, Alan. "Is your oral history legal and ethical?". Disponível em: <http://www.oralhistory.org.uk/ethics>.
- WASSENAAR, Douglas. "Ethical issues in social science research". In: TERREBLANCHE, Martin; DURRHEIM, Kevin; PAINTER, Desmond. *Research in practice: applied methods for the social sciences*. 2. rev. ed. Cape Town: UCT Press, 2006, p. 60-79.

—————O DILEMA DA INTERFERÊNCIA—————
—————NA HISTÓRIA ORAL:—————
—NOVOS PROBLEMAS E NOVAS RESPOSTAS—

TARCÍSIO DE ARANTES LEITE
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

RESUMO: O presente artigo discute o dilema da interferência do investigador na pesquisa em história oral. Para isso, apóia-se no trabalho de um dos principais teorizadores da história oral no Brasil, Meihy. Discute-se os procedimentos metodológicos propostos pelo autor, argumentando que os mesmos sejam vistos não como “solução” para o problema da interferência do pesquisador, mas como ponto de partida para reflexões sobre o direcionamento e tratamento dessa interferência nas pesquisa individual. O texto, escrito pelo ponto de vista de um lingüista interessado por história oral, problematiza questões inerentes a esse tipo de pesquisa, entre os quais os mais diretamente relacionadas à linguagem.

PALAVRAS-CHAVE: História Oral; Interferência; Performatividade; Colaboração; Teorização

ABSTRACT: This article analyses the dilemma of the researcher's interference in the process of oral history research. In order to do this, I consider the work of one of the main theorizers of oral history in Brazil, Meihy, discussing his methodological procedures and argues that such procedures should be seen not as a “solution” to the problem of the researcher's interference, but rather as a point of departure for reflection on how to evaluate and deal with such interference in each individual research. The article is written from the perspective of a linguist interested in oral history, and thus raises issues, intrinsic to this kind of research, which are more directly related to language.

KEYWORDS: Oral History; Interference; Performativity; Collaboration; Theorizing

O sonho positivista de uma perfeita inocência epistemológica oculta na verdade que a diferença não é entre a ciência que realiza uma construção e aquela que não o faz, mas entre aquela que o faz sem saber e aquela que, sabendo, se esforça para conhecer e dominar o mais completamente possível seus atos inevitáveis de construção e os efeitos que eles produzem também inevitavelmente.

Pierre Bourdieu

A história oral (HO) surgiu como uma ruptura a uma série de pressupostos teóricos e metodológicos bastante consolidados dentro do campo de estudo da história. Redimensionando valores antes considerados absolutos, como o distanciamento temporal, a neutralidade e a quantificação, a HO deslocou a atenção para aquilo que havia sido posto de lado até então: a recuperação da experiência social local partindo da perspectiva do(s) agente(s); a aproximação temporal entre pesquisador e pesquisado; a atribuição de um estatuto científico tanto às fontes orais quanto às fontes escritas; e a utilização de análise qualitativa de narrativas (THOMPSON, 1998).

Dentro da HO, a abordagem de MEIHY (1991; 1996; 2002) ambiciona uma ruptura ainda mais radical, contrapondo-se a um modo de se fazer HO que, no olhar do autor, ainda se mostra preso a certos valores e práticas tradicionais: o tratamento do entrevistado como mera fonte de informação; o forte direcionamento das entrevistas; o desejo de não-interferência do pesquisador na produção do documento escrito; e o uso instrumental das entrevistas para análises temáticas fechadas (MEIHY, 2002, p. 106-11).

Um dos objetivos do presente trabalho é o de fazer uma revisão das idéias de Meihy com o objetivo de mostrar de que modo a sua proposta de HO lida com o que aqui chamo de *dilema da interferência*: o dilema do pesquisador entre a ação de intervir e de dar espaço à fala do depoente, que permeia, de uma forma ou de outra, várias das abordagens científicas envolvidas na tarefa de representação do outro. Ao oferecer procedimentos alternativos para lidar com essa tensão, meu objetivo foi o de trazer propostas adequadas às circunstâncias de minha pesquisa, centrada em histórias de vida de professores surdos de língua de sinais brasileira (libras).¹

Em sua abordagem geral, meu estudo esteve fundamentado na proposta de Meihy, daí meu interesse em utilizá-la como ponto de partida para reflexão. Em três aspectos, porém, a minha pesquisa acabou distanciando-se da dele: na adequação dos procedimentos metodológicos ao novo desafio de realizar uma HO de pessoas surdas (considerando-se os obstáculos para uma *colaboração* plena); na extensão do conceito de *cola-*

1. A libras, referida na lei brasileira como "língua brasileira de sinais", é reconhecida como a língua oficial da comunidade surda brasileira. Em alguns trabalhos, ela é também chamada de LSB.

boração para outras etapas da construção textual (considerando-se um *fazer com* o outro em contraposição ao *fazer pelo* outro na produção do texto final); e no modo de enxergar o papel do pesquisador e da academia no trabalho científico (considerando-se diferentes formas de se abordar a construção teórica).

Acredito que seja em parte como decorrência de minha formação enquanto lingüista, em parte como decorrência da situação de meus *colaboradores*-entrevistados surdos, que emergiram, nesse trabalho, novos problemas e novas respostas para o dilema da interferência na HO, os quais serão discutidos a seguir.

A base científica, o horizonte ético e a consciência política

Trabalhos científicos voltados para a representação do outro frequentemente se vêem presos a um dilema: onde e como devo me posicionar em relação à voz do outro para representá-lo de maneira legítima? Nesse questionamento, encontra-se implícita uma série de preocupações, tais como: o impacto de diferentes procedimentos de pesquisa sobre o modo como os depoentes narram a si próprios; a possibilidade ou não desses depoentes agirem de acordo com seus próprios interesses; as formas científicas de conduzir pesquisas e teorizar; e as funções sociais do conhecimento científico (MISHLER, 1986, p. 118).

Na proposta de HO de Meihy, observa-se, por um lado, um reconhecimento pleno da interferência do pesquisador principalmente no que diz respeito aos processos de transformação do texto oral em escrito, através dos procedimentos de textualização e transcrição das narrativas orais. Por outro lado, nota-se igualmente uma busca de renúncia dessa interferência, através de três outros procedimentos principais: a elaboração de um projeto suficientemente flexível para reestruturar-se de acordo com as indicações dos *colaboradores*-entrevistados durante a pesquisa; a minimização do direcionamento da entrevista pelo pesquisador; e a submissão do texto escrito transcrito à leitura do *colaborador*, cabendo a ele o aval final.

As respostas metodológicas de Meihy para esse dilema se apresentam, a meu ver, como reflexo de uma interessante tensão tripolar que hoje nos deparamos em alguns ramos das ciências humanas: entre uma preocupação ética (de democratizar o olhar classista acadêmico, estendendo-o para questões até então negligenciadas pela elite científica); um ceticismo epistemológico (de saber que o olhar científico sobre tais questões não pode ser totalmente neutro e objetivo); e uma consciência política (de perceber que esse trabalho traz consigo, inevitavelmente, repercussões sociais). A resposta para tal tensão nunca é simples, e entendo que deva ser tão sin-

gularizada quanto possível, uma vez que as circunstâncias de cada nova pesquisa deverão impor diferentes considerações para o pesquisador.

Frente a esse intrincado pano de fundo pretendo analisar a proposta metodológica de Meihy para a HO, em seus diferentes aspectos: o conceito-base de *colaboração*; os critérios de seleção dos *colaboradores*; a situação de entrevista; a passagem do oral ao escrito; e o propósito da pesquisa acadêmica. Nessa análise, deverei também apresentar algumas alternativas metodológicas que adotei em meu trabalho com as devidas justificativas.

O conceito-base de *colaboração*

Um dos elementos fundamentais da concepção metodológica de Meihy é o conceito de *colaboração*, uma das possíveis respostas ao debate que tem permeado as ciências humanas no decorrer do século XX sobre que tipo de relação estabelecer entre “pesquisador” e “pesquisado” (MISHLER, 1986, p. 122-32). Uma preocupação crucial nesse debate tem sido a de reconsiderar as relações de poder que se estabelecem entre os interlocutores da pesquisa acadêmica e que, na abordagem científica tradicional, se mostravam deliberadamente assimétricas.

Para MEIHY (2002), “a moderna HO ... delega muito mais atenção ao depoente, dando-lhe direito de veto e censura da própria fala, além de possibilidades mais amplas de participação no andamento da pesquisa. Desse modo, o narrador assume papel de personagem essencial no projeto, o que implica um jogo de autoridades onde o poder de uso da entrevista não depende apenas do diretor do projeto” (p. 107). Essa possibilidade de o depoente participar da “revisão do texto a ele relacionado” permitiria o equilíbrio das forças na produção do texto escrito. Além disso, a tensão de poder entre o *colaborador* e pesquisador mantém-se no decorrer do trabalho, pois com o “término da entrevista ... as decisões sobre detalhes da transcrição passam a ser comandadas pelo autor da transcrição”, mas “no momento da conferência das entrevistas... tudo muda, até que se estabelece o texto final” (p. 110).

A problematização desse conceito de *colaboração* em meu trabalho decorreu principalmente de uma reflexão sobre as minhas circunstâncias de pesquisa. A comunidade surda é uma minoria fortemente marginalizada lingüística e socialmente. Falantes de uma língua distinta da língua nacional (a libras) e submetidos a abordagens educacionais que têm negado o estatuto pleno dessa língua, a maioria dos surdos tem uma dificuldade enorme com o português. É inegável, portanto, que o estabelecimento de relações igualitárias entre pesquisador-pesquisado não dependia apenas de minhas vontades pessoais, mas estavam constrangidas pelas circunstâncias da pesquisa.

Tais circunstâncias me levaram à conclusão de que o conceito de *colaboração*, embora válido, deve ser visto como *meta* e não tomado como *pressuposto* de pesquisa. O problema de tomá-lo como pressuposto é o de que, diante da melhor das intenções do pesquisador em relacionar-se com o depoente de maneira igualitária, acabe ocorrendo um mascaramento da assimetria que pode necessariamente constituir essa relação. Por exemplo, assume-se que, ao optar por intervir ou não no texto transcrito, o depoente tenha se utilizado de sua “plena liberdade” e de seu “pleno conhecimento” para assim agir. Contudo, como a situação dos surdos sugere, o *colaborador* pode estar numa situação bastante desprivilegiada no que concerne tanto ao seu *poder de intervenção*, quanto ao seu *saber para intervenção*.

Sobre o primeiro aspecto, deve-se considerar que o modo como o *colaborador* e o pesquisador vêm o poder de atuação de cada um na pesquisa é sempre distinto. Na perspectiva do pesquisador, pode parecer muito claro o poder do depoente de interferência e veto no texto produzido, mas para o último, a simples imagem do pesquisador pode atuar de maneira fortemente silenciadora. Considerando a sua posição acadêmica e o status social que essa posição carrega, o pesquisador deve buscar adotar procedimentos que permitam ao *colaborador* sentir-se fortalecido em seu poder de negociação sobre o texto final.²

Sobre o segundo aspecto, deve-se considerar que o acesso do *colaborador* aos processos de intervenção no texto não é da mesma ordem que o do pesquisador. Primeiramente, o *colaborador* não participa, de fato, de todas as etapas de transformação do texto oral em escrito, o que o impede de realizar uma conferência mais sistemática. Em segundo lugar, como acontece com os surdos, o conhecimento necessário para uma avaliação cuidadosa do texto escrito na língua nacional do país pode estar muito além do seu alcance.

Um terceiro aspecto que deve também ser considerado é o *desejo de intervenção* do depoente. Esse aspecto pode ser observado de maneira significativa na atitude silenciosa, geralmente irônica e crítica, de diversas nações indígenas que, ao consentirem com a posição do “homem branco”, demonstram muitas vezes um modo particular de resistência equivocadamente interpretado como mera submissão ou acordo.³

Tais considerações não invalidam o conceito de *colaboração*, apenas chamam a atenção para a necessidade de colocá-lo sob escrutínio nos

2. Penso em procedimentos tais como: não restringir o tempo do colaborador de leitura do texto final, sugerir uma leitura conjunta com outras pessoas de sua confiança na comunidade, levantar questões sobre o texto quando o colaborador não trouxer comentários, entre outras ações que possam encorajar o colaborador a se posicionar de maneira mais determinante sobre o texto final.

3. Lynn Mario de Souza, comunicação pessoal. Duas experiências com um grupo indígena me foram relatadas pelo professor Souza e acredito que possam servir de exemplificação para a atitude ambígua

trabalhos de HO, tornando-o uma meta e não pressuposto da pesquisa. Exatamente pelo fato de que – seja pelo receio de não ter o poder, seja pela impotência de não ter o saber, seja pelo próprio desejo de se abster – o depoente possa dar um aval que não seja representativo de suas crenças e visões, o cuidado do pesquisador para não assumir o texto final como o *texto do colaborador* deveria ser redobrado. Em minha pesquisa particular, esse cuidado se refletiu não apenas no procedimento de conferência do texto, mas também na adoção de uma solução narrativa distinta da proposta por MEIHY (1991; 2002), como será apresentado mais adiante.

Os critérios de seleção dos colaboradores

A seleção dos entrevistados no projeto de HO começa já na elaboração do projeto de pesquisa. É nessa primeira etapa que devem ser definidas, segundo Meihy, a *comunidade de destino*, a *colônia* e as *redes* de pessoas a serem entrevistadas (2002, p. 164-7). O primeiro conceito, de comunidade de destino, refere-se ao grande grupo que o projeto de HO deseja abarcar. Esse grupo é então especificado pelas *colônias*, caracterizadas “pelos padrões gerais de sua comunidade de destino, isto é, pelos traços preponderantes que ligam a trajetória de pessoas a grupos amplos” (p. 165). Dentro deste conceito, já mais restrito, devem então ser feitos “cortes racionalizados” que estabeleçam *redes*, isto é, devem ser definidos os grupos de pessoas que serão entrevistados.

Embora a definição desses conceitos deva ser proposta já na elaboração do projeto, Meihy afirma que “o projeto ... deve ser visto como referência, não como uma camisa-de-força” (p. 164). Assim, o pesquisador

que está implícita no consentimento dos depoentes em pesquisas acadêmicas.

A presença de Souza em um projeto sobre letramento indígena – em específico, da nação Kashinowá, no norte do Brasil –, inicialmente introduzida por uma outra pesquisadora, rapidamente tornou-se bem-vinda pela comunidade. O grupo sentia que Souza demonstrava uma melhor compreensão dos textos que eles produziam do que costumavam demonstrar outros pesquisadores que o precederam. Em situações de observação participativa junto à comunidade, o pesquisador teve a oportunidade de vivenciar experiências bastante particulares do grupo kashinowá, o que demonstrava a boa relação que se estabelecia entre eles.

Em duas experiências específicas, contudo, tornou-se muito claro ao pesquisador a ambigüidade que estava por trás dessa boa relação. A primeira dessas experiências foi uma série de entrevistas realizadas com os professores kashinowá, cujas respostas sobre o interesse pela escola e, mais especificamente, pela escrita, pareciam reproduzir claramente – à despeito da abertura das entrevistas – tudo o que o grupo imaginava ser do interesse do pesquisador. A segunda dessas experiências foi um esforço de retorno da pesquisa à comunidade, quando, em posse de um texto já finalizado, Souza apresentou-o a um dos professores da comunidade e solicitou que mais tarde o grupo lhe reportasse suas impressões. Somente após a partida para São Paulo é que o pesquisador percebeu a gafe cometida: havia entregado a eles uma versão do texto em inglês, preparada para uma publicação no exterior. Qual não seria então a sua surpresa quando, após alguns dias, recebe uma carta de um dos kashinowá relatando a ele o quanto a comunidade havia gostado do trabalho.

deve estar atento às sugestões implícitas ou explícitas dadas pelos *colaboradores* em suas entrevistas para ajudar a definir as colônias e redes de entrevistados.

Minha pesquisa, entretanto, apresentava um interesse também temático: tratava-se de uma investigação sobre a perspectiva dos professores surdos (suas visões, crenças e pressupostos) em relação ao ensino de libras como segunda língua para o público ouvinte. Por isso, o grupo escolhido para entrevistas (i.e. professores surdos) já se mostrava delimitado por demanda da própria análise que eu me propunha a fazer. Ainda assim, procurei escolher professores que traziam diferentes bagagens de vida (i.e. famílias surdas e ouvintes, diferentes níveis de escolaridade, diferentes níveis de conhecimento do português, tempo de experiência como professor, etc) a fim de retratar não apenas diferentes vivências surdas, mas também de modo a alcançar olhares distintos sobre a questão do ensino de libras.

A situação de entrevista

Após a elaboração do projeto, é na etapa de entrevista do trabalho de HO que se manifesta o primeiro esforço de *renúncia* do pesquisador na proposta de Meihy. Para o autor, entrevistas de história de vida devem ser conduzidas com uma abordagem não-diretiva, isto é, com perguntas amplas, transcorrendo “em um ritmo espontâneo ... sem a condução característica das gravações temáticas” (1991, p. 18-9). A “única investida” do pesquisador deve ser “a formulação de uma *pergunta de corte*”, isto é, aquele “elemento fundamental e comum pelo qual devem passar todas as entrevistas”. O objetivo é o de colher a história dos depoentes “dita por eles mesmos”, buscando desse modo uma “superação dos inefáveis ‘diálogos eco’” que caracterizam outras abordagens pouco ou nada comprometidas com o conceito de *colaboração*.

Essa abordagem “aberta” de entrevistas seria característica dos trabalhos de história oral de vida (HOV), em contraposição àqueles definidos pelo autor como história oral temática (HOT). Embora MEIHY (2002: 148) destaque, num pequeno parágrafo, a possibilidade de combinação dessas duas abordagens, em essência elas são apresentadas como excludentes. No que se refere à entrevista, enquanto a HOV busca sempre conceder ao *colaborador* “maior liberdade para dissertar, o mais livremente possível, sobre sua experiência pessoal”, de modo que “sua história seja encadeada segundo sua vontade e suas condições” (p. 131), a HOT parte de “um assunto específico e previamente estabelecido” e, por essa razão, está comprometida “com o esclarecimento ou a opinião do entrevistador sobre algum evento definido” (p. 145-6). Os “detalhes da vida pessoal do narrador”, nesse último caso, “apenas interessam na medida em que revelam aspectos úteis

à informação temática central”, de modo que “a objetividade ... é direta” (p. 145-6).

A meu ver, porém, essas duas caracterizações podem ser melhor entendidas como idealizações, uma vez que cada trabalho irá apresentar diferentes níveis de interferência do pesquisador sobre a narrativa do entrevistado. Por exemplo, toda entrevista da HOV também é recortada por um ou mais temas específicos trazidos pelo pesquisador, seja de maneira explícita – como a *pergunta de corte* proposta por Meihy –, seja de maneira implícita – pela própria definição, na etapa do projeto, dos critérios de seleção de entrevistados. O poder direcionador dessa mediação, explícita ou implícita, não deve ser negligenciado. Igualmente, trabalhos temáticos podem fazer uma aproximação das questões de pesquisa na entrevista de uma maneira mais subjetiva do que objetiva, abordando-as indireta ou dedutivamente (MEIHY, 2002, p. 148). Foi com essa orientação, por exemplo, que trabalhei em meu estudo, conduzindo as entrevistas com os professores surdos de modo a eliciar histórias de vida e aproveitando algumas deixas para incluir questões temáticas que eram de meu interesse mais imediato.

Cabe também acrescentar que há várias restrições operando sobre a situação de entrevista que exigem do pesquisador certa cautela com a idéia de que o *colaborador* possa conduzir a sua narrativa “de acordo com sua vontade”. Por mais que a violência simbólica seja minimizada através de uma atuação auto-reflexiva do pesquisador (BOURDIEU, 1997, p. 695), é inescapável o fato de que o depoente não está falando num vácuo social, mas sim constringido por ter que se moldar às regras de uma situação formal específica, por manifestar uma dada experiência de vida até aquele momento, por dirigir-se a um interlocutor particular, por abordar determinados tópicos sobre os quais ele terá modos particulares de se relacionar, etc. Mais do que isso, é em face de um desenrolar contingencial à cada interação que o *colaborador* irá moldar passo a passo a sua narrativa.

Entendido dessa forma, o ato de enunciação que se manifesta numa entrevista de HO deve ser interpretado em sua *performatividade* e tendo em vista a contingência que essa encerra (BHABHA, 1994). A narrativa do depoente é uma construção daquele e para aquele momento e passa a ser vista como manifestação de uma *identificação*, em vez de uma *identidade* (HALL, 1986), uma vez que irá variar de acordo com as diferentes demandas de cada situação performática específica.

Tais considerações mostram que uma efetiva relação de *colaboração* não envolve apenas a adoção de um procedimento de “entrevista aberta”. Ela envolve também uma reflexão sobre a realização da entrevista e sobre o modo como a intervenção do pesquisador (maior ou menor, explícita ou implícita) e as circunstâncias da interação podem ter afetado a produção

narrativa de seu *colaborador*, independentemente de toda “abertura” que se tenha almejado metodologicamente.

A passagem do oral ao escrito

Segundo a metodologia adotada por Meihy, o processo de transformação do texto oral em texto escrito consiste em três sub-etapas: a transcrição, a textualização e a transcrição da entrevista. É nesse processo que o autor mais fortemente assume – ainda que em graus distintos para cada sub-eta- pa – o papel de intervenção do pesquisador na produção do texto final.

MEIHY (1991, p. 30-1) define o ato de *transcrição* como “a passagem fiel do que foi dito para a grafia, não se mudando nada da gravação”. Na etapa da *textualização*, a intervenção no texto assume a forma de “anulação da voz do ‘entrevistador’, dando espaço para a fala do narrador”. O pesquisador deve também proceder a uma “reorganização do discurso, obedecendo à estruturação requerida para um texto escrito”, rearticulação cujo objetivo é o de tornar a entrevista “compreensível, literariamente agradável”. Para isso, deve-se também “tirar os erros gramaticais e reparar as palavras sem peso semântico” (2002, p. 238). Todos esses procedimentos, juntos, contribuiriam para “provocar a realização do envolvimento do leitor” (1991, p. 30). A última etapa do processo seria a *transcrição*: uma teatralização do que foi dito, “recriando-se a atmosfera da entrevista” e “as sensações provocadas pelo contato”. Esse “fazer do novo texto”, segundo Meihy, “permite que se pense a entrevista como algo ficcional, ... sem constrangimento”; embora o autor enfatize a necessidade da “legitimação das entrevistas por parte dos depoentes” (p. 30-1).

O formato final com que o leitor se depara é um monólogo em que o *colaborador* narra a sua experiência de vida em primeira pessoa. A idéia de *título* é abandonada em favor do conceito de *tom vital*, uma frase-chave retirada da fala do entrevistado que introduz a história de vida e que tem como objetivo servir de guia para a leitura, representando uma “síntese moral da narrativa” (MEIHY, 2002, p. 194). A única voz do pesquisador que se explicita no texto final produzido é a chamada *janela*, um curto parágrafo preliminar à narrativa cujo propósito é o de introduzir o *colaborador* ao leitor, bem como o de trazer alguma impressão central do pesquisador sobre o momento da entrevista.

No que se refere à etapa de transcrição, compartilho com Meihy a idéia de que se deva buscar um registro detalhado da situação da entrevista. Contudo, é preciso ter em mente que nenhum sistema de transcrição é capaz de retratar *tudo* o que ocorreu num evento de fala e a escolha de um ou outro sistema dependerá das características de cada projeto (COATES & THORNBORROW, 1999, p. 595-6). Tendo em vista que transcrição sempre

implica interpretação, o bom analista não é aquele que realiza a transcrição “mais apurada”, mas aquele que justifica suas escolhas da melhor forma, de acordo com os propósitos do projeto. Acredito que tal idéia, embora não explicitada por Meihy, seja compatível com a sua proposta.

Na etapa de textualização, diferentemente, as escolhas metodológicas do autor se mostraram menos adequadas à minha pesquisa. O apagamento da voz do pesquisador é motivado por duas razões principais em sua proposta: primeiro, pelo fato de que é o *colaborador* quem dá o aval sobre o texto final produzido; e, segundo, pelo desejo de servir ao *colaborador* um relato com o qual ele se identifique. Começarei, então, a discussão desse procedimento por uma crítica centrada na primeira razão.

Se as etnografias podem ser entendidas como narrativas ou histórias que contamos *sobre* outros povos (BRUNER, 1986), de que modo as histórias de vida produzidas por historiadores orais como Meihy devem ser entendidas? Enquanto discursos históricos produzidos *sobre* o outro ou *pelo* outro? A meu ver, a abordagem metodológica fundada na relação de *colaboração* busca justamente ir além dessa dicotomia. Pelo modo como a pesquisa é conduzida, ao representar o outro o pesquisador o convida a participar do processo de representação – especialmente através do procedimento de conferência do texto final. A *colaboração* seria um meio, portanto, de transformar o que seria um discurso histórico *sobre o outro* em um terceiro tipo de discurso histórico, *com o outro*. A implicação disso seria a de que o documento final não devesse ser considerado nem a experiência “própria” dos *colaboradores*, tampouco a interpretação exclusiva do pesquisador; mas uma *terceira* proposta, negociada e conjunta, fruto da pesquisa colaborativa. Tal implicação, contudo, parece não ser compartilhada por Meihy, dada a solução narrativa de apagamento da voz do pesquisador que se opera na fase de textualização.

Na proposta de Meihy, o que autoriza o pesquisador a suprimir sua voz e assumir que o texto final é um texto produzido *pelo outro* é o ato de conferência desse texto pelo *colaborador*. A questão da conferência adquire, então, um grande peso na pesquisa – em especial considerando-se os problemas anteriormente levantados sobre o *poder*, o *saber* e o *querer* dos *colaboradores* – e devem suscitar uma cuidadosa reflexão por parte do pesquisador.

Quanto à segunda razão para o apagamento da voz do pesquisador, MEIHY (2002) afirma que “em HO, o reconhecimento do texto procedido pela conferência e pela autorização determina se o *colaborador* se identificou ou não com o resultado. É essa a grande prova da qualidade do texto final” (p. 232). De fato, a produção de um texto em primeira pessoa possibilita uma identificação por parte do *colaborador* que dificilmente se

atingiria de outra maneira. Mas seria esse critério, do grau de identificação do *colaborador* com o texto, “a grande prova da qualidade” do trabalho?

A meu ver, a busca de identificação do *colaborador* com o texto apresenta também desvantagens que devem ser consideradas. Uma delas é a possibilidade de que – evocando uma reflexão do dramaturgo Bertold Brecht (BENJAMIN, 1983) – quanto maior o envolvimento do leitor em um texto, menor seja o distanciamento crítico que permitiria a ele enxergar a maneira pela qual a mediação do pesquisador transformou a sua própria narrativa. Tal desvantagem parece ser especialmente agravada em situações como a que me defrontei na pesquisa com surdos, em que o *poder de intervenção* e o *saber para intervenção* no texto por parte dos *colaboradores* se mostravam no mínimo duvidosos. Outra desvantagem é o apagamento do caráter dialógico, histórico e contingencial da narrativa, que deixa de ser vista como corolário de uma situação particular de enunciação com suas condições de produção particulares.

O segundo procedimento da textualização que se mostrou problemático em minha pesquisa foi a ordenação cronológica da narrativa e/ou a reorganização de tópicos nela dispersos. Aqui o que está em questão é o modo como a temporalidade e a lógica variam de acordo com o modo de articulação da experiência do narrador em sua cultura (DAMATTA, 2000, p. 118-142) e em face das demandas de cada situação performática específica.

Segundo HUGHES (1995, p. 4), a temporalidade, para o historiador, caracteriza-se por três aspectos distintos: mudança, seqüência e coerência, sem as quais uma narrativa histórica não poderia existir. E é justamente a *coerência* que confere a verdade histórica à narrativa: “o que é oferecido como explicação e correspondência se torna, inexoravelmente, interpretação e coerência” (p. 7). Assim, se a “coerência” de uma narrativa pode ser entendida como a “interpretação” do narrador, ou do leitor, sobre uma possível “correspondência” entre eventos – interpretação naturalizada como a “explicação” dos fatos – conclui-se que coerência é uma propriedade social subjetiva, não objetiva, e que, quanto mais distantes e distintas forem as experiências culturais de dois indivíduos, mais conflituosas poderão ser as suas noções de coerência.

Assim, a necessidade do pesquisador de ordenar a narrativa, reconfigurando-a temporal e espacialmente (em tópicos), pode ser uma necessidade de trazer a interpretação do próprio pesquisador sobre a relação lógica dos eventos na narrativa do depoente. Para BHAKTIN (1981), a noção de *cronotopo*, literalmente, ‘tempo-espaço’, tem um papel fundamental na narrativa:

A literary work's artistic unity in relationship to an actual reality is defined by its chronotope. Therefore the chronotope in a work always

contains within it an evaluating aspect... Art and literature are shot through with *chronotopic* values of varying degree and scope. Each motif, each separate aspect of artistic work bears value. (p. 243)

What is the significance of all these chronotopes? *What is most obvious is their meaning for narrative.* They are the organizing centers for the fundamental narrative events of the novel. The chronotope is the place where the knots of narrative are tied and untied. It can be said without qualification that *to them belongs the meaning that shapes narrative.* (p. 250) [grifos meus]

O cronotopo de uma narrativa é, portanto, o elemento que estabelece a relação entre a forma que a narrativa assumiu e a visão de mundo do narrador. E se esse cronotopo revela aspectos avaliativos que estão impregnados de valores e significado, então cada tipo distinto de cronotopo vai evidenciar uma identificação cultural diferente para cada narrador. A consideração desse elemento parece ser, portanto, crucial para o pesquisador que busca entender – e oferecer meios para que o leitor entenda – o ato de enunciação dentro de seu contexto performático, exigindo uma postura mais cética no que concerne à intervenção sobre o cronotopo da narrativa do depoente.

Por fim, o terceiro e último procedimento da textualização que me pareceu problemático foi a “correção gramatical” do texto, bem como a supressão de palavras “erradas” ou “sem conteúdo semântico” por parte do pesquisador. A dicotomia entre forma e conteúdo – como se vê pela discussão acima – tem sido problematizada já há algum tempo nos estudos lingüísticos. Em geral, a crítica reside no fato de que alterações na forma do texto (desde o nível prosódico, passando pelo lexical e sintático, e chegando até o discursivo) implicam necessariamente mudanças no conteúdo do texto.

Entendendo que a forma de uma narrativa nunca é arbitrária, mas, ao contrário, reflete uma série de aspectos fundamentais para a compreensão da performance (e.g os valores atribuídos a estilos de fala específicos, os estados psicológicos do narrador, a sua afetividade em relação a determinados tópicos, as pressuposições sobre o interlocutor e sobre as regras que orientam o contexto da performance, as estratégias de persuasão, entre outros), a forma que um texto assume adquire uma importância especial. Olhando sob essa ótica, a “correção” gramatical e lexical do texto, quando feita de maneira não-criteriosa, pode acarretar uma verdadeira limpeza de significados na fala do *colaborador*.

Minha crítica em relação a esses três procedimentos da textualização (i.e. o apagamento da voz do mediador, a reorganização temporal e temática da narrativa, e a “correção” gramatical e lexical do texto) se refletiu em alguns procedimentos metodológicos alternativos para a minha pesquisa

com professores surdos. Meu problema envolveu as seguintes questões: o desejo de preservar a voz do pesquisador-mediador, sem reduzir a força do texto final a um modelo frio de pergunta-resposta tradicional; preservar a organização temporal e temática da narrativa, com seus eventuais vai-e-vens, sem deixar a impressão de um texto confuso e caótico; e preservar certas características formais da narrativa, ainda que pudessem fugir do português padrão.

Tais considerações exigiam uma necessidade de *tradução* do texto. Em minha pesquisa, essa tradução envolveu um procedimento formal que chamei de *romanceamento polifônico*: uma ficcionalização da experiência da entrevista de modo que o texto transcrito fosse narrado por uma terceira voz, de um pesquisador que se distanciava da situação imediata de entrevista para comentá-la. As falas da entrevista, tanto as do *colaborador* quanto as do pesquisador, foram preservadas através do discurso direto.⁴

Em sua essência, esse procedimento metodológico pode ser entendido como a *transcrição* que Meihy propõe. Por exemplo, parte do processo de ficcionalização envolveu a chamada “teatralização da entrevista”, isto é, a incorporação de detalhes contextuais, elementos não-verbais, impressões do pesquisador, entre outros significados implícitos na interação com o *colaborador*. A diferença residiu numa busca de aproximação da fala dos participantes na entrevista, preservando o caráter dialógico da narrativa e mantendo sua organização temporal e tópica original. Tal solução me pareceu mais compatível com a proposta do *fazer com* discutida acima, pois deixava explícito ao leitor que a história de vida final não deveria ser compreendida fora de suas condições de produção.

A solução de incorporar no texto final uma outra voz do pesquisador, distanciada da situação de entrevista, abriu espaço também para lidar de maneira franca com meus conflitos e dilemas emergentes a partir da entrevista, seja no seu decorrer, seja após ela ter sido finalizada. Ao invés de optar por eliminar os “ruídos” e mal-entendidos da interação, busquei, explorando essa terceira voz, incorporá-los na própria reflexão sobre o que estava se passando.

A análise temática, então, foi realizada separadamente da entrevista

4. O uso do discurso direto, apesar de seu efeito de sentido de transparência, não deve ser interpretado como uma mera reprodução da fala dos participantes na entrevista. O texto polifônico, apesar de manifestar diferentes vozes, é sempre controlado por um mediador, de modo que a heteroglossia que nele se manifesta não deixa de ser uma *heteroglossia domesticada* (CLIFFORD, 1998: 54). Por isso, ainda que tal proposta buscasse uma maior preservação das vozes presentes na situação de entrevista, tal preservação não era, nem poderia ser, absoluta. Esse fato fica ainda mais evidente quando consideramos que as entrevistas foram feitas em libras, ao passo que o romanceamento foi feito em português. Dentro de tais circunstâncias, parecia-me algo absolutamente contrário ao conceito de colaboração apresentar a narrativa aos leitores como algo próprio do colaborador, sem a mediação do pesquisador.

romanceada. Tal opção envolveu, portanto, um compromisso duplo de pesquisa: de um lado, com as histórias de vida em si, e, de outro, com a análise temática dessas entrevistas. A vantagem, a meu ver, foi a de equilibrar o jogo de interesses da pesquisa, oferecendo como resultado não apenas a análise temática, de interesse mais imediato para mim, mas também um canal de divulgação da experiência de vida surda, de interesse mais imediato para meus *colaboradores*. A desvantagem, contudo, é a de que o tempo investido no romanceamento das entrevistas diminuiu as possibilidades de aprofundamento em vários aspectos da análise.

O propósito da pesquisa acadêmica

O papel da teoria científica tem sido foco de constante debate entre as disciplinas que, já a partir do final do século XIX e principalmente no decorrer do século XX, trabalhavam com a questão da representação do outro. Classicamente, a teoria científica era tida como a grande verdade que se colocava acima dos conhecimentos locais, e que, por essa mesma razão, permitia ao pesquisador descrever e analisar, de maneira neutra e objetiva, as diferentes culturas a partir de seu ponto de vista. Muitos pesquisadores modernos, contudo, romperam com esse paradigma de dominação e procuraram representar a diferença a partir do ponto de vista do outro.

O interesse em escutar ou dar voz à experiência local, me parece, foi não só importante, mas também fundamental para o desenvolvimento da ciência. No mínimo, ele ajudou os pesquisadores a perceberem os limites e vieses do olhar acadêmico. No entanto, logo se percebeu que, enquanto as considerações éticas e políticas poderiam impelir o pesquisador a apresentar a diferença cultural “tal como ela é”, as considerações epistemológicas mostravam que essa instrumentalização era algo de fato fora do alcance do pesquisador. É uma tarefa impossível, afinal de contas, mediar o conhecimento local sem impingir sobre ele o olhar do próprio mediador.

A HO de Meihy aparece, a meu ver, como uma das inúmeras buscas de resposta a esse dilema. Conforme o autor afirma, “o que se busca numa entrevista de HO é mais do que ... a definição de uma verdade. Atualmente, o uso da entrevista em HO visa registrar o significado da experiência pessoal ou do grupo” (2002, p. 109). Essa proposta de “registro da experiência pessoal ou do grupo” faz uso de uma série de procedimentos metodológicos a fim de que o resultado final reflita menos o ponto de vista do pesquisador do que o do seu *colaborador*.

Apesar disso, dizer que essa abordagem deseje tão somente “dar voz” ao *colaborador* seria equivocada, uma vez que o mesmo autor chama a atenção para a importância de se incluir no projeto uma dialética de pers-

pectivas que seja capaz de promover deslocamentos e, a partir deles, uma reflexão crítica. Para isso, Meihy (2002, p. 109) propõe que sejam estabelecidas *redes de colaboradores* contrastantes dentro do projeto, isto é, grupos de entrevistados que apresentem perspectivas distintas ou até mesmo antagônicas sobre uma dada questão.

A despeito dessa busca por uma “dialética de perspectivas”, é interessante notar que a perspectiva do próprio pesquisador não tome parte neste jogo – ou pelo menos pretende-se que assim o seja. Acredito que tal posição deva estar relacionada ao contexto acadêmico em que a HO de Meihy se insere e com o qual ela dialoga: de uma historiografia na qual o olhar do pesquisador se impõe de maneira absoluta sobre a “experiência relatada” pelos depoentes, submetendo-a ao olhar científico de maneira incondicional e oferecendo, desse modo, muito pouco espaço para que esse olhar possa ser de algum modo colocado em questionamento.

Estariam, então, neste debate polarizado de *renúncia acadêmica* versus *imposição acadêmica*, as únicas opções das quais nós pesquisadores dispomos para lidar com o outro? Ou será que haveria uma possibilidade de incluir o olhar acadêmico como *mais uma* perspectiva que se coloca em diálogo com outras perspectivas, e não como um olhar divinizado que se impõe sobre os demais?

Para Bhabha,⁵ o uso da teoria de maneira dedutiva ou dogmática, aplicação cujo resultado é sempre uma teorização mecanicista, deve ser abandonado. Ao invés disso, o autor argumenta que “o aspecto mais importante do trabalho teórico é que ele deve estar, no sentido mais amplo da palavra, aberto à *tradução*”. A ambição da teoria deve ser sempre a de “ir além da elucidação da estrutura profunda de um evento, objeto ou texto”; ela deve buscar, “antes de tudo, responder a um problema”. Isso ocorreria quando, diante dos dados empíricos, nos defrontamos com algo que não nos parece traduzível e que nos impele a repensar a questão.

Nesse ato de tradução, Bhabha afirma, é necessário “colocar-se em outro lugar, ou ser empurrado para um outro espaço ou tempo” de onde você revisará ou observará novamente o problema. “O ato de teorizar vêm de uma luta com uma certa descrição de certas condições, uma descrição que você herda de outras situações, e da sensação de que é necessário propor uma outra construção daquelas condições, a fim de vislumbrar momentos ‘emergentes’ de identificação social ou enunciação cultural”.

Pensando nessa visão mais flexível e aberta sobre a teorização no contexto da HO, as hipóteses do pesquisador não teriam prioridade sobre a “experiência” do depoente, e essa “experiência” não teriam autoridade

5. Homi Bhabha, em entrevista concedida à W. J. T. Mitchell. Essa entrevista pode ser encontrada no endereço: <http://prelectur.stanford.edu/lecturers/bhabha/interview.html>.

sobre as hipóteses do pesquisador⁶. A relação entre ambos deve ser continuamente traduzida. Acredito, portanto, que seja possível à academia desempenhar uma função social como ferramenta de reflexão sem que isso implique estratégias de apagamento da mediação do pesquisador, tampouco uma negligência do conhecimento local não-científico.

O desafio nesse processo – para o qual não há solução clara e simples – é o de que o ponto forte da ciência acaba sendo também o seu ponto de fraqueza. Por um lado, o compromisso da instituição acadêmica de investigar um fenômeno para além dos seus ambientes físicos e sociais de origem, e os inúmeros instrumentos de verificação e correção que ela desenvolveu para esse fim nas várias disciplinas através dos séculos, torna-a capaz de desvendar o caráter ideológico e opressivo de certas construções sociais que passariam despercebidas no senso comum. Por outro lado, esse mesmo compromisso e esse mesmo aparato privilegiado podem levar os pesquisadores à convicção de que o seu olhar está de algum modo isento de seu viés pessoal, contribuindo, então, paradoxalmente, para a produção de novas ideologias ainda mais opressoras, legitimadas pelo prestígio social da instituição.

Para que o seu trabalho não produza essa última e tão indesejada consequência, o pesquisador deve fazer um *esforço particular* no sentido de despojar-se do arcabouço teórico que leva já de antemão para sua pesquisa. Mesmo sabendo que nunca poderia livrar-se desse viés inteiramente, é fundamental deixar-se questionar pelos dados empíricos com que se depara. Do contrário, poderemos continuar forçando cegamente cubos através de orifícios triangulares, e com a força da instituição e a um alto custo social, acreditando que as peças foram feitas uma para a outra.

Conclusão

O dilema da interferência discutido neste artigo não tem uma solução, mas sim respostas variadas. Toda e qualquer proposta metodológica envolve princípios teóricos e circunstâncias da pesquisa que, no conjunto, irão resultar num menor ou maior grau de interferência do pesquisador no resultado final. Se, por um lado, novas escolhas permitirão a consideração de uma série de questões obscurecidas por outros procedimentos metodológicos, por outro lado, o abandono de antigas opções poderão implicar limitações que precisam ser consideradas.

6. Quando digo a "experiência do depoente", refiro-me na verdade à sua *experiência narrativizada*. Como WHITE (1987) argumenta, as narrativas são representações subjetivas da realidade que buscam atribuir a uma seqüência de eventos experimentados direta ou indiretamente uma coerência, integridade, completude e fechamento que essas experiências não apresentam no âmbito vivencial. O que emerge na narrativa do depoente, portanto, é sempre uma versão moral construída sobre a sua experiência, tendo em vista uma situação performática específica.

É essa a grande lição que Clifford (1988) nos oferece, a partir de sua análise sobre o trabalho do etnógrafo e o desenvolvimento do discurso etnográfico ao longo do século XX. Tal análise revela que, mais do que buscar a substituição de uma velha ortodoxia (considerada equivocada) por uma nova (considerada superior), cabe ao pesquisador a tarefa de incorporar em sua análise uma consideração cuidadosa sobre a razão de suas escolhas metodológicas e sobre como elas podem afetar, positiva ou negativamente de acordo com seus objetivos, os resultados de sua pesquisa. É em face dessa lição, que a epígrafe de Bourdieu sintetiza com grande propriedade, que procurei adaptar a proposta de HO elaborada por Meihy às circunstâncias de minha pesquisa com os professores surdos de libras, o que me levou a identificar novos problemas e a propor novas respostas ao dilema da interferência do pesquisador no trabalho de história oral. †

Referências bibliográficas

BAKHTIN, M.M. "Forms of time and of the chronotope in the novel: Notes toward a historical poetics". In: M. HOLQUIST (Ed.) *The dialogic imagination: Four essays by M. M. Bakhtin*. Austin: University of Texas Press, 1981. p. 84-258.

BENJAMIN, W. *Understanding Brecht*. London: New Left Books/Verso, 1983.

BHABHA, H.K. "The commitment to theory". In: *The location of culture*. New York and London: Routledge, 1994. p. 19-39.

BOURDIEU, P. "Compreender". In: *A miséria do mundo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997. p. 693-713.

BRUNER, E.M. "Ethnography as narrative". In: V.W. TURNER; E.M. BRUNER, (Eds.) *The anthropology of experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986. p.139-155.

CLIFFORD, J. *Sobre a autoridade etnográfica*. In: A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p. 17-62.

COATES, J; THORNBORROW, J. *Myths, lies and audiotapes*: Some thoughts on data transcripts. In: *Discourse and Society*. Volume 10, Issue 4, October 1999. p. 594-7.

DAMATTA, R. *Relativizando: Uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

HALL, S. "Introduction: who needs 'identity'?" In: S. HALL; P.D. GAY (Eds.) *Questions of cultural identity*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 1996. p. 1-17.

HUGHES, D.O. "Introduction". In: D.O. HUGHES; T.R. TRAUTMANN (Eds.) *Time: Histories and ethnologies*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995. p. 1-18.

MEIHY, J. C. S. B. *Canto de morte kaiowá*: História oral de vida. São Paulo: Edições

Loyola, 1991.

MEIHY, J. C. S. B. "História oral: Um locus disciplinar federativo". In: J. C. S. B. Meihy (Org.). *Reintroduzindo história oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, Série Eventos, 1996. p. 48-55.

MEIHY, J. C. S. B. *Manual de história oral*. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MISHLER, E.G. *Research interviewing: Context and narrative*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1986.

THOMPSON, P. *A voz do passado*. História oral. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

WHITE, H. "The value of narrativity in the representation of reality". In: *The content of the form: Narrative discourse and historical representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987. p. 1-25.

HISTÓRIA ORAL E PSICOLOGIA: EXPERIÊNCIAS DE PESQUISA E DIÁLOGOS DISCIPLINARES

LUCIANA RAMOS LIRA
MARTHA ROMERO MENDOZA
INSTITUTO MEXICANO DE PSIQUIATRIA

TRADUÇÃO: RICARDO SANTHAGO E VANESSA PAOLA ROJAS FERNANDEZ

RESUMO: O texto apresenta a trajetória de experiências de pesquisa na fronteira entre a História Oral e a Psicologia. Para isso, expõe pressupostos do pensamento psicológico que qualificam a narração como dado privilegiado para suas investigações. Em seguida, aponta as contribuições que cada uma das áreas de conhecimento pode oferecer à outra. O sofrimento é tomado como exemplo de uma das dimensões-chave na experiência humana e seu tema explorado a fim de enfatizar a utilidade da história oral para a investigação psicossocial. O testemunho de duas mulheres usuárias de drogas, provenientes de classe social distinta, são analisados pelas autoras.

PALAVRAS-CHAVE: História Oral; Psicologia; Problemas de pesquisa; Metodologia

ABSTRACT: The text presents the trajectory of research's experiences in the borderline between the Oral History and the Psychology. In order to do so, it exposes some purposes of psychological thinking which qualify the narrative as privileged data for its investigations. Afterwards, it points out the contributions that each area of knowledge can offer to each other. The suffering is taken as an example of one of the key-dimensions in human experience and its theme is explored in order to emphasize the oral history's utility for the psychosocial investigation. The testimony of two women drug users, proceeding from distinct social classes, are analyzed by the authors.

KEYWORDS: Oral History; Psychology; Problems of Research; Methodology

Como psicólogas, temos passado alguns anos trabalhando na investigação de dois problemas sociais que consideramos relevantes: os vícios e a violência. Ainda que neste trabalho não nos refiramos em particular a estes temas, acreditamos ser pertinente mencioná-los, pois foi nosso interesse em abordá-los que nos levou a uma crise e a uma reflexão – ainda inacabada – sobre nosso ofício e o que – por sorte – nos aproximou da história oral. Neste trabalho, iremos apresentar algumas dessas inquietudes, assim como expor em um esboço preliminar o que consideramos que a história oral oferece à psicologia e vice-versa. Estas formulações não resultam apenas de leituras, mas do próprio trabalho de campo e do difícil processo de construção de nossos objetos de pesquisa.

Partindo dos enfoques tradicionais de pesquisa, tivemos a possibilidade de abordar nossos problemas a partir da epidemiologia, da psiquiatria e da psicologia tradicional. Embora não neguemos suas possibilidades, chegou um momento em que, por diversos caminhos – a psicologia clínica e a psicologia social – e nas diferentes temáticas, começamos a sentir certas carências. Elas partiram originalmente de uma busca de outras metodologias, o que nos levou a ter contato com as discussões internas à nossa disciplina, discussões que – como fomos descobrindo depois – eram comuns a outras ciências sociais¹ e, de fato, haviam aparecido na própria psiquiatria².

Os problemas principais da psicologia contemporânea que têm sido submetidos à discussão são: o cientificismo, o individualismo, o universalismo e o causalismo³.

Nesse sentido, a psicologia tem modificado “seus pressupostos filosóficos, sua concepção de sujeito e sua visão da sociedade, assimilando modificações na metodologia utilizada para abordagem dos objetos de es-

1. ACUÑA (1998) menciona como, para além das questões de método, as crises das sociedades contemporâneas demonstram que elas não podem ser resolvidas pelos paradigmas das ciências sociais. Isso resultou em uma crise, também, nos saberes sociais.

2. Não é gratuito o fato de que em uma revista de grande prestígio acadêmico, a *Psychiatry*, STRAUSS & GOERING (1994) convidem a escrever a respeito de estudos clínicos intensivos sobre transtornos mentais e também a respeito da subjetividade de pesquisadores e clínicos. Por muito tempo, o valor potencial dos sentimentos e pensamentos do observador para fins científicos não receberam atenção, tendo sido considerado inexistentes ou, no melhor dos casos, um obstáculo. Escrevem: “Se olhamos para a caixa preta e compartilhamos o que encontramos, podemos ser mais capazes de apreciar e analisar o que sabemos e não sabemos sobre a saúde mental e a doença mental” (1994, p. 167).

3. HARRÉ, CLARK & DECARLO (1989) demonstram que o cientificismo implica no uso de um vocabulário confuso e métodos de pesquisa tomados principalmente das ciências físicas; o individualismo implica no pressuposto de que cada pessoa é a unidade psicológica em que se produzem todos os processos importantes; o universalismo indica a tendência a apresentar os resultados dos estudos obtidos na própria “tribo” como válidos para toda a humanidade; e o causalismo é o desejo de explicar todos os fenômenos psicológicos como resultados de determinadas causas.

tudo. Passa, então, a privilegiar a utilização de enfoques qualitativos em detrimento dos quantitativos, além de abandonar uma visão positivista da ciência. Segundo PACHECO (1994), este movimento requer da psicologia que modifique seus modelos de pesquisa em cinco níveis: o abandono do modelo médico; a assimilação de um enfoque que permita estudar as circunstâncias sócio-históricas, econômicas e políticas da sociedade; a consideração de novos espaços para a produção do conhecimento, com a troca do consultório pelos espaços da vida cotidiana; a inclusão das relações da vida cotidiana; por fim, a utilização de um método que abarque o sujeito de forma ativa, levando-o a participar do projeto de pesquisa e abrindo espaço para o conhecimento real de suas necessidades. Disso, inevitavelmente, resultaria uma psicologia cultural.

Tal situação é reflexo, em grande medida, do pensamento de teóricos como Harré e seus colaboradores (1989), advindos da etogenia, e Gergen (1985, 1991) e Ibañez (1994), do construcionismo, que começaram a questionar os conceitos próprios da disciplina, tão básicos como *emoção*, *agressão*, *auto-estima*, etc., encarando-os como construções sociais amparadas por acordos lingüísticos em uma comunidade científica hegemônica.

Ao trabalhar ativamente na pesquisa e encontrar problemas de estudo complexos (as vítimas de delitos violentos e os vícios em mulheres) e portanto inalcançáveis *em profundidade* com a metodologia tradicional existente, surgiu o interesse de conhecer novos enfoques que permitissem, até certa medida, alcançar os pontos anteriormente assinalados por Pacheco. É aqui que a história oral nos pareceu importante. Sua utilidade é ainda maior considerando o fato de que mente e linguagem não são mundos separados. Nesse sentido, uma maneira ideal de acessar a primeira é através da narração.

Segundo GERGEN (1989), os predicados mentais são polissêmicos, isto é, o vocabulário da mente não se ancora ou define em referentes do mundo real; mesmo assim, o autor considera que a fala mental é uma execução ativa e um elemento funcional no processo social. Assim, uma das formas de ascender à mente é por meio da narração. A informação é organizada narrativamente na mente, o que faz da narração um padrão natural de conversação social, sendo em si mesma uma atividade geradora de sentidos⁴. Como mencionam HARRÉ, CLARKE & DECARLO (1989), o pensamento constitui primordialmente uma atividade embasada na conversação. Disso decorre que o interesse pelas fontes orais não seja algo totalmente novo na psicologia. Os novos rumos de investigação psicológica centram sua atenção na análise do uso da linguagem, o que CENTENO (1994) considera fruto da conceituação do fenômeno psicológico como sócio-cultural

4. Ver trabalho de STRICKLAND (1994) a respeito, no âmbito clínico.

e simbólico.

Com base nestes pressupostos, a história oral se constitui como um instrumento de trabalho em muitas formas ideal para a psicologia, graças às suas características peculiares. Entre elas, destacam-se, como aponta PORTELLI (1981), as seguintes. Antes de qualquer coisa, sua origem: as fontes orais nos oferecem informações sobre pessoas analfabetas ou grupos sociais cuja história escrita se perde ou se distorce. Em segundo lugar, o conteúdo: a vida cotidiana e a cultura material dessas pessoas ou grupos. Em terceiro, a forma: ao contrário da linguagem escrita, representada quase que exclusivamente por pequenos fragmentos, a linguagem oral é composta por outros traços que não podem ser contidos dentro de um segmento único, mas que também se relacionam com o significado – como o tom de voz, volume, ritmo, que têm significados implícitos e conotações sociais. Estas feições são o lugar das funções narrativas essenciais: “revelam as emoções dos narradores, sua participação na história e a maneira como a história os afetou” (PORTELLI, 1991, p. 48).

Estes tipos de fontes, portanto, “se apresentam como instrumentos que permitem examinar os aspectos qualitativos e a historicidade da vida social e que salientam a complexa trama de relações entre indivíduos e sociedade, entre fato particular e explicação particular” (ACUÑA, 1998, p.1)

O que a história oral oferece à psicologia

Com base no que já expusemos, consideramos que a história oral contribui com a psicologia em uma série de pontos no momento de abordar diferentes problemas de pesquisa. São eles:

1. A noção temporal histórica. Segundo Ricoeur⁵, o tempo e a narrativa são inseparáveis porque o tempo se torna humano quando a figura narrativa lhe dá forma e a narrativa se torna significativa quando representa a experiência humana no fluxo do tempo;

2. A possibilidade de incluir na interpretação do relato o fato de que as percepções das pessoas e suas interpretações a respeito dos eventos vividos estão mediados pela cultura ou subcultura a que pertencem;

3. O reconhecimento de que nas interações cotidianas das pessoas subjazem pressupostos sociais que de alguma maneira regulam a conduta e a manifestam em seus relatos;

4. O acesso ao significado dos fatos, para além deles mesmos. Segundo PORTELLI (1991), as fontes orais são críveis não porque reproduzem os fatos (o que, de alguma maneira, se poderia verificar com outras fontes), mas porque partem deles para fazer emergir a imaginação, o desejo e o simbolismo. Por isso, não há fontes orais “falsas”. As afirmações “equivoca-

5. Ver ROSALDO (1989).

das” seguem sendo psicologicamente “verdadeiras”;

5. A possibilidade de chegar ao sentido que se dá ao passado. As fontes orais são úteis para dar conta das mudanças da memória. “Estas mudanças revelam o esforço dos narradores para dar sentido ao passado e dar uma forma às suas vidas, e situar a entrevista e a narrativa em seu contexto histórico” (PORTELLI, 1991, p. 52).

6. Criar novos materiais, por exemplo, sobre grupos tradicionalmente silenciados – como as mulheres⁶. A esse respeito, THOMPSON (1988) reitera que a história oral se interessa pelo ponto de vista das pessoas comuns. Com a história oral, os não privilegiados, os excluídos e os marginalizados tornam-se testemunhas da história, permitindo uma reconstrução mais realista do passado, que desafia a ordem estabelecida. A história oral permite a aproximação com, praticamente, qualquer pessoa – já que depende da fala e não, necessariamente, da escritura. Ela considera importante cada individualidade.

7. Romper a barreira entre a instituição e o mundo exterior. A natureza criativa e cooperativa do método permite sair do escritório para compartilhar experiências.

Somadas a essas, destacam-se duas características essenciais da história oral para o enfoque psicológico: o acesso à experiência subjetiva das pessoas e o reconhecimento de que a própria relação entre pesquisador e entrevistado constrói a narração. Estas particularidades já foram reconhecidas por alguns psicólogos. CENTENO (1994), por exemplo, considera que o método biográfico permite não apenas narrar experiências vividas, mas também relata uma micro-relação social dupla: a do ator social com seu contexto e a do narrador com o pesquisador. A primeira permite ver a natureza cultural e histórica do indivíduo; a segunda se relaciona com a questão da construção do conhecimento científico, permitindo requalificar o pesquisador como agente ativo e comprometido.

Como assinala STRICKLAND (1994), as narrações permitem vislumbrar a construção de uma “verdade narrativa” coerente, contínua e inteligível, e conhecer o conteúdo e a forma da experiência das pessoas.

O que a psicologia oferece à história oral

Todas estas contribuições da história oral à nossa disciplina poderiam também ser enriquecidas pela psicologia. Particularmente, consideramos que, ainda que a história oral já considere a subjetividade como um elemento essencial no estabelecimento e na interpretação das fontes⁷, a psi-

6. Esta contribuição geral é reconhecida por autoras como GLUCK (1984), que considera que a história oral “é a validação das experiências das mulheres; é a comunicação entre mulheres de diferentes gerações; é o descobrimento de nossas próprias raízes e o desenvolvimento de uma continuidade que nos foi negada nos

ciologia dispõe de uma série de conceituações interessantes para aprofundar este aspecto. Dentre tais noções, mencionaremos algumas, derivadas da psicanálise.

Antes de abordá-las brevemente, cabe enfatizar que temos consciência de que muitas das disciplinas que se aproximam de seus objetos de estudo por meio da história oral não pretendem realizar abordagens nem leituras psicológicas. De todo modo, por suas próprias características, esta ferramenta pode remexer sentimentos fortes na investigação do passado – e estas lembranças são, por vezes, dolorosas. Lembremos que, ao fazer uma história oral, se traz à luz duas histórias: a que se conta (narrativa do sujeito) e a que ocorre (a interação que se dá no momento da entrevista), ocorrendo nos dois níveis processos psicológicos complexos.

THOMPSON (1988) reiterou como, entre alguns outros aspectos, a relação da história oral com a psicologia é muito clara em narrações de pessoas sobre fatos dolorosos de seu passado; por exemplo, em vítimas de campos de concentração. Em suas narrações, o medo, a dor e a vergonha dificultam falar sobre o ocorrido; então, se clama por habilidades especiais por parte do ouvinte, já que trabalhar com a memória pode fortalecer ou restabelecer a autoconfiança das pessoas. Portanto, a dimensão terapêutica da história de vida é uma dimensão que se requer sempre presente.

Esta dimensão poderia explicar-se, em grande medida, pelos afetos e impulsos que se expressam no momento da entrevista, e que podem oferecer uma sensação de alívio subjetivo ao narrador. Se a pessoa estivesse em um contexto analítico, esta expressão seria retomada como uma parte a se elaborar no decorrer da terapia; na história oral simplesmente se compartilha, o que pode levar a uma sensação de empatia entre entrevistador e entrevistado.

Por outro lado, pode haver temas de difícil abordagem por um narrador, por envolverem questões culturalmente complicadas ou episódios muito dolorosos, que não se compartilham facilmente. No primeiro caso, está o falar da sexualidade e da agressão, por exemplo; no segundo, acontecimentos ou experiências traumáticas como a morte, a doença e o abandono.

1. Por tudo o que foi exposto, consideramos que a noção de inconscien-

relatos históricos tradicionais” (1984, p. 223)

7. FIGLIO, a esse respeito, diz que “os narradores da história oral compreendem tanto o historiador quanto suas fontes, e todos – inclusive o historiador – devem abandonar qualquer reivindicação de objetividade” (1993, p. 15).

8. Freud defendeu duas premissas fundamentais da psicanálise. A primeira é a de que os processos psíquicos são em si mesmos inconscientes e que os processos conscientes nada mais são do que atos isolados ou pedaços da vida anímica total. O segundo princípio é a afirmação de que determinados impulsos instintivos que podem unicamente ser classificados de sexuais, tanto no amplo sentido da palavra como em seu sentido estrito, desempenham um papel na geração de doenças nervosas e psíquicas e, além disso, colabo-

te⁸ é essencial, já que nos alerta sobre um sistema psicodinâmico que toma forma quando as pessoas se agrupam, seja na realidade ou na fantasia. Portanto, como menciona FIGLIO (1993), este processo deve ser levado em conta na situação de entrevista em história oral, que pode chegar a se converter em uma rede complexa do processo inconsciente, ao lado do que se faz, se registra e se comunica conscientemente. Na psicanálise, estes processos são controlados; em uma situação cotidiana, projeções e estímulos circulam livremente. Para Figlio, daí decorre a hipótese de que “um indivíduo pode deslocar um conflito inconsciente em um cenário social ao projetá-lo sobre outros, em especial sobre as pessoas que se adequam a tal projeção. E é nesta exteriorização do cenário interno e inconsciente que podemos encontrar um dos ingredientes da vida social” (1993, p. 21). Deste modo, ao realizar uma história oral se pode explorar como as forças sociais, econômicas, culturais e políticas tocam essas forças inconscientes do sentir e do agir, modificando-as.

2. Na interação que se gera durante a entrevista, é essencial ter em conta processos como a transferência-contratransferência⁹, os mecanismos de defesa e a ansiedade, que podem se manifestar no fazer da história oral. Nas palavras de Devereux, “a característica fundamental da ciência do comportamento é a reciprocidade real ou potencial da observação entre o observador e o observado” (1977, p. 45). Constantemente, de fato, nos encontramos neste jogo de percepções conscientes e inconscientes. “Se tomarmos como paradigma o estudo do homem pelo homem, temos que aceitar e aproveitar o fato significativo de que, em uma dualidade observacional, as duas pessoas podem dizer ‘isto eu percebo” (DEVEREAUX, 1977, p. 57).

Uma combinação de todos os aspectos tratados - o inconsciente, a catarse, a transferência e contratransferência - ajudaria a explicar porque as pessoas resistem a tocar em certos temas e como o próprio entrevistador pode não querer abordá-los. “A resistência pode ser consciente, pré-consciente ou inconsciente e pode expressar-se por meio de emoções, atitudes, idéias, impulsos, pensamentos, fantasias ou ações” (GREENSON, 1976, p. 70).

Ter consciência destes processos não quer dizer que, ao sair a cam-

ram com contribuições nada desprezíveis à gênese das mais altas criações culturais, artísticas e sociais do espírito humano. Nesta definição está implícito que aquilo que não é percebido imediatamente pode ser percebido de forma mediada, e isto é um fato que a observação clínica pode verificar (Abbagnano, 1989).

9. DEVEREUX conceitua estes termos da seguinte forma. Transferência: “Em um marco de referência puramente cognitivo, uma reação de transferência corresponde mais ou menos a uma transferência de saber, tal como se entende na teoria da aprendizagem. O analisando, no qual foram se desenvolvendo reações características para uma pessoa emocionalmente significativa, tende - às vezes em forma de compulsão à repetição - a reagir como se ele fosse outra pessoa e, às vezes, o faz deformando grosseiramente a realidade” (1977, p. 69). Contratransferência: “A soma total das distorções na percepção que o analista

po, se conte com as ferramentas necessárias para enfrentá-los. Em certas ocasiões, mesmo naquelas que favorecem insights ao pesquisador, não se pode esquecer de que a situação de entrevista não é o espaço para interpretações, o que seria anti-ético e “silvestre” (situação na qual os psicólogos, com freqüência, caímos).

Contudo, mesmo em campo a história oral pode se ver enriquecida com os aportes da Psicologia na seara das técnicas de entrevista. Dentre elas, destacam-se a entrevista clínica, que oscila entre o diálogo diagnóstico e o terapêutico; a entrevista simples, conhecida como *narrative interview*, na qual o entrevistador se centra na problemática e sintomatologia atuais e na biografia pregressa; e a entrevista de interação, introduzida por Sullivan, que não se preocupa apenas em estabelecer relações que possibilitem o diálogo ou em observar as já existentes entre paciente e entrevistador, mas trata também de intensificar o contato entre ambos. Além disso, é uma ferramenta diagnóstica e a primeira fase do início de uma terapia. Por fim, há a entrevista inicial psicanalítica ou de orientação, em que os interlocutores se encontram frente a frente, mas em uma situação social assimétrica¹⁰.

Cabe esclarecer que à utilização de alguns elementos destas técnicas não deve corresponder a extrapolação de seus pressupostos para o campo da história oral. Na situação terapêutica, o entrevistador fala o estritamente necessário para iniciar o diálogo com o entrevistado e evitar que ele se interrompa. Neste caso, quanto mais assimétrica seja a relação, mais seguro se sentirá o primeiro e menor será a angústia do segundo. Analogamente às técnicas coloquiais, os fatos biográficos interessam menos que as constelações psíquicas. Os objetos de exploração são as estruturas psicodinâmicas do sujeito, a possibilidade de introspecção, a capacidade de transferência e a força da doença. Parte-se de uma hipótese diagnóstica na qual a própria personalidade do psicanalista tem um papel decisivo sobre os resultados. A história oral, por sua vez, não supõe esta relação assimétrica nem a indiferença pelo biográfico, de modo que as contribuições da psicologia e da psicanálise devem ser tomadas com cautela.

Um desafio: a interpretação

GALINDO (1987) afirma que nas ciências sociais há problemas em dois lados: um, na busca e no registro de informação; outro, em sua análise e interpretação. A história oral como ferramenta para extrair dados nos

tem de seu paciente e a reação diante dele que o faz responder como se fosse uma imagem prematura e trabalhar na situação analítica em função de suas necessidades inconscientes, desejos e fantasias, em geral infantis” (1977, p. 70).

10. Ver SCHRAML (1975), que desenvolve amplamente estas técnicas.

permite, como mencionamos reiteradamente neste texto, ascender à subjetividade do informante dentro de condições sócio-históricas e romper a dicotomia indivíduo-sociedade. Nesse sentido, um desafio à história oral é o fato de que, ao adotar uma forma narrativa, enfrentar a oralidade implica dirigir a atenção a ferramentas da teoria literária, semiologia, semântica ou pragmática, entre outras. E qual seria o modelo mais adequado? Isso dependerá do objetivo buscado a partir de nossos interesses de investigação.

LOMAS, OSORO & TUSÓN (1993) ressaltam três grandes vertentes lingüísticas: a *filosofia analítica* ou *pragmática filosófica*, que considera a atividade lingüística como parte essencial da ação humana; a *antropologia lingüística e cultural*, a *sociolingüística* e a *sociologia interacional* ocupadas da língua em relação aos usuários, entendidos como membros de uma comunidade sociocultural concreta; e a *ciência cognitiva* interessada nos processos cognitivos que subjazem à aquisição e uso das línguas. Segundo os autores, essas três vertentes interessam-se, no estudo lingüístico, por terminações de unidades discursivas que não se limitam à estrutura oracional, mas que atendem também aos aspectos pragmáticos da comunicação que ligam o discurso oral, escrito ou iconográfico aos seus contextos de produção e recepção. Portanto, ao analisar um texto resultante da história oral, deve estar claro o que se busca e as conveniências ou limitações do modelo escolhido.

Um exemplo seria a análise da narrativa. CHANFRAULT-DUCHET (1991) afirma que a história oral tem, entre muitos outros, dois traços característicos: 1) Sua natureza “literária” e especificamente narrativa do objeto produzido em um diálogo, e 2) a natureza social do *self* dramatizado na narrativa. Daí assinala que, para não perder a riqueza do material coletado, é necessário construir modelos interpretativos específicos capazes de levar em conta a dimensão narrativa e textual, o contexto social, as representações sociais em jogo e, finalmente, as relações entre estes diversos elementos. Segundo Duchet, quando o material coletado está suficientemente elaborado para ser considerado uma boa narrativa, ele revela a existência de uma estrutura que se pode identificar através de traços específicos e que corresponde a gêneros discursivos particulares e literários, isto é, uma história de vida.

As vozes

A partir do que foi dito, conclui-se que a psicologia pode assimilar a história oral e focar-se na reconstrução de um passado pessoal, bem como nos sentimentos e explicações que estruturam uma identidade pessoal ou um mal-estar específico. Porém, deve considerar sempre que esta expressão individual surge no contexto de uma cultura e em condições

sociohistóricas particulares, sendo novamente a linguagem o veículo essencial para conhecê-la.

Para dar conta da utilidade da história oral para a investigação psicosocial, tomaremos como exemplo uma das dimensões chave na experiência humana: o sofrimento, que não pode ser captado através das metodologias tradicionais. Segundo KLEINMAN (1988), o sofrimento pode ser definido a partir de um registro histórico transcultural, como um aspecto universal da experiência humana, na qual os indivíduos e os grupos têm que experimentar e suportar certas formas de preocupações, problemas e feridas físicas ou espirituais que podem se agrupar de certa forma.

Existem *desgraças contingentes*, como as doenças agudas. Existem *formas rotineiras de sofrimento*, que são aspectos da condição humana – como as doenças crônicas e a morte – ou experiências de depravação e exploração, de degradação e opressão, a que certos grupos de indivíduos (os pobres, os vulneráveis, os marginalizados, as mulheres, os incapacitados) estão expostos de maneira especial, enquanto outros estão relativamente protegidos. Existe também o sofrimento resultante de *condições extremas*, como os desastres humanos e naturais, os acidentes, as violências etc.

Os significados culturais do sofrimento podem ser elaborados de diferentes maneiras, mas a experiência intersubjetiva do sofrimento é em si uma característica definidora da experiência humana em todas as sociedades. Assim, “a etnografia, a biografia, a história, a psicoterapia, são métodos de investigação apropriados para o conhecimento sobre o mundo pessoal do sofrimento” (KLEINMAN 1988, p.28).

Em nossas experiências como psicólogas que fazem história oral, fica claro que, por um lado, nossos temas – os vícios em mulheres e as vítimas de violência – são fenômenos sociais diante dos quais se oferecem opções culturalmente matizadas, e que, por outro lado, a história pessoal define a forma de expressão particular da problemática e as trajetórias que esta toma.

Estudar os vícios em mulheres por meio da história oral possibilita entender porque elas ingressam na subcultura das drogas, as influências do ambiente social e cultural para tanto, bem como a percepção sobre aquilo que elas acreditam que sejam benefícios para si mesmas. Isto tudo é importante pois possibilita compreender que os vícios não são resultado de uma “patologia individual”, mas da influência de certas práticas – revestidas de significados culturais – em determinados momentos históricos. A história oral, então, se torna mais relevante na medida em que os métodos tradicionais para o estudo deste tipo de tema – como as pesquisas, questionários ou escalas – perdem a riqueza da experiência individual.

Apresentaremos agora o testemunho¹¹ de duas mulheres de diferentes

11. Nota dos tradutores: neste e nos casos seguintes, optou-se por manter a forma de apresentação narra-

classes sociais: uma muito rica e a outra muito pobre, consumidoras de todo tipo de drogas.

Carmen, 24 anos, casada, vem de uma família de classe social alta.

Entro em uma escola... lá onde o índice de uso de drogas é altíssimo, eu já tinha experimentado a maconha por volta dos 14 anos, através de um amigo de infância e adorei, adorei porque senti que tudo era diferente, até a música, tudo o que eu estava fazendo nessa época era muito diferente com a droga, né? Como se fosse uma magia, acabou com meus medos, com minhas angústias, com minha sensação de solidão. Não que eu estivesse o dia todo abandonada, mas eu me sentia sempre sozinha, eu era uma menina que já na adol... na juventude, ou melhor, na infância... perdão, não na juventude, porque... eu não gostava de sair, não queria sair na maioria das vezes, e quando todo mundo saía eu me punha a chorar sozinha... e quando me perguntavam por que, por que estava deprimida, não sabia como expressar todas as emoções que trazia dentro de mim, e eram depressões muito fortes...

Então quando entrei nessa escola, me encontrei com o leite... Ficou o leite e a nata, né? Ou seja, era como se fôssemos iguais: estávamos todos no mesmo nível de drogação, uns mais outros menos, mas tudo no mesmo barco. Fiquei fascinada. Eu não ia para a escola para aprender mesmo, nem por responsabilidade, mas sim porque lá dentro tinha o consumo muito forte, então eu adorava ir pra escola, né? Então muitas vezes eu dizia: por que sair? Se tudo estava lá dentro, então, eu acho que todo padrão é bem são. Ou seja, eu começo a conhecer gente da qual fui muito amiga, muito amiga entre aspas; ou seja, le como se eu tivesse agarrado meu casulo, porque ia na casa de qualquer um, ficar o dia inteiro e dizer que estava fazendo trabalhos em grupo, mas ficava bebendo, me lembro que era café com tequila... Em minha casa nunca aceitaram, no início nem perceberam... era muito difícil que percebessem, porque eu tinha muitos truques, né. Por exemplo, embaixo da minha casa tinha um pé de abacate, então eu pegava a folha e comia e me empestava todos os dias de abacate, todo esse tipo de truques. Então por desgraça, ou por ser tonta, eu nem sequer deixei de ver as luzes de alarme. Não via nada mais, nem meu comportamento negativo. Era muito má aluna, não porque não podia - porque quando eu queria ia muito bem. Essa é outra dessas coisas, eu vivia à base de desafios, né. Quando alguém chamava minha atenção, eu podia revidar, mas como eu estava bem comigo mesma e era uma má aluna, eu dizia que era a idade, né. A idade da adolescência era um pretexto.

Segui minha etapa de drogação, perdi minha virgindade muito me-

tiva escolhida pelas autoras. Na medida do possível, a pontuação e a normatização do texto original são respeitadas.

nina. Esta é uma coisa muito importante. Eu perdi aos 14 anos, só porque, em meu inconsciente, eu queria saber o que realmente haviam feito comigo quando menina (Carmen sofreu abuso sexual aos 5 anos de idade) e também porque eu convivía com gente mais velha que eu, todas já tinham relações sexuais e falavam muito do sexo de um jeito muito cor-de-rosa.

Minha primeira relação sexual foi sem amor, foi ruim. Bom, vamos ver o que me falam tanto... Mas foi decepcionante. Ou seja, pensei: isso é tudo? Para isso, isso é tanta ilusão? E nem sequer por amor, né. Eu acho que muitas pessoas podem fazer sua primeira vez com amor. Eu não tive o amor, nem sequer, foi um qualquer... (transcrição do testemunho de Carmen. In: ROMERO, 1994)

Isabel, 24 anos, foi entrevistada em um grupo de Narcóticos Anônimos, vive em Ciudad Netzahualcoyotl.

Nunca aceitei a vida em Neza. Nunca gostei, porque minha ilusão desde criança foi morar... Não sei, perto de um parque, de algum lugar onde houvesse algum centro recreativo, onde eu pudesse correr, praticar esporte, e pela situação em que sempre se encontrava Neza... Nunca houve a possibilidade, e quem saía pra rua só via terra, lodo. Talvez seja uma coisa insignificante, mas para mim não. Nunca me pareceu bom sair e ver sempre terra, lodo, pobreza, gente que andava suja, ver sempre as pessoas se drogando nas esquinas, inclusive gente que... que se prostituía... que morava na mesma rua... onde alguém à noite não era livre para sair. Porque tinha um ou outro prostíbulo ou bares ou...

Assim, um centro noturno, com prostitutas, com vinho e drogas sem fim... Eu via isso muito mal, inclusive até com temor quando era menina, a ponto de dizer "não, imagina se passo e me fazem alguma coisa", né. Mas quando comecei a crescer, era como se aquilo me agradasse. Inclusive eu chegava a dizer "quem sabe ali dentro não ganho dinheiro? Seria bom ter uma vida como a delas, né?". Uma vida livre, aparentemente. Ter uma vida livre e fumar, ficar fumando maconha, os outros me pagando isso... Mas aquilo era o que eu pensava quando menina e nunca gostei do lugar onde eu vivia, nunca, nem de minha casa... não, nunca a aceitei, sempre sonhava em ter uma casa grande, de dois andares ou três, bem mobiliada com móveis finos, outro banheiro, não sei, bem arrumado como as casas de umas amigas que eu chegava a ver, né. E minha casa, apesar de não faltar nada, sempre a vi feia, né. Sempre a vi feia, nunca me agradou, nunca gostei de minha casa. (Transcrição do testemunho de Isabel. In: ROMERO, 1994)

Investigar a delinquência utilizando metodologias como a história oral permite ir além da mera preocupação estatística e chamar atenção para

aqueles que se convertem em mais um número nos registros. Por isso, consideramos que as narrações podem revelar como as pessoas organizam e dão sentido a suas experiências, ou se precisamente aquelas que seguem experimentando um sofrimento são as que não podem outorgar-lhes nenhum sentido. No estágio atual da pesquisa, no processo de construção das fontes escritas e nas leituras ainda iniciais, reconhecemos alguns processos que parecem subjazer às experiências deste tipo. Por exemplo, a perda de controle e de uma ordem suposta em nossas vidas, de modo que a perda destes parece ocasionar maior dificuldade para sua reconstrução.

Vejamus uma parte do relato de Lorena (pseudônimo da informante no projeto de RAMOS & SALTIJERAL, 1993) sobre a experiência de um assalto, que permite vislumbrar o profundo impacto do mesmo em sua narração.

Esse dia estava chovendo muito forte, e a rua estava um pouco escura, então... acabei demorando um pouquinho. No que cobri minha cabeça com um suéter e... abri a porta do carro, logo que abri um sujeito me cercou e apontou sua arma, e me... me empurrou pro outro banco. Então, como eu já tinha tido uma experiência anterior... um susto quase um ano antes, o que fiz foi jogar minha bolsa, joguei tudo e disse "pode ficar com tudo, pode ficar com tudo".

E... então um deles me empurrou e outro já sentou na frente do volante, pegou a chave... eu tentei abrir a porta do outro lado para poder... fugir, sim... era um desespero horrível e eu disse "fiquem com tudo mas me deixem sair, me deixem sair" e não deixaram, e aceleraram. Fomos indo e um pouquinho adiante me passaram para trás, fizeram com que eu pulasse por dentro do carro e um deles que estava armado foi pro banco de trás comigo.

Neste testemunho também é possível identificar claramente um dos aspectos que prevalece nos relatos desse tipo de vítimas: o medo de morrer e a total vulnerabilidade em que se encontram no momento da ação.

Só pensei em fazer alguma coisa quando... quando me empurraram. Assim que entraram no carro, aí tentei abrir o carro e sair do outro lado da porta. Mas não, porque me empurraram, e... depois já não pensei fazer nada, bom... é o que qualquer um pensa mas... é... é... é... porque não se pode, por mais que se queira fazer não se pode, qualquer movimento que se faça, é mais rápido que apertem o gatilho do que você sair correndo.

A dificuldade de imputar um sentido ao fato é um elemento que as pessoas que estão experimentando um processo de sofrimento a partir de um delito destacam.

Sim, me sinto pior, como se precisasse estar com alguém para sair, para... para ir a qualquer lugar, para me sentir bem. Sim, eu saio, saio

sozinha mas... mas com muito medo. E tenho essa... essa sensação tão horrível de... de... de... de querer falar com eles, sabe? Eu os odeio e... são odiáveis. Por que foram... por que fizeram isso? Por que, não é mesmo?

Reflexões finais

Entre as dificuldades encontradas no trabalho de campo, podem ser citadas, entre outras, a grande mobilidade que têm os informantes e o esforço que implica seguir a trajetória dessas populações “ocultas”; o escutar experiências dolorosas que impactam emocionalmente o entrevistador, como narrações de tentativas de suicídio, de maltratos físicos, de abuso sexual, de violações, de delitos violentos, de abortos realizados em condições pouco higiênicas e ainda o desespero e humilhações vinculados a esses eventos. É importante mencionar que alguns dos entrevistados se encontram desenganados e que, em momento provavelmente próximo, podem morrer.

Por outro lado, compartilhar essas vivências profundas desperta demandas por parte dos entrevistados. Eles querem continuar as narrações, oferecer ajuda em questões específicas como a denúncia de um agente policial por conta de abusos cometidos contra eles, ou ter acesso ao entrevistador em momentos de desespero. Tudo isso requer, do pesquisador, um respeito profundo pela pessoa entrevistada, a consciência de seus limites para responder às suas demandas, a doação de, pelo menos, apoio emocional e participação ativa na ajuda que pedem seus entrevistados. Coisas que vão muito além dos interesses da pesquisa.

Não têm sido fáceis a construção e análise de nossas fontes. Há muito que aprender. Contudo, o contato com esse tipo de metodologia é, sem dúvida, enriquecedor e nos possibilitou uma perspectiva mais integradora. Ainda há muito que fazer, mas não podemos deixar de reconhecer que os esforços em diferentes disciplinas e por diferentes pesquisadores redundará em uma nova forma de investigação psicológica, na qual indivíduo-cultura-história-sociedade-pesquisador interajam de forma mais harmônica. Isso poderia culminar no reconhecimento de que a psicologia não consiste somente na clínica – mas que é uma disciplina profundamente social que deseja recuperar seu sentido original e desmedicalizar-se. †

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofía*. México: FCE, 1989.
- ACUÑA, Víctor H. "Introducción". In: *Historia oral e historias de vida*. FLACSO (Cuadernos de Ciencias Sociales, 18), San José, Costa Rica, 1998, p. 1-2.
- CENTENO, Raúl M. "El estudio de la familia: Nuevas direcciones de investigación Psicosocial. El Método biográfico en el marco del construccionismo social". *Revista Universidad de Guadalajara, en Dossier: La nueva psicología social*, Sept-Oct 94., México, 1994, p. 64-70.
- CHANFRALD-DUCHET, M. F. "Narrative structures, social models and symbolic representation of life story". In: GLUCK, S. B. & PATAI, D. (org.). *Women's Words: The feminist practice of oral history*. New York: Routledge, 1991.
- DEVEREUX, Georges. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI, 1977.
- FIGLIO, Karl. "La historia oral y lo inconsciente". *Revista Historias*, DEH-INAH, vol. 30, abril-sep., México, 1993. p. 13-26.
- GALINDO, Jesus. "Encuentro de subjetividades, objetividad descubierta. La entrevista como centro de trabajo etnográfico". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. 1, n.º. 18, Universidade de Colima, 1987. p. 151-183.
- GERGEN, K. J. "The social constructionist movement in modern psychology". *American Psychologist*, March, Arlington, 1985. p. 255-75.
- _____. "Warranting voice and the elaboration of the self". In: _____ & SHOTTER, J. (org.). *Texts of Identity*. Newbury Park: SAGE, 1989.
- _____. "Hacia una psicología posmoderna". *Investigación psicológica*, vol. 1, n.º. 1, UNAM, México. p. 97-110.
- GLUCK, Sherna. "What's so special about women? Women's oral history". In: BAUM, W. K. & DUNAWAY, D. K. (org.). *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*. Tennessee: American Association for State and Local History / Oral History Association, 1984. p. 221-37.
- GREENSON, R. B. *Técnica y práctica del psicoanálisis*. México: Siglo XXI, 1976.
- HARRE, B; CLARKE, D & CARLO, N. D. *Motivos y Mecanismos. Introducción a la psicología de la acción*. Barcelona: Paidós, 1989
- IBAÑEZ, Tomás. "La construcción del conocimiento desde una perspectiva socio-construccionista". *Revista Universidad de Guadalajara, set-out*, 1994. p. 21-6.
- KLEINMAN, Arthur. *The illness narratives. Suffering, healing and the human condition*. EUA: Basic Books, 1988.
- LOMAS, C.; OSORO, A. Y TUSÓN, A. *Ciencias del lenguaje, competencia comunicativa y enseñanza de la lengua*. Barcelona: Paidós, 1993.
- PACHECO, Gerardo. "Hacia un modelo cualitativo en investigación social". *Revista*

Universidad de Guadalajara, set-out, p. 52-53, México, 1994.

PORTELLI, Alessandro. *The death of Luigi Trastulli and other stories: Form and meaning in Oral History*. Albany: State University of New York Press, 1991.

ROSALDO, Renato. *Cultura y Verdad: Nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo-Conaculta, 1989.

SCHRAML, W. L. *Psicología Clínica*. Barcelona: Herder, 1975.

STRAUSS, J. S. & GOERING, P. N. "Intensive clinical and subjective studies". *Psychiatry*, vol. 57, New York, p. 165-170, 1994.

STRICKLAND, Lee. "Autobiographical interviewing and narrative analysis: an approach to psychosocial assessment". *Clinical Social Work Journal*, 22, 1, New York, p. 27-41, 1994.

THOMPSON, Paul. *The Voice of Past: Oral History*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

—“A CHEGADA DO ESPÍRITO”: RELATOS DE— —PENTECOSTAIS NA CIDADE DOS BISPOS—

PAULO GRACINO JÚNIOR
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO DE JANEIRO

RESUMO: Este estudo analisa o papel desempenhado pela memória na construção de representações e significados que um grupo de pentecostais filiados à Assembléia de Deus (AD), localizada na cidade mineira de Mariana, atribui a seu processo de adesão ao pentecostalismo e às conseqüentes repercussões desta em suas vidas. Utilizando como metodologia a história oral, que nos possibilitou a obtenção das impressões e reminiscências dos fiéis pentecostais, tentamos perceber a forma como eles se apóiam nos conteúdos sócio-culturais locais, articulando-os à estrutura assembleiana. Desta forma, acreditamos que a denominação pentecostal, ao incorporar esses fiéis, faz um diálogo com os *quadros sociais* a que pertencem, ressignificando muitos de seus motivos.

PALAVRAS-CHAVE: Pentecostalismo; Assembléia de Deus; História Oral; Memória

ABSTRACT: This study analyzes the role played by memory in the construction of representations and meanings that a group of pentecostals affiliated to Assembly of God (AG), localized in the city of Mariana, attributes to its process of adhesion to the Pentecostalism and to the consequent repercussions of AG in their lives. Using oral history as methodology, which allowed us to obtain the pentecostalist followers' impressions and reminiscences, we tried to perceive the way by which they sustain themselves in the local socio-cultural contents, articulating them to the structure of the assembly. Therefore, we believe that the denomination pentecostalist, in incorporating these followers, establishes a dialogue with the *social units* of which they belong to, remeaning many of their reasons.

KEYWORDS: Pentecostalism; Assemble of God; Oral History; Memory

Rastreamo a presença pentecostal em Mariana

A Igreja Assembléia de Deus tem como marco de sua fundação a cidade de Belém do Pará no ano de 1911, trazida pelas mãos de dois imigrantes suecos, Daniel Berg e Gunnar Vingren. Migrados para o Brasil em 1910, após breve estada nos Estados Unidos, fixaram-se em uma Congregação Batista de Belém, onde começaram a pregar a atualidade dos Dons do Espírito Santo, levando a igreja a um cisma, no qual foram expulsos Berg e Vingren, junto com outros treze membros (ou dezoito em outra versão), dando início à igreja Assembléia de Deus (AD).

Segundo variada gama de autores¹, podemos identificar historicamente como pentecostais o movimento sócio-religioso surgido no início do século passado (1906) na cidade de Los Angeles. Este movimento busca seus fundamentos no cristianismo primitivo e reafirma a atualidade dos “dons” do Espírito Santo, tendo como principal ponto identificador o “dom de falar em línguas” estranhas (glossolalia) ou estrangeiras (xenoglossia), eventos que têm suas raízes em Atos II e Coríntios.² Não obstante tal conceituação, existem inúmeras divergências classificatórias embasadas na intensa dinâmica do campo pentecostal, que têm alimentado calorosos debates entre os estudiosos (MUNIZ DE SOUZA, 1998). No presente trabalho, tomamos como pentecostais os movimentos cristãos que dão ênfase às experiências de recebimento dos dons do Espírito Santo (MARIZ, 1998), em nosso caso a Assembléia de Deus.

Cidade situada no norte da Zona da Mata Mineira, Mariana terá sua história marcada por dois elementos fundamentais: as jazidas minerais e a sua religião, elementos que parecem fundir-se e confundir-se na memória social local.

Na narrativa da fundação da cidade, em 1696³, história e memória se conformam para criação de um “mito fundador”, que ecoa ainda hoje nas mentes dos cidadãos marianenses.

Era 1696. E naquele dia crepitava em Mariana a chama de brasilidade que ardia no peito dos intrepídios bandeirantes do desbravamento, transformando-se, em termos de trabalho, no primeiro acampamen-

1. O Pentecostalismo ainda não possui uma história acadêmica que dê conta da dimensão de seu crescimento e da transformação de suas estruturas nestas nove décadas de inserção no Brasil. No entanto, existem alguns trabalhos que podem auxiliar para maior compreensão dos primórdios desse fenômeno. Dentre eles, destacamos: MUNIZ DE SOUZA (1969); ROLIM (1985); FRESTON (1994) e MAFRA (2001).

2. É bom lembrar que o fenômeno descrito em Atos 2 é tomado como “xenoglossia” (dom de falar em língua estrangeira), enquanto a passagem de Coríntios é descrita como “Glossolalia” (dom de falar em línguas estranhas).

3. Como toda boa construção mnemônica, as disputas são inerentes ao estabelecimento das verdades sobre o passado. Desta forma, as disputas para estabelecer os “verdadeiros” desbravadores das terras marianenses ganham vários contornos, que não nos cabe aqui engrossar. A este respeito, ver: VASCONCELOS (1944), LIMA JÚNIOR (1962) e VASCONCELLOS (1977).

to — verdadeiro embrião de sociedade ativa e operosa — às margens do curso d'água que deram o nome de Ribeirão do Carmo, extensivo a localidade, com o intuito de explorar as potencialidades de apreciáveis reservas auríferas.

O gênio bandeirante de Salvador Fernandes Furtado, chefe da expedição, não demorou — o depoimento é da História — na determinação de erigir, dia seguinte, o padrão de conquista em torno do qual o Capelão Padre Francisco Gonçalves Lopes rezou a primeira missa. Estava fundado o arraial, predecessor dos Bispados, a que sucederam a primeira Vila, a primeira cidade e, posteriormente a primeira capital de Minas, centro irradiador de ação civilizadora.⁴

Sede do primeiro bispado da Capitânia de Minas Gerais (1745), Mariana viu nascer a primeira casa de instrução – o seminário de Nossa Senhora da Assunção (1750) – e mais tarde (1907) tornou-se a primeira arquidiocese de Minas Gerias. Ironicamente, os mesmos ventos auríferos que trouxeram os bandeirantes e o trono episcopal trouxeram também, na década de 1950, os primeiros protestantes pentecostais à cidade.

Rastrear a presença protestante, principalmente pentecostal, na cidade não é tarefa das mais fáceis. Durante os anos desta pesquisa, foram raros os vestígios da presença protestante na cidade, restringindo-se a poucos relatos no jornal “O Bom Ladrão”, editado pela diocese de Mariana durante o último quartel do século XIX. Mesmo esses relatos restringiam-se a “denunciar” o envolvimento dos protestantes com a maçonaria, sendo o alvo, aí, nem tanto os protestantes, mas principalmente os maçons. Obliteração estranha, frente ao fato da marcante presença de um significativo grupo de ingleses na cidade durante um considerável período de tempo, estando à frente da Companhia *Ouro Preto Gold Mines of Brazil Limited*, que explorava ouro na mina de Passagem de Mariana. Ainda que ocultados da memória histórica, “os ingleses”, como são chamados pela população, deixaram suas marcas nos lugares e nas memórias locais, engendrando alguns “causos” que têm como suporte físico o chamado “Cemitério dos Ingleses”.⁶

Se encontrar vestígios da presença de um grupo economicamente bastante significativo para a cidade não foi tarefa das mais fáceis, quicá localizar reminiscências de grupos historicamente ligados à população marginalizada, como é o caso dos pentecostais.⁷ Embora tenhamos percorrido

4. Discurso proferido por ocasião do aniversário de Mariana (Dia de Minas Gerais). Roque Camêllo, Presidente da Academia Marianense de Letras. Camêllo, 1991, p.9.

5. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

6. Referência ao Cemitério construído no Bairro de Passagem de Mariana.

7. Temos em mente os dados da pesquisa Novo Nascimento (FERNANDES, 1998) que dimensiona o fenômeno pentecostal no Rio de Janeiro, bem como nossos estudos anteriores (GRACINO JÚNIOR, 2000). Ambos apontam para uma significativa inserção pentecostal nas camadas de mais baixa renda. Em nosso

os jornais de circulação no Município durante os principais eventos que envolveram a história dos grupos pentecostais na cidade, em particular da Assembléia de Deus, não encontramos sequer um “registro oficial” que desse conta de sua presença na cidade. Mesmo os censos mais recuados no tempo, como os de 1970 e 1980, mostram sua modesta incidência em Mariana. São apenas 29 pentecostais residentes em Mariana em 1970 e 94 em 1980, correspondendo a respectivamente 0,117% e 0,33% da população da cidade no período (IBGE, 1970 e 1980).

Na ausência de registros escritos, ficou difícil precisar a data da instalação da primeira igreja pentecostal em Mariana, fato marcado apenas na memória de alguns membros e pessoas das circunvizinhanças do local onde ficava a primeira igreja. Como já observado por outros autores (BOSI, 1994 e 2003), o tempo da memória quase nunca converge com o “tempo moderno”, com datas precisas, às quais a maioria dos historiadores está habituada. Na lida com os depoimentos orais, não encontramos a frase tão corriqueira na documentação “tradicional”: *no ano 1798 de nosso Senhor Jesus Cristo, na leal Cidade de Mariana*; em seu lugar, aparecem referências pessoais de tempo, como: *antes de eu casar*, ou, *na época que nós ainda morávamos no bairro*, ou *na casa tal*, etc. Como bem observa o historiador Gwyn Prins (1992), a palavra falada talvez tenda a parecer menos confiável aos nossos olhos socializados com a palavra escrita, mesmo que, muitas das vezes, não nos demos conta disto.

Alguns destes elementos podem ser observados nesse excerto da entrevista de Dona Marcelina, assembleiana mais antiga de Mariana, no qual ela marca a fundação da primeira igreja da Assembléia de Deus no município a partir de um fato pessoal – seu batismo.

Quando começaram os trabalhos da AD aqui em Mariana?

Lá em Passagem de Mariana já tinha uma Congregação, muito boa, porque aquela época a Companhia de Passagem, de mineração, tinha muitos crentes, sabe, que trabalhavam na companhia. Então tinha muitos crentes...

Isso era em que época?

Ah!! Isso era lá pra mil novecentos e... cinqüenta... por aí afora... Mil novecentos e cinqüenta, eu batizei e... demorou sete anos ainda para

levantamento, por exemplo, 62% dos pentecostais de Mariana tinham renda familiar inferior a três salários mínimos, enquanto esta média para a totalidade do setor urbano do município é de 52% – bastante próxima ao percentual daqueles que se declaram católicos: 51%. No entanto, a incidência de indivíduos com renda familiar acima de dez salários mínimos foi nula entre os pentecostais, enquanto na população da cidade como um todo essa média é de 12,9 %. Com essa afirmação, não queremos dizer que a mensagem pentecostal não tem ganhado espaço entre grupos mais abastados da sociedade, mas que os setores populares ainda são mais sensíveis à mensagem pentecostal.

eu batizar, mas não é por que eu não estava liberta ainda sabe? É porque demorava muito a vim pastor por aqui pra batizar. Então congregava (...) Nós morava em Passagem, meu pai trabalhava na Companhia, mas nessa época eu não aceitei Jesus, só vim aceitar aqui em Mariana, depois que eu mudei pra qui [Mariana].⁸

Pelo depoimento de Dona Marcelina, a igreja teria chegado com os operários da Companhia Mineradora de Passagem de Mariana, muitos deles imigrantes nordestinos que, no dizer da entrevistada, “ouviram o evangelho em São Paulo e trouxeram a palavra de Deus pra cá [Mariana]”. No entanto, com a inviabilização da extração na mina de Passagem, a Companhia foi paulatinamente diminuindo suas atividades na região, conseqüentemente demitindo ou transferindo seus empregados. Junto com os operários, foi-se o primeiro “sopro do Espírito Santo” em Mariana, porém não sem antes deixar um pequeno núcleo de conversos que, mais tarde, erigiriam a atual igreja da Assembléia de Deus na cidade.

Morava em Passagem, depois nós mudamos pra Mariana, depois que eu mudei pra Mariana, a minha mãe foi acometida por uma enfermidade. A minha conversão foi assim: a minha mãe foi acometida por uma enfermidade, então por intermédio dela, que Jesus curou! Jesus fez uma cura maravilhosa na vida de minha mãe, foi instantânea, sabe? Então, por meio de minha mãe, por que ela recebeu uma cura maravilhosa na hora, eu aceitei Jesus como meu salvador. Então, teve um culto lá em casa, no Barro Preto, o pastor veio, o pastor é (...) Geraldo Sales, o pastor nessa ocasião.

Na época era só a família da senhora que era crente?

Era só. Minha mãe que aceitou primeiro, né? Depois por intermédio dela, porque nós vimos o testemunho, a cura que ela recebeu, eu aceitei Jesus, morando lá no Barro Preto. E por aí, depois meu irmão também aceitou, o Manoel... Então era nós três.

Com o fechamento da primeira igreja e com a conversão de alguns membros da família de D. Marcelina, a AD leva a frente na cidade de Mariana uma estratégia de crescimento (ou seria sobrevivência?) que remonta aos primórdios de sua igreja em Belém do Pará. Este modelo tem como “carro chefe” a chamada “prática de nucleação”, que se baseia na organização de alguns grupos de oração nas casas dos fiéis, dando origem a futuros templos. No caso de Mariana, segundo a entrevistada, a “pregação da palavra” ficou restrita à sua residência durante o período de 1950 a 1978, quando foi erguido o atual templo, sem deixar de lado os cultos públicos e as campanhas evangelísticas, durante as quais os conversos percorriam as casas da

8. D. Marcelina, membro pioneiro da AD em Mariana: entrevista concedida ao autor no dia 17 de fevereiro de 2006.

cidade e da zona rural em busca de “levar mais almas ao senhor”.

(...) nós nos reunimos lá na nossa casa e começamos o culto evangélico lá, tá, a minha mãe chegava no alpendre, convidava as pessoas pra ouvir a palavra de Deus, ela convidava. Ela sentava ali naquela pracinha perto do Lico, aquele Armazém do Lico.

Na praça do Barro Preto (Bairro da Cidade)?

(Praça Antônio Vieira. Então, aquela pracinha ali tinha um cruzeiro, não tinha aquela capela ainda não, era um cruzeiro. Então, ali eles faziam a festa de Santa Cruz (...) os católicos faziam aquela festa. Então nós, eu a minha mãe e o meu irmão, nós íamos ali pregar a palavra no público, e o Manoel tocava violão e eu cantava, eu cantando o hino, a minha mãe orando e o Manoel tocando violão. E aí as pessoas foi chegando, ouvindo a palavra de Deus e foi aceitando, sabe, aceitando Jesus. Aí nós começamos a congregação na minha casa, mas nesse culto que nós fazíamos ao domingo.⁹)

Todavia, mesmo a pequena comunidade pentecostal que se reunia na distante pracinha do bairro do Barro Preto, comandada muitas vezes por uma mulher que tinha como público seus filhos e alguns curiosos, desperitou o acirramento dos ânimos da população católica. Afinal “os crentes” estavam invadindo um “território santo” para os católicos da cidade. Como a própria entrevistada relatou, os “crentes” faziam os cultos públicos na pracinha, onde era “originalmente” realizada a festa de Santa Cruz daquela comunidade. Então, aos olhos dos moradores locais, aquelas pessoas recém-chegadas e professando um credo diferente eram invasores que fatalmente se apossariam de seu território, o que justificaria os atos de hostilidade.

Eu era garoto, tinha uns dezoito anos (...) a gente não entendia direito, não conhecia eles (...) achava aquilo uma festa, mas era na verdade ignorância nossa, afinal Deus é um só e eles não faziam mal a ninguém (...) Mas é que a gente pensava que eles iam trazer aquela religião aqui, a gente não ia poder dançar mais, beber, aquela coisa toda (...) e nós morava ali primeiro, sempre fez festa ali, eles não podia tomar – a gente pensava (...) Mas Deus há de me perdoar, eu era muito novo.¹⁰

Para a população católica, as reações contra o estranho credo “dos aleluia” reafirmavam sua identidade e a colocavam como defensora da Santa Mãe Igreja. Para o pequeno grupo de crentes, os ataques eram vistos como uma afirmação de sua presença, bem como a certeza de que a “obra estava sendo feita”. Como observa a antropóloga Regina Novaes, em seu es-

9. Idem.

10. Martinho Costa, morador do bairro Barro Preto, acompanhou os primeiros anos da AD em Mariana: entrevista concedida ao autor em 05 de setembro de 2005.

tudo sobre a adesão à Assembléia de Deus em uma pequena comunidade do interior do Nordeste (1985), os pentecostais se vêem como “os escolhidos de Deus”; sendo que as perseguições, o sofrimento e injustiça só confirmariam sua condição de pioneiros e mártires cristãos.

Mas esse dia que nós íamos fazer culto ao ar livre, aí a perseguição. Começaram os jovens, juntar jovens católicos, batia lata, jogava coco de boi. Aquela perseguição.

A senhora acha que era coisa da Igreja Católica ou era por conta deles?

Acho que era por conta deles mesmo lá, né? Agora esse moço, que até já morreu, um dia ele foi chamar o padre pra celebrar missa lá, dizendo ele que os crentes queriam tomar conta do lugar. Ele foi buscar o padre pra celebrar missa pra falar contra os crentes, mas o padre não falou contra os crentes ele falou a favor dos crentes. Ele falou a nosso favor (...).¹¹

Nesse excerto do depoimento, podemos notar as conjecturas que a entrevistada faz, sempre triangulando entre acontecimentos passados, presentes e o contexto cultural no qual está inserida. A sua condição presente dava-lhe o status de membro mais antigo da igreja. As injustiças do passado mostravam o quão tinham sido duros aqueles tempos de consolidação da igreja, o que valorizava mais as conquistas, bem como a condição de mártires cristãos, que se afinava com a mensagem pentecostal de retorno à igreja primitiva.

Desta forma, no dizer da própria entrevistada, “a gente pregava a palavra, as pessoas ouviam e iam aceitando” e a AD foi se firmando na cidade. Na década de 1970, a Assembléia continuava solitária em sua missão de levar as almas marianenses até o “verdadeiro senhor”. Vale lembrar que na cidade eram encontrados adeptos de outras denominações protestantes que não estavam, no entanto, organizados em uma igreja ou congregação. Segundo uma entrevistada¹² pertencente à Igreja Batista, teria existido em meados de 1970 uma congregação Protestante Unid denominacional, que congregava todos os adeptos do protestantismo da cidade; mas que devido a uma série de fatores, como a dificuldade de alugar um salão para as reuniões, levou os crentes a arrefecerem e desistirem das reuniões.

Como já observamos, são listadas no censo de 1970, em todo o município de Mariana, 121 pessoas que se declaravam protestantes, sendo que destas, 29, ou seja, 24%, declaravam-se pentecostais. Se levarmos em conta que a única igreja protestante pentecostal organizada na cidade era a As-

11. D. Marcelina, membro pioneiro da AD em Mariana: entrevista concedida ao autor no dia 17 de fevereiro de 2006.

12. Aparecida: entrevista concedida ao autor em maio de 1999.

sembléia, podemos estimar que a maior parte das pessoas (se não todas) que se declaravam pentecostais congregavam na AD, o que se torna mais claro na medida em que confrontamos esses dados com outro trecho do depoimento da sua adepta mais antiga:

Quando eu vi que já não estava cabendo mais, já tinha muito tempo, eu pedi ao pastor José Augusto que era o pastor de Nova Lima dessa região aqui de Nova Lima, então eu pedi a ele, que comprasse um lote aqui em Mariana, por que na minha casa não estava comportando mais, eu até abri uma parede, pois na minha casa não estava comportando mais. Ele disse "Irmã [Marcelina], eu até posso atender o pedido da senhora, mas nessas condições vai custar muito joelho no chão e muita lágrima", eu então falei não pastor eu vou orar, vou ajoelhar nos pés de Jesus, pra que as almas venham para os pés de Jesus. Assim, foi quando com muito custo, com muito custo mesmo, é que ele conseguiu arrumar um lote.¹³

Do início da construção do templo em 1970 à sua conclusão em 1978, a população pentecostal saltou de 29 para 95 pessoas, o que perfazia uma parcela ainda ínfima da população do município (0,33%), mas que já atingia quase metade dos 192 evangélicos da cidade, ficando com 49% (48,7%). Mais uma vez por inferência, já que a igreja não tem sistematizado um registro de batismo para a época, podemos contrastar os números do censo com os relatos colhidos e deduzir que, à época de construção da igreja, congregavam na AD boa parte dessas 95 pessoas que se declaravam pentecostais, uma vez que, segundo depoimentos, o templo da Rua do Catete fora construído com recursos dos próprios membros da igreja, sem qualquer ajuda financeira externa.

Ser pentecostal na cidade dos Bispos

Acreditamos que alguns fatores motivaram o parco crescimento pentecostal na cidade em suas primeiras décadas de inserção no município. Primeiro, não é preciso muito esforço para imaginar o difícil êxito de uma congregação restrita a uma pequena residência encravada no então distante bairro do Barro Preto, na época tido como zona semi-urbana (IBGE, 1970) do município. Professada por pessoas recém-chegadas à cidade, a mensagem evangelística da Assembléia de Deus teve pouco eco aos ouvidos dos católicos marianenses.

Como já ressaltamos em trabalhos anteriores (GRACINO JÚNIOR, 2005 e 2007), na época, a sede do município (1960-1970), que quase se restringia ao núcleo histórico habitado por famílias organicamente ligadas à

13. D. Marcelina, membro pioneira da AD em Mariana: entrevista concedida ao autor no dia 17 de fevereiro de 2002.

tradição católica, não parecia ser um campo dos mais férteis para a seara pentecostal. Essa idéia é reforçada pelos depoimentos dos assembleianos que se converteram na década de 1970 ou início dos anos de 1980: morar na periferia e não professar o catolicismo significava estar alijado de inúmeras esferas de sociabilidade. No depoimento de Dona Adélia, assembleiana, 60 anos, esses aspectos afloram. Segundo essa entrevistada, vários foram os fatores que limitavam a sua adesão ao pentecostalismo:

(...) imaginem, entrar pra uma igreja que ficam gritando, com cantoria nas praça, ainda mais com mulheres comandando (...) a gente tava mais era acostumado com padre (...) ele ia na casa da gente, tomava um café, se tivesse uma desavença ele aconselhava (...) até nosso parto, no meu não, mas nos da minhas irmãs ele aconselhava. Na época eu pensava assim! Depois papai morreu, a gente voltou a morar em Cláudio Manoel [Distrito de Mariana] Depois quando volto, aí que eu casei.

Lá ou aqui?

Lá, com moço de lá, em sessenta e oito [1968]. (...) aí voltamo pra Mariana, pra morar ali na subida da Cabanas [Bairro de Mariana], aquilo ali na época não tinha nada meu filho. Aí, que uma vizinha minha tava freqüentando, a igreja [Assembléia de Deus], me chamou eu fui e gostei e tô até hoje. Graças ao Senhor Jesus!¹⁴

Por um lado, os motivos exógenos à igreja restringiram a mensagem pentecostal a poucas pessoas durante o período de 1950 a 1980; por outro, a organização e o conteúdo da pregação pentecostal não conseguiam adaptar-se à demanda religiosa da sociedade marianense. Os fortes preceitos morais e a quebra de vínculos familiares e sociais eram apontados como os principais empecilhos à adesão, como relata-nos o senhor Camargo, de 68 anos, um dos primeiros membros da AD a “aceitar Jesus em Mariana”.

No começo eu ia na igreja, mas era difícil aceitar, tinha os amigos, a gente se reunia ali, pra tomar umas (...) o senhor sabe como é? Bebia umas, pinguinha, era difícil parar, aquilo me impedia, a igreja não aceitava... Foi uma coisa difícil, aceitar Jesus e largar os amigos. Porque a gente tinha que largar. Quem tá na escuridão não gosta da luz. Pra você vê, assim que decidi, parei de beber e fumar, quis continuar amigo deles, mas quando eu passava de bicicleta, com a bíblia debaixo do braço, eles falava: “a o bíblia!”. Era irmão pra cá, irmão pra lá, até que eu afastei deles, sabe, muitas vezes pensei em desistir, largar a igreja, só que Jesus me manteve firme, aleluia!¹⁵

14. Adélia, assembleiana: entrevista concedida ao autor em 27 de abril de 2006.

15. Camargo, assembleiano: entrevista concedida ao autor em 17 de fevereiro de 2004.

Testemunhos como esse foram bastante recorrentes, principalmente entre os conversos mais antigos, que além de terem encontrado uma estrutura mais rígida, aderiram ao pentecostalismo em uma época na qual perfaziam uma minoria absoluta na cidade. Além disso, muitos dos primeiros conversos do sexo masculino eram “peões”, vindos para trabalhar na construção das empresas mineradoras.¹⁶ Esses homens, distantes de suas famílias, morando em alojamentos coletivos distantes da cidade, sem a mínima infra-estrutura, encontravam único alento no grupo de amigos de trabalho. Portanto, aderir a uma comunidade pentecostal era romper com esse grupo, parar de fumar, deixar as cervejinhas no final do expediente e não freqüentar mais o barzinho da esquina, lugar por excelência da socialização masculina (MARIZ, 1996 e CHESNUT, 1997).

A entrevista de Antônio, 56 anos, pastor da AD de Mariana, corrobora nosso argumento ao colocar como maior barreira para sua conversão o fato de não conseguir largar o cigarro:

Aí eu fiquei mais uns três meses fumando, pelejando pra deixar de fumar. Por que cachaça e (...) todas as coisa eu deixei. Aí, três meses passados, eu pelejando pra deixar de fumar, não consegui deixar. Um dia à tarde eu pensei, ah esses crente é bobo, eu vou voltar a fumar, que eu fiz tudo não consigo deixar de fumar. Mas aí, à noite, aliás à tarde, eu acabei de jantar, eu não tinha um cigarro no bolso, eu pedi o colega um cigarro, quando eu acendi o cigarro e pus na boca, eu senti um gosto tão ruim, que até hoje eu nunca pude pensar coisa mais ruim que senti nesse cigarro. Devolvi pra ele o cigarro e a noite eu dei vontade de tá em uma reunião do culto evangélico, aí eu fui, tinha um visita pra fazer, inclusive, hoje ela é até minha cunhada. Eu indo pra lá me sentindo bem naquela viagem, a pé, à noite, chegamos lá ela estava doente, então a turma foi lá orar por ela, eu não entendia nada daquilo, os irmão começaram a orar por ela que estava doente e Jesus me batizou com o Espírito Santo. Que o batismo com o Espírito Santo, na Bíblia está registrado no capítulo II de Atos dos apóstolos, quando quase cento e vinte discípulos, Jesus falou pra eles subi pra Jerusalém e lá será revestido de poder. Então no Capítulo II de Atos dos Apóstolos cumpriu isso na minha vida nesse dia, aí ficou aquela briga dentro de mim e agora, eu fumando, batizado com o Espírito Santo não posso fumar, e daquela data em diante, até hoje, nunca mais fumei e também não provei álcool de espécie nenhuma.¹⁷

16. Durante as décadas de 1960, 1970 e 1980, instalaram-se no município de Mariana três grandes companhias mineradoras: Trindade Samarco-SA, SAMITRI e Vale do Rio Doce. A instalação dessas companhias vai atrair à cidade milhares de trabalhadores temporários, muitos dos quais se fixam na cidade após o fim das obras de implantação das mineradoras. GRACINO JÚNIOR, 2003, op.cit.

17. Pastor Antônio: entrevista concedida ao autor em maio de 2005.

Outros conversos do sexo masculino lembraram que um dos principais empecilhos à sua conversão era o fato de não concordarem com determinados pontos da “doutrina” que, em suas palavras, “acreditavam serem ultrapassados”. Por exemplo, o cerceamento das populares “peladas” de fim de semana, observado nesse trecho da entrevista do pastor Antônio:

Olha, isso aí nós já debateu muito. Por que que um crente não pode jogar bola, se é uma coisa sadia, faz bem pra saúde? Jogo que não pode é jogo de azar, mas futebol, se for direitinho. Eu acredito que um crente, se ele tá numa partida de futebol, ele não vai falar um palavrão, não vai dar um chute em um companheiro. Agora nós temos muitos jogadores profissionais que são crentes, como é que faz, é o serviço deles... Acho que a igreja tá evoluindo muito, eu cá não tiro não, isso eu não tiro dos que congregam aqui comigo. Pois se você tira, tem gente que sai da igreja, aí não adianta, por causa de uma coisa bobá, às veis a pessoa desvia. A minha função é apascentar e não botar gente fora.¹⁸

Largar o cigarro, a bebida e, principalmente, o grupo de amigos do barzinho constituía um dos maiores empecilhos para os homens se tornarem pentecostais; para as mulheres, a família era o maior entrave. Segundo a professora do ensino fundamental Fátima, de 38 anos, o principal obstáculo a sua adesão à Assembléia era seu marido:

Hoje em dia ele implica ainda, mas é menos. Antigamente, ele queria me forçar... Eu ia arrumar pro culto, ele dizia: “Já tá pronta?! Pra quem demora muito pra se arrumar, você já tá pronta?!” E começava a debochar de mim, falava do meu cabelo, falava da minha roupa. “Você tá parecendo uma velha, com essa roupa, lá nos bíblia, não pode usar uma roupa mais bonita não?”. No começo era muito difícil, mas hoje já me acostumei. Jesus me dá força pra agüentar, quem sabe um dia o Espírito Santo toca no coração dele?¹⁹

Um fato bastante agudo, que chamou nossa atenção, foi a forma como mulheres e homens se recordavam dos eventos que cercaram sua conversão e a cotidianidade da igreja. Enquanto os homens prendiam seus relatos a temas ligados ao público, ou seja, sempre estavam rememorando fatos ligados ao grupo de amigos de trabalho, ou à doutrina da igreja e, até mesmo, às querelas políticas internas à denominação; as mulheres invariavelmente prendiam-se aos fatos mais corriqueiros, relatando o cotidiano com mais minúcia. Nos depoimentos femininos, concentraram-se os relatos de

18. Idem.

19. Fátima, assembleiana: entrevista concedida ao autor em 08 de junho de 2006.

cura e possessões, bem como os batismos com o Espírito Santo. Essas constatações acompanham as assertivas tanto do trabalho de NOVAES (1985) quanto de MACHADO e MARIZ (1997), que ligam histórica e culturalmente o papel feminino às coisas privadas, entre elas a religião, e o papel masculino ao público.

Outro ponto bastante frisado nas entrevistas, tido como um dos principais entraves à conversão ao pentecostalismo, foi a devoção aos santos protetores. Como observamos, nas páginas anteriores, as festas dos santos ocupam lugar privilegiado no calendário litúrgico e social dos habitantes da cidade de Mariana. Acrescido a isto, temos o fato de serem bastante populares na parcela da população na qual predominam os adeptos da AD os ofícios ligados à marcenaria e carpintaria, o que obviamente aproximava-os das imagens de santos da cidade. Desta forma, não foram poucos os relatos que apontavam como maior dilema para "aceitar Jesus" o fato de se trabalhar em restaurações de Igrejas Católicas e de Imagens de Santos, ofício terminantemente proibido para os "crentes por pastores antigos". Como observa esse marceneiro de 57 anos, adepto da AD há dezesseis anos:

Antes tinha, pastor que proibia, a gente de pegar nas imagem de escultura, e ficava muito difícil... a bíblia dizendo que tava errado, a gente ali tendo que trabalhar, então ficava difícil. A gente não sabia fazer outra coisa! (...) Eu pensava assim, é pra ganhar o pão de cada dia, Jesus há de me perdoar, e ia trabalhando, ganhado meu dinheirinho, num adorava image não, fazia como fazia com uma mesa, uma cadeira, nem ligava. Só o pastor num podia saber, senão tomava advertência na igreja (...) isso atrapalhava, a gente ficava com aquele dilema dentro do coração.²⁰

Fica evidente a negociação que o fiel faz com a norma da igreja. Não obstante a proibição, continuava – em suas palavras – “crente”, porém trabalhando na restauração de altares e imagens de santos, muitas vezes tendo que entrar e sair da igreja católica. No entanto, devido ao número de indivíduos que se dedicam a esse ofício na cidade, a AD adaptou sua norma a esse quadro social. Como podemos notar no depoimento do pastor Antônio, quando perguntado qual era a postura da AD quanto aos santos, o mesmo respondeu:

IA Assembléia de Deus! Já falou muito nisso, mas depois passado o tempo ela estruturou muito e a administração melhorou muito e você ir pra uma praça, encontrar com um amigo católico e falar de imagem se tá ferindo a sensibilidade dele.

Por que se eu fosse católico nós não ia aceitar [...] por que a bíblia não manda falar daqueles dogmas que eles têm lá, porém se nós fôsse-

20. Agenor, assembleiano: entrevista concedida ao autor em 07 de setembro de 2004.

mos olhar a bíblia, ela não aceita tais coisas, eu só toco neste assunto com um católico se ele me perguntar. Até há pouco tempo veio um repórter me perguntar sobre isso e ele me achou um pastor diferente dos outros. Eu sou um pastor o seguinte: eu entro na igreja da Sé Igreja Católica o que eu tiver que fazer lá dentro eu faço, inclusive até ensino na igreja aqui IAD, o pastor se refere a ensinamentos que dá na sua igreja (...).

Por exemplo, nós temos muitos crentes que trabalham em empresas que vai fazer uma reforma na Igreja Católica. Quando chega lá... o crente... eu ensino aqui (...), os crente é que devem defender mais a administração. Se tem uma Aparecida que vai pegar ali, tem que pegar com cuidado, eu até ensino assim. (...) Um crente, por exemplo, que vai encontrar com um católico e que a mente dele é só falar das imagens eu acho que ele tá só ofendendo a ele, então a nossa postura diante de qualquer religião é isso aí, é respeitar todas elas.²¹

Desta forma, a AD amplia seu leque de possíveis conversos, uma vez que não restringe uma boa parcela da população com uma barreira praticamente intransponível para a conversão. Sem contar que a amenização dos antagonismos com a Igreja Católica leva uma significativa parcela de seu público, oriundo do catolicismo, a identificar-se mais com sua mensagem, além de minimizar os conflitos nas famílias em que convivem católicos e evangélicos.

Ainda dentro dessa argumentação, temos outro depoimento bastante interessante, no qual a fiel, mesmo depois de conversa, continua guardando uma relação de devoção com os santos:

A mãe da senhora tinha muitos santos?

Ihhh meu filho a parede era tudo cheia de quadro de image.

Foi difícil ela largar as imagens?

No princípio ela usava umas medalhas assim... Você já viu umas medalha assim? Foi muito engraçado isto também! Ela usava as medalhas e um cordão... Depois quando ela aceitou Jesus ela perguntou ao pastor: "e meus quadros de santo e minhas imagem, como é que eu vou fazer?" O pastor: "deixa quieto, o dia que o Espírito Santo tocar na senhora, a senhora mesmo tira isso aí, a senhora mesmo consome isso aí". Aí ela pegou aquelas medalhas que ela tinha no cordão, pros irmão não vê que ela tava usando aquilo, ela pegou um alfinete e colocou aquilo por dentro da roupa dela, assim sabe (mostra como a mãe fez) e colocou! Aí eu não sei como que foi, que o alfinete com as medalhas desapareceu.

Por esse depoimento, podemos observar como tanto fiel quanto insti-

21. Pastor Antônio: entrevista concedida ao autor em maio de 2001.

tuição valem-se de estratégias para se adaptarem mutuamente.

Assim, mesmo com os percalços das primeiras décadas, a AD vai conseguir se firmar como o segundo grupo religioso na cidade; em termos numéricos, 740 membros, contando com uma igreja sede e mais cinco congregações espalhadas pelos bairros da cidade. Neste ponto, poderíamos nos perguntar o que teria mudado: os padrões organizativos da AD, com a flexão de seus preceitos morais, ou as mudanças do campo em que a igreja estava atuando? Acreditamos que a resposta a esta indagação não seja tão simples e não possa ser dada sem incorreremos no risco de reeditar as teses funcionalistas de décadas passadas.²²

Com base nisso, acreditamos que a expansão assembleiana na cidade seja fruto das alterações sofridas pelo campo sócio-religioso, conjugadas às mudanças estratégicas das estruturas assembleianas, em resposta às novas condições colocadas pelas demandas religiosas. São essas negociações entre os *quadros sociais* locais, os interesses subjetivos e a estrutura da igreja o grande mote para adesão ao culto assembleiano na cidade.

Considerações Finais

Nesse trabalho, tentamos traçar um panorama da presença pentecostal em uma cidade que tem sua identidade marcada pelo catolicismo. Observamos que, embora difícil, a conversão se faz com negociação entre os agentes e a instituição religiosa, levando muitas vezes a uma *hibridação* entre o credo pentecostal e a cultura local. Faz-se interessante observar como o recurso à história oral permitiu-nos acompanhar a trajetória desses indivíduos, bem como seus medos e anseios ao aderirem a uma forma identitária, que pode tanto lhes proporcionar uma inserção maior dentro da cidade, quanto alijar-lhes ainda mais dos círculos de convívios sociais.

Dentro dessa perspectiva, é interessante atentar para o fato de que a história tem se debruçado de forma tímida sobre os estudos do fenômeno pentecostal no Brasil, com exceção de alguns trabalhos, como os do americano Andrew Chesnut, *Born Again in Brazil* (1997), que versa sobre a gênese e expansão da Assembléia de Deus em Belém do Pará e do sociólogo Paul Freston, *Breve História do Pentecostalismo Brasileiro* (1996). Não obstante esse fato, acreditamos que a história, em especial a história oral, é de grande relevo para o estudo do pentecostalismo, tanto pela sua envergadura histórica (pois é um movimento centenário em terras brasileiras que conta com mais de 20 milhões de adeptos), mas principalmente por elucidar aspectos importantes do processo de conversão dos agentes às denominações, como tentamos deixar claro ao longo do texto.

22. Referimo-nos aqui principalmente aos trabalhos de WILLEMS (1967), D'EPINAY (1970), CAMARGO (1968, 1973) e MUNIZ DE SOUZA (1969, 1973).

O trabalho com os depoimentos orais possibilitou-nos observar que não obstante a nítida ênfase que os pentecostais atribuem à ruptura representada pela conversão em suas trajetórias individuais – pois existiria uma oposição radical entre a vida no “mundo” e a vida no “Espírito”, os mesmos recorrem a todo tempo “às memórias religiosas” locais para re-elaborar a identidade pentecostal. Nesse sentido, pudemos nos afastar da clássica visão de que a *conversão* é marcada, principalmente, por um processo de ruptura radical com os valores grupais partilhados anteriormente pelo agente. †

Referências Bibliográficas

ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *O tempo vivo da memória: ensaios em psicologia social*. Cotia: Ateliê Editorial, 2003.

BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CAMARGO, Candido Procópio F. “Religiões em São Paulo” In: MARCONDES, J. V. (org.). *São Paulo: Espírito, povo, instituição*. São Paulo: Pioneira, 1968.

_____. (org.). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMÊLLO, Roque J. O. (org.). *16 de Julho: o dia de Minas. Discursos, pronunciamentos, ensaios, crônicas e poemas sobre a data constitucional mineira*. Belo Horizonte: Editora Lemi, 1991.

CHESNUT, R. Andrew. *Born again in Brazil: the Pentecostal boom and the pathogens of poverty*. New Brunswick, New Jersey e Londres: Rutgers University Press, 1997.

D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

FERNANDES, Rubem César et al. *Novo Nascimento – os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Editora Mauad, 1998.

FRESTON, Paul. “Breve História do Pentecostalismo Brasileiro”. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

GRACINO JÚNIOR, Paulo G. *O Retorno do Espírito: Pentecostais e religiosidade popular nas Minas Gerais do final do século XX*. Mariana: monografia em História Regional, ICHS/ UFOP, 2000.

_____. “Visões da Cidade: memória, poder e preservação em Mariana, MG”. *Vivência*. UFRN- Natal-RN. v. 28., 2005, p. 179-199

_____. “Mariana – da cidade patrimônio a cidade partida”. *Revista Patrimônio e Memória* (UNESP), v. 1, 2007, p. 62-98.

LIMA JÚNIOR, Augusto de. *Mariana*. Belo Horizonte : Edição do Autor, 1932

_____. *As Primeiras vilas do ouro*. Belo Horizonte: Santa Maria, 1962.

MACHADO, Maria D. C. e MARIZ, Cecília L. “Mulheres e Prática Religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: Anpocs. 34, 1997, p.71-87.

MAFRA, Clara. *Os Evangélicos*. (Coleção Construindo o Brasil). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MARCONDES, J. V. (org.). *São Paulo: Espírito, povo, instituição*. São Paulo: Pioneira, 1968.

MARIZ, Cecília Loreto. “Libertação e Ética: Uma análise do discurso dos pentecostais que se recuperaram do Alcoolismo”. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 204-224.

_____. “A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro”. In: MUNIZ DE SOUZA, Beatriz et al. (org.). *Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC-SP/ UESP, 1996, p. 85-92

MUNIZ DE SOUZA, Beatriz. *A experiência da salvação: pentecostalismo em São Paulo*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

_____. “Pentecostalismo”. In: *As religiões da humanidade*. v. 4. São Paulo: Ed. Abril, 1973, p. 785-800.

_____. (org.). *Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC-SP/ UESP, 1998, p. 85-92

NOVAES, Regina Reyes. “Os escolhidos de Deus”. *Cadernos do ISEER*. n.º 19. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1985.

PRINS, Gwyn. 1994. “História Oral”. In: BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: Novas Perspectivas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

VASCONCELOS, Salomão. *Bandeirismo*. Belo Horizonte: Oliveira Costa, 1944.

VASCONCELLOS, Sylvio de. *Vila Rica: formação e desenvolvimento, residências*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith culture change and rise of protestantism in Brasil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

—MÉXICO: MIGRACIÓN INDÍGENA DE SAN—
—JUAN COPALA, OAXACA, HACIA PUERTO—
—VALLARTA, JALISCO, CULTURA Y TRADICIÓN—
—ANCESTRAL EN EL SIGLO XXI—

GABRIELA SCARTASCINI SPADARO

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA / CENTRO UNIVERSITARIO DE LA COSTA

RESUMEN: El mundo es testigo de un imparable proceso migratorio. En México, este fenómeno se halla asociado con dos espacios de referencia: el éxodo hacia los Estados Unidos y el traslado hacia ciudades, incluidos los destinos turísticos. El desplazamiento es diverso; el motivo, la búsqueda de trabajo para lograr una vida digna. En las últimas décadas, Puerto Vallarta ha recibido migración de etnias indígenas que llegan a trabajar, básicamente, en la construcción y en la venta de productos artesanales a los turistas. No es la excepción el grupo migrante del estado de Oaxaca *Ninzixaa Machumaa Copalaa* (la gente nativa de San Juan Copala). Sin embargo, cabe destacar que esta comunidad propone profundizar y dar a conocer su cultura en todas sus expresiones artísticas, así como recuperar, para las futuras generaciones, la lengua que los define: *Xna' ánj nu' a*.

PALABRAS-CLAVE: Migración; Etnias indígenas; Cultura; Recuperación; México

ABSTRACT: The world is witness of an unstoppable migration process. In Mexico, this event is joined on two frames of reference: the exodus to the United States of America and the displacement to other inner cities, including touristic destinies. Displacement is diverse; the reason, the search of a better life. In the last decades, Puerto Vallarta has admitted ethnic groups that have been working on construction industry and on handcrafts sales. One of those groups came from territory of Oaxaca, *Oaxaca Ninzixaa Machumaa Copalaa*. Nevertheless, this community proposes to apprise its culture on every artistic expressions, as well as to maintain, for future generations, their language: *Xna' ánj nu' a*.

KEYWORDS: Migration; Ethnic indigenous; Culture; Recovery; Mexico

México es un país con una diversidad cultural que se ve reflejada, en la actualidad, en el hecho de que posee, de acuerdo con datos oficiales (INALI, 2005), al menos 62 lenguas indígenas que han sobrevivido al paso de los siglos frente a los intentos de dominación y violencia simbólica ejercidos contra ellos.

La Conquista y posterior colonización del continente americano estructuró la relación entre los españoles, mestizos e indígenas. Las ciudades coloniales fungieron como centros de la nueva cultura (FUENTES, 1992). Fueron, durante siglos, bastión y centro de poder en el que se vieron reflejados actos de discriminación hacia los indígenas, ya fuera por el espacio en el que se les autorizaba habitar así como por los trabajos que debían realizar. Equidad y respeto se convirtieron en las utopías de la colonización (TODOROV, 1991).

Luego de cinco siglos de cultura de resistencia, entendida como “el resultado de la organización social en contra del orden colonial y la redefinición del universo de la identidad para mantener lo propio” (FÁBREGAS, 1995), el panorama es levemente más alentador. Mediante un trabajo cotidiano de defensa de las culturas, los organismos internacionales destacan la voz de los pueblos indígenas y la hacen oír en los foros mundiales.

En la actualidad, durante el año 2007, se aprobaron leyes y acuerdos, tanto a nivel nacional como internacional, para lograr que, finalmente, los pueblos indígenas, sean aceptados como iguales en el mundo. Tal vez la aceptación del “otro”, ése que fue rechazado por tantos años, se modifique a la luz del presente milenio.

Políticas nacionales e internacionales para los pueblos indígenas

Con la aprobación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (ONU, 2007) se abre otro capítulo sobre derechos humanos para los pueblos originarios del mundo. Los ideales que plantea el tratado son el espíritu de solidaridad y respeto mutuo que queda refrendado en los siguientes términos:

Celebrando que los pueblos indígenas se estén organizando para promover su desarrollo político, económico, social y cultura y para poner fin a todas las formas de discriminación y opresión donde quiera que ocurran.

En el mismo tratado, la ONU ratifica, en su artículo 13, que:

Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas y mantenerlos”. El siguiente artículo se relaciona con el aspecto educativo: “Los pueblos indígenas tienen derecho a establecerse y controlar sus

sistemas e instituciones docentes que impartan educación en sus propios idiomas, en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje.

Desde el punto de vista jurídico, en los últimos años, México ha generado leyes de defensa a las etnias. Una de ellas es la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, con texto vigente en el diario de la federación del 13 de marzo de 2003. En ella, se reconoce el carácter nacional de las lenguas indígenas, de acuerdo con su origen histórico. Se ratifica que deberán ser válidas para cualquier asunto de carácter público. Asimismo, se crea el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) con el fin de promover acciones para

Vigorizar el conocimiento de las culturas y lenguas indígenas nacionales.

El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) es un organismo creado en el año 2003 a la par de la aprobación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. Entre sus objetivos, destacan:

Promover el fortalecimiento, preservación y desarrollo de las lenguas indígenas que se hablan en territorio mexicano así como el disfrute de la riqueza cultural del país.

En el Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus Autodenominaciones y Referencias Geoestadísticas (INALI, 2007), destaca que:

Con el propósito de evitar la discriminación lingüística, el INALI considera que las variantes lingüísticas deber ser tratadas como lenguas, al menos en las áreas educativas, de la impartición y la administración de justicias, de la salud, así como en los asuntos o trámites de carácter público y en el acceso pleno a la gestión, servicios e información pública.

A partir de este año, el INALI señala que el *Xna'ánj nu'a* es una variación lingüística de la agrupación lingüística Triqui (territorio conformado por San Martín Itunyoso, San Andrés Chicahuaxtla y San Juan Copala, en el estado de Oaxaca) y que pertenece a la familia lingüística Oto-Mangue. Esto implica que, por ende, es considerada una lengua. Pero, ¿por qué corresponde destacar este dato?

En el año 2005, Eduardo Martínez Pérez y Alejandro de Jesús Pérez fueron a la Ciudad de México para entrevistarse con las autoridades del INALI. En ese tiempo, destacaron la incorrección de denominar a los pueblos como Triquis. En su alocución, señalaba que ellos habían nacido en la región triqui, pero que eran *Ninzixa_a Machuma_a Copala_a* y su lengua era el *Xna'ánj nu'a*.

Los organismos de gobierno ya lo han reconocido. Para exponer sobre el grupo migrante al cual nos referiremos en nuestro trabajo, hablaremos

de la lengua *Xna'ánj nu'a*, y de la comunidad *Ninzixa_a Machuma_a Copala_a*.

Migración: de San Juan Copala, Oaxaca, a Puerto Vallarta, Jalisco

La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, organismo surgido en el año 2003, se posiciona a partir de dos principios básicos:

- 1) observar el carácter multiétnico y pluricultural de México y 2) Promover acciones contra la discriminación o exclusión social, en busca de una sociedad incluyente, plural, tolerante y respetuosa de la diferencia y el diálogo intercultural. (CDI, 2003).

Entre los factores que México reconoce como generador de procesos migratorios, se hallan situaciones como falta de trabajo, problemas familiares y carencia de servicios. Asimismo, destacan coyunturas políticas, generadas por cuestiones relativas a tenencia de la tierra, generan divisionismo y éxodo (CDI, 2003). El descenso de las actividades agrícolas y la baja productividad de la tierra, así como diversos fenómenos climáticos (inundaciones, sequías y huracanes), produjo la necesidad de desplazamiento hacia las ciudades, espacios donde la concentración de consumo e intercambio de productos mantiene un ritmo que se supone más prometedor que el campo y los pueblos de residencia al interior de las selvas y los valles.

Existe la posibilidad de que la migración sea temporal, ligada al ciclo de la cosecha y la tierra, sin embargo, en los últimos años, quienes emigran tienen la terrible certeza de que ya no volverán a sus pueblos, al menos a vivir nuevamente, más allá de la añoranza y los sentimientos encontrados. Tienen la certeza de una migración definitiva. De alguna manera, el grupo que hoy es nuestra referencia, vivió y es testigo de este tipo de decisiones. De acuerdo con la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2003):

En Oaxaca, particularmente, de los 570 municipios que conforman el estado, el 65 % es, en su mayoría, indígena (...) En los últimos diez años, la migración tiende a ser definitiva.

En el país, la migración interna eleva dramáticamente sus índices de desplazamiento en los últimos años. Por un lado, la comunidad recibe a parientes y amigos; por otro lado, la tierra original pierde a sus paisanos, por ende, a los constructores y transmisores de su cultura materna. Esta situación trae consecuencias tanto para los migrantes como para los espacios de acogida. Si en la nueva comunidad se procura perpetuar las costumbres ancestrales, entonces los recién llegados se constituyen en fieles difusores de las mismas; en caso de que ya la transculturación haya producido efectos de olvido o rechazo de las creencias primeras, los nuevos integrantes del grupo, probablemente, rechacen su historia por la necesidad de sobrevivir en un medio en el que existen posibilidades laborales.

Puerto Vallarta es uno de los destinos turísticos más importantes que posee México. Se encuentra situado en el estado de Jalisco, la tierra del tequila y el mariachi, signos inequívocos de la mexicanidad a nivel mundial. Geográficamente hablando, forma parte de la Bahía de Banderas, espacio que une dos estados: Nayarit y Jalisco.

En los últimos años, y debido al crecimiento que ha logrado en todos los aspectos relativos a servicios turísticos, Vallarta se ha caracterizado por ser un lugar de migración de mexicanos que, desde los estados más pobres de la república, buscan un lugar donde conseguir trabajo para poder vivir dignamente. Diversos grupos migrantes, de diferentes etnias indígenas mexicanas han llegado a Vallarta para quedarse. En la actualidad, contamos con nahuas, otomíes y grupos de la región triqui, entre otros.

En el estado de Oaxaca, San Juan Copala vive una realidad absolutamente distinta de Puerto Vallarta, ya sea por sus costumbres, habitantes, intereses, paisajes e imaginarios simbólicos. En esta lucha por la valoración de sus derechos, a partir del 10 de enero de 2007, se convirtió en municipio autónomo; esto quiere decir que determina su propia forma de vivir y definir sus leyes, en defensa de sus costumbres e historia.

Como testimonio de las vivencias de las culturas indígenas migrantes, se presentan fragmentos de dos entrevistas realizadas el 25 de noviembre y el 5 de diciembre del año 2007, a Eduardo Martínez Pérez y Alejandro de Jesús Pérez, representantes del grupo *Ninzixa_a Machuma_a Copala_a*.

Eduardo Martínez llegó a Puerto Vallarta, en el año 1987, de la mano de su padre, Julián Martínez de Jesús (Julián Natajaa):

Él sabía toda la música. Él fue maestro. Cuando llegó aquí, se olvidó de su guitarra y su violín. Se avergonzaba de su música porque decía: "ya no sirve". Pero nació la idea de que la única forma de dejar huella era dar a conocer a Puerto Vallarta nuestra cultura. Entonces él empezó a tocar su música de vuelta. Pero poco duró el gusto y nos dejó, pero gracias a los alumnos, uno está enseñando ahorita. Tenemos mucho que hacer. Esté donde esté, estará muy contento de lo que estamos haciendo porque somos una familia de él. Él nos enseñó a creer; él nos enseñó a amar nuestra cultura" (...) Eduardo recuerda que cuando llegó con su papá: "En esa época, ya se encontraba una familia de la comunidad que había emigrado años antes y que se quería involucrar en este otro mundo de aquí pero, gracias a mi papá, lo rescató y ahorita ya es músico él, ya aprendió a tocar la música y su esposa ya habla *Xna'ánj nu'a*. Ellos son Agustín Melgar e Isabel Ramírez.

Así inició la historia de los *Ninzixa_a Machuma_a Copala_a* en Puerto Vallarta.

Yo llegué hace 20 años" - continúa Eduardo. "Cuando yo llegué no

hablaba español sino puro *Xna' ánj nu' a*. Era un pueblo desconocido para mí. Yo era un desconocido, pero traía muchas ganas de trabajar, junto con mi papá, Julián Martínez, que en paz descansa. Él fue el que nos trajo aquí y él no hablaba español. Aquí me obligaron a hablar español porque, si no hablaba español, no podía trabajar para comer. Con toda mi familia vinimos y salimos adelante. Al año, estaba trabajando en un hotel y sigo.

Seguidamente, Alejandro de Jesús enfatiza:

Fui a estudiar a San Juan Copala primaria y secundaria, 8 horas caminando; antes, a mi pueblo no había carretera. (...) La primaria y la secundaria la hice en Copala y unos años mas y luego ya nos vinimos aquí a Vallarta.

A continuación, a la pregunta del idioma que se habla en la primaria y en la secundaria, sostiene:

Sí, allá en nuestro pueblo daban clase de español. No había clase de *Xna' ánj nu' a*. Hasta la fecha no hay. Todo el tiempo en español. Porque la gente de allá, ellos piensan que los niños ya saben su lengua y deben aprender español.

La comunidad *Ninzixa a Machuma a Copala a* está compuesta por, aproximadamente, 150 personas. Solamente un tercio de su grupo habla la lengua materna.

Aquí hicimos nuestra vida, aquí nacieron mis hijos. Debemos tratar que los jóvenes hablen *Xna' ánj nu' a*. Si no hacemos eso, al rato ellos no van a querer hablar *Xna' ánj nu' a*. Tenemos que hablar español pero *Xna' ánj nu' a* es lo primero para nosotros porque lo hablaban nuestros abuelos. Aquí me dejó mi papá, porque él se fue a otro mundo, pero estamos fuertes y tenemos que salir adelante y trabajar.

Después de 20 años de haber arribado a un destino turístico como Puerto Vallarta, los hijos de los migrantes ya concurren a la Universidad. Algunos de ellos, pronto serán profesionales y, probablemente, ya no tengan necesidad de emigrar. Eduardo reflexiona:

120

Mucha gente en toda la República Mexicana y más allá de la frontera, allá en Estados Unidos hay mucha gente que habla *Xna' ánj nu' a*. Hay que ya se naturalizaron, que ya son americanos, por así decirlo, pero aún así, recuerdan su origen" (...) "Yo creo que del pueblo San Juan Copala más de la mitad emigra. Ya muchos hijos de San Juan Copala ya son gente que, algunos, no entienden nada de lo que es *Xna' ánj nu' a*...

Acerca de la situación que atraviesa, desde hace años, su pueblo, su

gente, comenta:

San Juan Copala trabaja el café, el plátano. Los indígenas explotan su madera; no hay otra forma de trabajo, pero la naturaleza se va acabando poco a poco. Creo que algún día nos vamos a quedar sin agua. El corazón de Oaxaca tiene el árbol grande y se está acabando. Es importante generar empresa, empleo, para el café, el plátano, exportar a otro lado, para que ya no sigan matando sus árboles" (...) "En la zona triqui siempre está verde, entonces siempre hay que robar madera, porque es la zona más rica, pero como los indígenas no lo permiten, ahí están los problemas. Ellos defienden su tierra, defienden su árbol.

Somos *Ninzixa a Machuma a Copala a*. Nuestra lengua es el *Xna' ánj nu' a*.

*"Cuando muere una lengua,
Ya muchas han muerto
Y muchas pueden morir.
Espejos para siempre quebrados,
Sombra de voces
Para siempre acalladas:
La humanidad se empobrece."*

(Miguel León-Portilla, *Cuando muere una lengua* (fragmento))

Es un tema que debe ser escuchado y difundido. Alejandro de Jesús nació en un poblado llamado Llano de Nopal, Copala, Oaxaca:

Nosotros no somos triqui, sino que vinimos de la región triqui. No somos triqui ni hablamos triqui, hablamos *Xna' ánj nu' a* pero hay mucha gente que no conoce y dice soy triqui, hablo trique" (...) "Si alguien dice que es triqui y habla triqui...entonces estamos muy mal" (...) "Yo antes decía 'hablo triqui y soy trique', pero ahora sé.

En el documento del año 2007, la decisión del INALI de categorizar como lengua a las variantes lingüísticas como el *Xna' ánj nu' a*, es un primer paso hacia el fortalecimiento de las raíces originarias de México. Los *Ninzixa a Machuma a Copala a*, entre otros pueblos que también asistieron al centro de la república mexicana, saben que este proceso entre el gobierno y los pueblos indígenas, una vez más, recién comienza.

En cualquier cultura, las lenguas funcionan como fundamento y referente simbólico de la identidad de un pueblo (Hamel, 1993). El reconocimiento del *Xna' ánj nu' a* dentro de la categoría "nacional", constituye un logro básico y un nuevo punto de partida para la defensa de los derechos indígenas en toda la extensión de su pensar y accionar.

El grupo *Ninzixa a Machuma a Copala a*, defiende con acciones las palabras de Guillermo Bonfil Batalla (1987) cuando afirma que:

Una civilización es lo que crearon y nos legaron cientos de generaciones sucesivas que trabajaron, pensaron y soñaron aquí durante milenios. La construcción de un espacio propio, en el puedan vivir de acuerdo con sus creencias, costumbres y tradiciones, así como tener un trabajo digno para la familia es el pedido de los indígenas.

En el discurso inaugural del II Congreso Internacional de la Lengua Española, celebrado en Valladolid, España, en el año 2001, el historiador mexicano Miguel León Portilla afirmó:

Todas las lenguas en las que cualesquiera mujeres y hombres aprendieron a pensar, amar y rezar, merecen ser respetadas como parte de sus derechos humanos. Y esto lo aplico a todos los idiomas amerindios y a todos los que en el mundo se hablan.

En San Juan Copala, aún a pesar de las leyes y las declaraciones, ocurre lo que platica Alejandro de Jesús:

Fui a estudiar a San Juan Copala primaria y secundaria, 8 horas caminando; antes, a mi pueblo no había carretera" (...) La primaria y la secundaria la hice en Copala y unos años mas y luego ya nos vinimos aquí a Vallarta." (...) "Sí, allá en nuestro pueblo daban clase de español. No había clase de *Xna' ánj nu' a*. Hasta la fecha no hay. Todo el tiempo en español. Porque la gente de allá, ellos piensan que los niños ya saben su lengua y deben aprender español.

Eduardo remata:

Los maestros dan puro español. El gobierno hace obligatorio dar español, ya no dan *Xna' ánj nu' a* que es más importante. ¿Qué va a pasar de aquí a 20 años?...ya nadie va a hablar *Xna' ánj nu' a*".

Sociedad y educación en el siglo XXI

El Centro Universitario de la Costa (CUC) de la Universidad de Guadalajara cuenta con un proyecto en ejecución en el que se realizan actividades con las diferentes etnias indígenas migrantes que se han asentado en el municipio. Uno de ellos es el que se está realizando con los indígenas de la región triqui de Oaxaca. Así lo relata Eduardo Martínez:

Queremos traer turismo a Puerto Vallarta por eso queremos que el gobierno nos tome como importante. Estando fuera de nuestra comunidad, queremos trabajar y con mucho orgullo poder hacerlo. Entonces queremos que nos reconozcan nuestro derecho para poder trabajar y no nos discriminen y que alguien diga aquí estoy. Y damos gracias al CUC aquí en Puerto Vallarta porque aquí nos dimos a conocer cuando vino el escritor Miguel León Portilla (17 de febrero de 2007). Nacimos aquí en el CUC. Vamos a caminar junto con el CUC. Aquí es nuestro padrino. Estamos trabajando desde hace más dos años pero aquí nos dimos a conocer" (...) "Ya hemos dialogado

con los estudiantes universitarios. Entonces ya hemos avanzado.

Durante el año 2007, sus acciones quedaron registradas en la presentación del Himno Nacional Mexicano en lengua *Xna'ánj nu'a* en el 2º Encuentro con Raíces de Nuestra Mexicanidad, evento realizado en el Centro Universitario de la Costa, Universidad de Guadalajara. Dentro de las actividades que se desarrollaron, se generó una mesa de diálogo entre los universitarios y las etnias indígenas que habitan en el municipio de Puerto Vallarta. Sin embargo, el proyecto mayor que ha logrado plasmar la comunidad indígena ha sido la inauguración, el 20 de noviembre de 2007, del Centro Cultural *Ninzixa_a Machuma_a Copala_a*, un museo que, con esfuerzo, escasos recursos, solidaridad y trabajo común, lograron conformar.

Consideramos que es valioso dar a conocer el trabajo que está realizando la comunidad *Ninzixa_a Machuma_a Copala_a*, pues constituye un proyecto que se hace realidad, día con día, cuando los migrantes de San Juan Copala abren sus ojos y estiran las manos hacia los habitantes de Puerto Vallarta.

Acerca del presente y del futuro, Eduardo sintetiza:

Esta idea nació hace dos años y medio, de rescatar la cultura. Nos reunimos cada quince días a enseñar la música, a bailar la danza regional, a platicar con los niños y los jóvenes, a hablar a ellos porque es muy importante hablar, porque es la única manera de conservar nuestra cultura, porque si dejamos de hablar *Xna'ánj nu'a* ya no va a existir, en Puerto Vallarta, mi pueblo" (...) "Estamos vivos. Cuando empezamos esto no teníamos ningún traje y mucho menos museo. Ahorita lo que nos urge es conseguir un terreno para la cultura, el museo, para que esté más grande y para la escuela bilingüe. Sería magnífico. Nosotros no somos maestros. Sí podemos hablar, pero no podemos dar clase; entonces, necesitamos maestra para poder dar a conocer la cultura a los niños.

En esta transición hacia una nueva coyuntura para los pueblos indígenas, somos conscientes de que las declaraciones y tratados no suelen coincidir en intereses y acciones con la práctica cotidiana que es cuando la realidad asoma.

En la adaptación al proceso migratorio que vive la comunidad *Ninzixa_a Machuma_a Copala_a*, la defensa de su cultura se encuentra presente en la vinculación y apropiación que han logrado ejercer en Puerto Vallarta. Las condiciones de vida de este destino turístico permiten proyectar un futuro con mayor equidad y justicia. La comunidad universitaria ha reaccionado para colaborar con este proyecto. El *Xna'ánj nu'a* ya ha sido incorporado a las mesas de diálogo. El destacado antropólogo mexicano Andrés Fábregas (1995) sostiene:

La preservación del idioma fue el centro alrededor del cual pudo desarrollarse la estrategia de la resistencia cultural.

Como desde hace siglos, una vez más los pueblos indígenas cobran vida. Sus raíces los alimentan para demostrar que su cultura está a flor de piel, solamente esperando la acción del hombre solidario para dar frutos. †

Referências Bibliográficas

BATALLA, Guillermo Bonfil. *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo, 1987.

CÁMARA DE DIPUTADOS del II Congreso de la Unión: Ley general de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas, 2003. Disponible em: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/257.pdf>. Consultado em 10 de dezembro de 2007.

COMISIÓN NACIONAL para el desarrollo de los pueblos indígenas. Disponible em: <http://www.cdi.gob.mx/index.php>. Consultado em 5 de novembro de 2007.

FUENTES, Carlos. *El espejo enterrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

HAMEL, Enrique. "Derechos lingüísticos". In: *Nueva antropología*. Revista de ciencias sociales. México: UNAM, 1993, n° 44, pp. 71-102.

INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS (INALI). Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. México, 2007.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. "El español y el destino de las lenguas amerindias", discurso de inauguración del II Congreso internacional de la lengua española, organizado por la Real Academia Española y el Instituto Cervantes en Valladolid, España, 16 al 19 de octubre. Consultado em 12 de dezembro de 2007 em: http://cvc.cervantes.es/obref/congresos/valladolid/inauguracion/leon_.htm

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU): Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Resolución aprobada por la Asamblea General. Disponible em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/es/drip.html>. Consultado em 12 de dezembro de 2007.

PUIG, Andrés Fábregas. "La resistencia indígena a la civilización occidental". In: *La resistencia al totalitarismo*. México: El Colegio de Jalisco, 1995.

TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI Editores, 1991.

—BERIMBAU: A INFLUÊNCIA DA CAPOEIRA—
—NAS CANÇÕES INSPIRADAS NO—
—NACIONAL-POPULAR (1963-1972)—

MAURÍCIO BARROS DE CASTRO
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

RESUMO: Este artigo é sobre um conjunto de canções utilizado como base principal para análise do período que cobre os anos 1963-1972. Neste texto, apresento canções importantes que têm a capoeira como tema e representam uma época marcada pela ideologia do nacional-popular. Este aspecto, praticamente ignorado pela bibliografia sobre música brasileira, revela a conturbada relação da capoeira com os músicos engajados e a ditadura militar.

PALAVRAS-CHAVE: Capoeira; MPB; Memória; Nacional-popular

ABSTRACT: This article is about a group of songs used as the main documentation to study the period that covers the years 1963-1972. In this text, I introduce important songs that have *capoeira* as a theme and represent a time marked by the national-popular ideology. This aspect, practically ignored by Brazilian music studies, shows the disturbed relationship of capoeira with the engaged musicians and the military dictatorship.

KEYWORDS: *Capoeira*; MPB; Memory; National-popular

*"O dinheiro de quem não dá
é o trabalho de quem não tem
capoeira que é bom não cai
e se um dia ele cai, cai bem
capoeira me mandou
dizer que já chegou
chegou para lutar
Berimbau me confirmou
Vai ter briga de amor
Tristeza camarã"*

Vinícius de Moraes e Baden Powell, *Berimbau*

Transmitidas por mídias diversas, as canções se constituem num acervo sonoro que abastece a memória coletiva. As vozes que cantaram o Brasil de múltiplas formas revelam traços importantes da identidade do país e contribuem para o entendimento de sua trajetória. Compostas e interpretadas por artistas que despontaram no século XX, as canções - de Noel Rosa a Chico Buarque, de Carmem Miranda a Elis Regina, de Orlando Silva a João Gilberto, de Nelson Gonçalves a Roberto Carlos - acompanham os acontecimentos históricos.

A potência da voz parece superar a letra escrita e a memória acaba por guardar a palavra cantada. Como afirmou Maurice Halbwachs, referindo-se ao "tema musical": "Uns se lembram porque podem reproduzi-lo cantando" (HALBWACHS, 1990, p. 164). No entanto, muitos se lembram de uma canção sem saber cantá-la, o que mostra que a sua escuta está relacionada a outros elementos - melodia, harmonia, ritmo, performance corporal, exposição na mídia - que possuem um contexto específico em que se desenvolveram. A música cantada evoca o passado através da memória. Por isso a afirmação de Francisco Carlos Teixeira:

Nesta relação... canção e memória, se percebe fundamentalmente que a canção também pode ser aquilo que os historiadores, desde Pierre Nora, denominam de lugares de memória. Mais do que um monumento, mais do que um palácio, mais do que uma lápide ou coisa parecida, as canções reportam as pessoas para outro tempo... Ou seja, as canções possuem um poder especial, um certo encantamento próprio, que permitem, ou impõem às pessoas, uma sensação de transporte ao passado, rompendo (...) a páatina do esquecimento e trazendo à tona uma memória só aparentemente morta (TEIXEIRA, 2003, p. 140).

A voz que canta desperta a memória coletiva de forma distinta da música instrumental. Na canção existe uma narrativa que dialoga diretamente com seu público porque utiliza o código principal de comunicação humana, que é o verbal. Portanto, uma das faces da canção é a sua dimen-

são como *narrativa oral* que remete à memória de experiências individuais e coletivas.

A canção também expõe o problema da identidade. Ouvida em outros países, passa a evocar outro tempo nas memórias coletivas locais. A música estrangeira, por sua vez, agrega a memória coletiva no Brasil e provoca discussões sobre nação e fronteiras culturais, possuindo significados distintos para diversos segmentos sociais.

Nos anos 1960, a influência estrangeira foi um dos temas de debate no campo musical, num período em que se abraçou como luta política a defesa do nacional e do popular na cultura brasileira, “idéias divulgadas pelos Centros Populares de Cultura, pelo Teatro de Arena, pelos debates promovidos pela UNE nas Universidades” (CONTIER, 1998, p.14)¹. As composições desse segmento de músicos politizados ficaram conhecidas como canções de protesto. Conforme explicou Arnaldo Contier:

Os cantos de protesto baseavam-se em formas da música popular brasileira: samba, baião, embolada. Competia, portanto, aos intérpretes e aos autores dos textos poéticos e musicais das canções (Carlos Lyra, Edu Lobo, Zé Ketti, João do Valle, Vinicius de Moraes, Gianfrancesco Guarnieri, Sérgio Ricardo) divulgar um imaginário capaz de captar e transmitir emoções próximas aos anseios do povo (CONTIER, 1998, p. 33).

A militância nacional-popular, como ficou conhecida a busca de artistas nacionalistas pelo chamado “homem do povo, cuja essência estaria no espírito do camponês e do migrante favelado a trabalhar nas cidades” (RIDENTI, 2000, p. 25), aconteceu entre os anos 1960 e 1970, e costuma ser relacionada à adoção que estes fizeram do samba e dos ritmos nordestinos, “uma memória coletiva construída pela *esquerda* durante os anos 60, centrada nos temas sobre o morro e o sertão, como *verdades inquestionáveis*, sob o ponto de vista de uma determinada leitura sobre a *História do Brasil*” (CONTIER, 1998, p. 31). No entanto, pouco se fala da influência da capoeira nas canções de protesto e da profusão de músicas que surgiram nesse período usando não apenas sua temática, mas também sua musicalidade e linguagem.

No ensaio que escreveu no final dos anos 1960, o antropólogo Valdeleir Rego catalogou 17 músicas tendo como tema a capoeira, compostas e cantadas no período de 1963 a 1967. Alargando essa distância para 1975, poderia acrescentar à coleção de Valdeleir mais 5 títulos. Ao todo, são 23 músi-

1. O Teatro de Arena foi criado em 1953 por um grupo de atores e dramaturgos que buscavam levar ao palco peças com temáticas nacionais. O Centro Popular de Cultura (CPC) surgiu em 1962 e funcionou junto a União Nacional dos Estudantes (UNE) até 1964, quando a sede da instituição, na Praia do Flamengo, foi incendiada no dia do golpe militar. O CPC foi o principal divulgador da ideologia do nacional-popular, cujas bases foram articuladas num manifesto de 1962 escrito pelo sociólogo Carlos Estevam Martins.

cas compostas ou cantadas por nomes fundamentais da música brasileira. A lista inclui Baden Powell, Vinícius de Moraes, Paulo César Pinheiro, Jorge Ben, Gilberto Gil, Edu Lobo, Carlos Lira, Tom Jobim, Geraldo Vandré, Sérgio Ricardo, Jackson do Pandeiro, Caetano Veloso, Elizeth Cardoso, Nara Leão, Jair Rodrigues, Paulo Vanzolini, Martinho da Vila e outros menos famosos como Paulo da Cunha e Clodoaldo Brito.

O conjunto de canções estimula reflexões importantes sobre os motivos que fizeram o tema se alastrar pela produção musical do período. Teriam as canções de protesto contribuído para a *desmarginalização* social da capoeira? Para tentar responder a perguntas como esta é preciso, antes, explorar o universo musical que influenciou na criação das músicas dos anos de contestação.

A ladainha e a música da capoeira

Valdeloír Rego advertiu que era “perigoso se tentar distinguir cantiga de capoeira antiga da atual e, de um modo geral, cantiga de capoeira propriamente dita e cantiga de proveniência outra, cantada no jogo da capoeira” (REGO, 1968, p. 89). Influenciada por sambas, cordéis, repentis, orações, entre outros cânticos, a capoeira absorveu para si este repertório. Ao mesmo tempo, possui canções criadas especificamente para roda, embora seja difícil identificá-las, principalmente quanto à sua antigüidade.

Entre as diversas formas de definir a capoeira, é comum a afirmação de que se trata de uma mistura de dança e luta. A musicalidade, portanto, é fundamental para que o corpo possa adquirir ritmo. Os tambores inicialmente marcavam a ginga do capoeirista, mas com o tempo novos instrumentos foram acrescentados às rodas de capoeira. Esta sofisticação musical costuma ser atribuída aos capoeiristas baianos, que introduziram pandeiro, reco-reco, caxixi, atabaque, agogô e berimbau de barriga. Reunidos estes instrumentos, a roda se tornou mais sonora, principalmente quando se acrescentou aos cânticos a louvação conhecida como ladainha.

Canções que abrem a roda de capoeira, as ladainhas costumam recorrer ao lamento do negro marcado por uma experiência capturada na África e remodelada numa situação escravagista. Os capoeiristas, agachados ao pé do berimbau, envoltos em um silêncio religioso que apenas se rompe com o canto sofrido, louvam a memória de uma arte que se expressa sob o signo da alegria, da vadiagem, da brincadeira e da luta. Ao iniciar a roda apenas se ouve a voz do cantador da ladainha, enquanto os outros capoeiristas ficam em silêncio, “talvez rezando suas rezas fortes para livrar de faca, bala e emboscada” (CARYBÉ, 1962, p. 28). A ladainha evoca figuras lendárias, a memória de antigos mestres, ou ainda os casos de repressão que se impuseram aos capoeiristas:

Tava em casa
 Sem pensar nem imaginar
 Delegado no momento
 Já mandou foi me intimar
 É verdade meu colega
 Com toda diplomacia
 Prenderam o capoeira
 Dentro da delegacia
 Para dar depoimento
 Daquilo que não sabia, camaradinho..

Ladainhas como esta normalmente têm autoria incerta. Além disso, muitas vezes possuem variações, em vez de letras fixas. A preocupação principal dos capoeiristas é expressar o lamento e cumprir o ritual da roda, mas a ladainha não é uma manifestação musical exclusiva da capoeira. A devoção religiosa também é percebida no ritual da capoeiragem, mas no momento em que são comungadas com os rituais católicos as ladainhas passam a ser “*tiradas* (declamadas) ou cantadas durante os terços, novenas, trios, etc.” (CASCUDO, 1998, p. 501).

Definida como uma “forma de canto característico da cultura muçulmana” (ARAÚJO, 1994, p. 11), a ladainha é um exemplo do emaranhado de procedências culturais que fluíram pela terra nova, ponto de diálogo de destinos extremos que nela se encontraram. Por isso é possível conceber que “os velhos tiradores de ladainha do sertão do Nordeste tinham vozes de alta expressão trágica, causando inesquecível impressão pela inflexão sonora” (CASCUDO, 1998, p. 501). A qualidade principal do cantador da ladainha é a forma única de entoar, a criação de uma outra voz, a qual permite que seu canto exprima o lamento, a característica que define essa manifestação musical.

Marcada pelo lamento também se encontra a ladainha na capoeira, na qual assume uma posição ritualística fundamental. Embora esteja consagrada no jogo, é difícil “precisar o período da sua incorporação no universo da capoeiragem (...) é possível especular sobre o século XIX como fornecendo os primeiros registros da presença da música (instrumentos e cantos) na sua prática” (ARAÚJO, 1994, p. 11).

O lamento, no entanto, não é o único cântico da roda. Na seqüência da finalização da ladainha, o cantador tira uma *chula*, na qual os mestres e deuses são saudados. O restante do ritual se desenrola através do canto dos *corridos*, uma expressão musical que se dá, na sua execução, de forma bem semelhante às canções de samba de roda baiano e das variações do partido-alto carioca: “seus cantos são tirados por um solista e respondidos pelo coro” (LOPES, 1992, p.36).

O grande momento trágico do jogo, no entanto, é o rito inicial da ladai-

nha, “uma necessidade de lamento, de exorcismo da dor através do canto, do canto que chora por si só” (ARAÚJO, 1994, p. 11). No lamento se encontra o ponto principal da ladainha: uma evocação da terra ancestral e uma releitura da vivência do capoeira no Brasil.

A musicalidade tradicional (re)invoca antigos hábitos e, ao mesmo tempo, faz com que permaneçam num constante diálogo com o presente. O universo do capoeirista - seus heróis, seus orixás, suas batalhas, seus mestres - e as cenas cotidianas de uma trajetória marcada pelo enfrentamento com a ordem hegemônica são os temas absorvidos e transformados em ladainha. Os compositores que se dedicaram a transpor a capoeira para a música popular se inspiraram no seu imaginário, nos cânticos da roda - ladainhas, corridos e chulas - e nos toques de berimbau para compor as canções inspiradas no nacional-popular.

Capoeira, MPB e ditadura militar

Em 1963, um ano antes do golpe militar, Baden Powell e Vinícius de Moraes lançaram *Berimbau*, canção homônima do instrumento dos capoeiristas que Baden imitava ao violão. O berimbau se tornou a principal referência musical da capoeira, embora também fosse “usado pelos afro-brasileiros em suas festas e sobretudo no samba de roda, como até hoje ainda se vê, se bem que muito raro” (REGO, 1968, p. 71). Ao que tudo indica, fazia parte da cultura baiana, tendo sido apropriado pela roda não apenas para cantar e tocar, mas também para avisar da chegada da polícia.

Valdeolir Rego explicou que Baden Powell descobriu o berimbau “por volta de 1962, quando chegou à Bahia” (REGO, 1968, p. 330). O encontro com o instrumento se deu no ateliê do escultor baiano Mário Cravo Júnior, onde Baden, nas palavras de Rego, “ouviu o referido artista tatear alguns toques de berimbau, começando assim a despertar interesse pelo *problema*, conforme expressão sua” (REGO, 1968, p. 330).

O antropólogo baiano também informou que, em 1952, “muito antes de Baden Powell e Vinícius de Moraes já Batatinha havia feito uso da capoeira, em suas composições” (REGO, 1968, p. 331). Batatinha era o apelido do compositor baiano Oscar da Penha. No entanto, em vez de representar a ideologia nacional-popular, Batatinha era um sambista que buscava unir a capoeira a estilos musicais como o samba - daí o surgimento da canção *samba-capoeira*. Não incluí esta composição de Batatinha porque foi composta, sem ter sido gravada, nos anos 1950, enquanto o recorte que busco analisar cobre os anos 1960-1970. Neste período, segundo Valdeolir Rego, Batatinha compôs uma música chamada *bossa-capoeira*, que também não foi gravada².

Conforme enfatizou Valdeolir Rego, a dupla Baden-Vinícius foi “o pon-

to decisivo, na história da música popular brasileira, na adoção do toque e do canto da capoeira. *Berimbau* foi e continua sendo sucesso, gravado e regravado por intérpretes famosos e isso foi estímulo de novas composições dentro do tema” (REGO, 1968, p 334). Surge aí, uma outra hipótese para utilização da capoeira nas canções do período: a esteira do sucesso de *Berimbau*.

No entanto, outras três canções que utilizavam a temática da capoeira foram lançadas no ano de 1963. Duas delas foram gravadas por outros dois expoentes da bossa nova: Tom Jobim e Sérgio Ricardo. O primeiro compôs *Água de Beber*, que também foi escrita por Vinícius de Moraes. Valdeoloir Rego explicou que o “terceto que se faz repetir em toda a composição e inclusive dá nome à mesma é uma cantiga de capoeira conhecidíssima na Bahia” (REGO, 1968, p 339). Curiosamente, Tom Jobim já havia praticado capoeira no Rio de Janeiro, mais precisamente em Ipanema, com Sinhozinho, mestre que privilegiava a luta e não utilizava música em seus treinamentos.

Várias gerações sucederam-se no Clube do Sinhozinho em Ipanema, onde a prática da capoeira acompanhava-se de levantamento de peso, ginástica em aparelhos, boxe, etc...

Naturalmente, nem todos seguiram a trilha das provas físicas. Um deles se tornaria mais tarde famoso no Brasil e no mundo por sua extraordinária arte popular: Tom Jobim (SODRÉ, 2002, p. 63-64).

A segunda canção, *Teresinha de Jesus*, foi composta e gravada por Sérgio Ricardo, compositor da primeira fase da bossa nova, que havia se apresentado no famoso show do Carnegie Hall, em Nova York, no ano de 1962. Assim como Carlos Lyra, Sérgio Ricardo também deixou o conteúdo do “amor, sorriso e a flor” da bossa nova para compor canções de temática social. O trecho da música em que cita a capoeira é o seguinte:

O terceiro foi aquele
 Que Teresa deu a mão
 Seu único amor
 Capoeira levou
 Na navalha de outro bamba
 A esperança de Teresa ficou

A outra composição lançada neste ano de 1963 não veio de um compositor da bossa nova, mas de um “autêntico” artista popular: Jackson do Pandeiro. A canção, de Álvaro Castilho e De Castro, se chamava *Capoeira*

2. Como critério, preferi me deter sobre as composições que foram gravadas. Desta forma, embora priorize o aspecto oral da canção, possui um núcleo documental específico que são os LPs em Vinil gravados no período.

mata um:

Ê zum, zum, zum
 Capoeira mata um
 Zum, zum, zum
 Capoeira mata um

Samba que balança é bom
 Samba que balança não cai
 O meu samba tem que ser no tom
 A pedido do meu pai

Salve a Bahia yoyô
 Salve a Bahia yayá
 Quem não sabe jogar capoeira
 Berimbau vai lhe ensinar
 Valha-me Deus, Senhor São Bento
 Buraco velho tem cobra dentro
 Valha-me Deus, Senhor São Bento
 Buraco velho tem cobra dentro

Além desta, Jackson do Pandeiro compôs e interpretou, nos anos 1960, outras quatro canções inspiradas na temática da capoeira: *O assunto é berimbau* (Jackson do Pandeiro/Antônio Barros), *Comprei um berimbau* (Valter Levita), *Meu berimbau* (Álvaro Castilho/Jackson do Pandeiro/ Sebastião Martins) e *Capoeira no baião* (Clodoaldo Brito).

O exemplo de Jackson do Pandeiro é importante porque revela que não foram apenas os artistas politizados influenciados pela experiência do CPC da UNE que absorveram a capoeira como temática. Além de Jackson, artistas que não eram engajados politicamente gravaram canções voltadas para o tema, como Jorge Ben (*Capoeira*, 1964), Jair Rodrigues (*São Salvador*, Bahia, 1966 e *Capoeira Camará*, 1967, ambas composições de Paulo da Cunha), Elizeth Cardoso (*Capoeira Três*, 1967, composta por Clodoaldo Brito), Paulo Vanzolini (*Capoeira do Arnaldo*, 1967) e Martinho da Vila (*Iaiá do Cais Dourado*, 1969).

O número de cantores não engajados que abordaram o tema da capoeira mostra que a ideologia nacional-popular não se restringiu às canções de protesto, inspirando um contexto mais amplo de músicos e compositores que utilizavam as manifestações populares como conteúdo para criação de suas canções, sem necessariamente buscarem com isto fazer denúncia social. A capoeira, neste sentido, obteve significativo destaque.

A música *Berimbau*, por sua vez, ganhou conotação política ao ser gravada por Nara Leão em seu primeiro disco, lançado no ano do golpe militar, 1964. Para Sérgio Cabral, este trabalho foi a pedra fundamental da

MPB:

Este disco inaugurou o que a gente chama da MPB, porque não existia esta expressão, existia vagamente, a partir daí que esta sigla ganha uma certa conotação. O que era MPB? Era uma música brasileira feita com mais elaboração, uma música que se diferenciava do samba de carnaval, porque era mais elaborada. Surgiu até uma geração de MPB, o Chico Buarque, entre outros. (CASTRO, 2002, p. 49).

A marca da transição da bossa nova para a MPB era o engajamento político. Neste mesmo ano de 1964, Nara dividiu o palco com Zé Kéti e João do Vale no consagrado espetáculo *Opinião*, criado por Armando Costa, Paulo Pontes e Oduvaldo Viana Filho. O musical buscava apresentar um retrato dos problemas sociais no Brasil, composto pela jovem da Zona Sul carioca, o sambista do morro e o migrante nordestino. Ainda em 1964, a cantora lançou o disco *Opinião de Nara*, em que apresentava duas outras músicas inspiradas no universo da capoeira: *Na roda de capoeira* (composição de capoeira baiana) e *Berimbau*, música homônima à de Baden, mas composta por Clodoaldo Brito.

No ano seguinte, 1965, seria a vez de Geraldo Vandré usar a capoeira como metáfora da luta contra a ditadura militar. O disco *Hora de Lutar* possuía duas canções que retratavam o universo capoeirístico: *Hora de lutar* (do próprio Vandré) e *Aruanda* (Carlos Lira/Geraldo Vandré). Valdeolir Rego explicou que *Aruanda*, “que aparece frequentemente nas cantigas de capoeira (...) é corruptela de Luanda, nome da atual capital de Angola”. (REGO, 1968, p. 340).

Outra música considerada de protesto é *Upa Neguinho*, gravada em 1966. Essa canção foi composta por Edu Lobo e Gianfrancesco Guarnieri, apresentada em 1965 no musical *Arena canta Zumbi*. Trata-se de um projeto claramente político-cultural, nos moldes da ideologia nacional-popular, no qual o grupo de teatro coloca em cena o herói da resistência negra, símbolo da luta pela liberdade dos escravos, que naquele momento serviu a um protesto contra a democracia perdida com o golpe militar de 1964. A capoeira, famosa como instrumento de luta pela liberdade, é citada como parte do universo do negro no trecho “capoeira posso ensinar”.

A última canção catalogada por Valdeolir Rego foi *Domingo no Parque*, de 1967. Composta por Gilberto Gil, foi um prelúdio do disco tropicalista de 1968 e rendeu ao compositor baiano a segunda colocação no III Festival de Música Popular Brasileira, da TV Record, em São Paulo. Na verdade, foi através do I Festival, realizado em 1965, que se popularizou o termo Música Popular Brasileira. Os festivais da canção foram o palco principal da chamada “geração MPB”.

No ano em que foi decretado o AI-5, 1968, Baden Powell ainda comporia uma importante música inspirada na capoeira. Em 1964, em meio aos pro-

blemas políticos ocorridos no país, Baden voltou ao Brasil depois de uma temporada em Paris. Foi direto para Bahia, onde ficou nos anos seguintes. Em 1967, Valdeleir Rego o conheceu. O antropólogo descreveu esse encontro: “Aproveitando sua estada na Bahia, tive a oportunidade de conhecê-lo e trocar idéias sobre a música popular brasileira no presente. Baden não perdeu um só instante, às voltas com o capoeirista Canjiquinha (Washington Bruno da Silva), de quem recolheu muitos toques de berimbau e suas respectivas cantigas” (REGO, 1968, p. 340).

Baden realizava, na prática, a busca ao povo. Embora não atuasse como ativista de um projeto político de conscientização popular, sua intenção como artista era buscar na musicalidade tradicional o material para suas composições. Não por acaso, no ano seguinte, 1968, apresentava ao grande público *Lapinha*, canção composta com o novo parceiro, um jovem de 19 anos chamado Paulo César Pinheiro.

Interpretada por Elis Regina, *Lapinha* ganhou o primeiro lugar da I Bienal do Samba da TV Record, desbancando importantes composições do samba tradicional como *Coisas do mundo minha nega*, de Paulinho da Viola, e *Tive Sim*, de Cartola. *Lapinha*, na verdade, foi totalmente inspirada no cancionário da capoeira, principalmente o trecho final, tradução quase literal de uma cantiga das rodas da Bahia: “Adeus Bahia, zunzunzum, Cordeão de Ouro / Eu vou partir porque mataram meu Besouro”.

Besouro de Mangangá foi um capoeirista de Santo Amaro que se tornou famoso. A ele eram atribuídos até mesmo poderes sobrenaturais, de forma que sua morte foi cantada ao longo dos tempos nas rodas de capoeira. A apropriação dessas cantigas anônimas por Baden Powell e Paulo César Pinheiro foi criticada por mestre Canjiquinha, com quem Baden havia aprendido as músicas da capoeira³. Como se vê, a aproximação dos artistas letrados com a cultura do chamado “homem do povo” deve ser vista de forma mais complexa do que harmônica.

A última música que apresento deste período é a canção do exílio de Caetano Veloso, *Triste Bahia*, poema de Gregório de Matos que o compositor musicou em 1972, em Londres. A segunda parte era inspirada nos cânticos de capoeira:

Triste, oh quão dessemelhante, triste...
 Pastinha já foi à África
 Pastinha já foi à África
 Pra mostrar a capoeira do Brasil
 Eu já vivo tão cansado

3. A reclamação do mestre baiano se tornou pública na reportagem intitulada *O folclore é nosso ou quem compôs a Lapinha* (DUARTE, 1968, p.1).

De viver aqui na terra
 Minha mãe, eu vou pra lua
 Eu mais minha mulher
 Vamos fazer um ranchinho
 Todo feito de sapé, minha mãe eu vou pra lua
 E seja o que Deus quiser...

O verso “Pastinha já foi a África, pra mostrar a capoeira do Brasil”, é do próprio Mestre Pastinha e diz respeito a viagem que fez em 1966, quando participou do Festival de Artes Negras de Dakar, no Senegal.

Jorge Amado⁴ escreveu que mestre Pastinha foi “uma das grandes figuras da vida popular da Bahia” (Amado, 1966, p. 212). O mestre também se tornou conhecido nacionalmente como a principal referência da capoeira angola, influenciada pela ancestralidade africana e pelos costumes tradicionais. Em 1928, Mestre Bimba criou capoeira regional, que trazia inovações para a prática antiga, incluindo novos golpes oriundos do batuque, outra brincadeira afro-brasileira que misturava dança e luta. Bimba foi o primeiro mestre a abrir uma academia, em 1932, e a fazer uma exibição de capoeira para um presidente brasileiro, no caso Getúlio Vargas, em 1954.

Nenhuma das 23 canções reunidas se referiu ao debate entre a capoeira angola e regional. As canções apostaram na visão de uma só capoeira, o que encobre a discussão da influência das tradições africanas e afirma uma cultura nacional, criada em solo brasileiro. Não pretendo discutir a origem da capoeira, mas apenas mostrar que na ânsia de afirmar uma cultura genuinamente nacional, representada pelo homem do povo, os artistas citados esqueceram que esse povo é formado por múltiplas influências e referências, entre elas a ancestralidade africana.

A capoeira, vista como cultura brasileira, ao contrário, foi cantada de forma generalizada. Não creio que o motivo de sua influência nas canções do nacional-popular tenha sido apenas o sucesso de *Berimbau*, ou resultado da busca ao povo. Acredito que o que fez a capoeira presente nas músicas dessa época foi a sua *desmarginalização* social, que acontecia a partir da Bahia, devido à fama que alcançou a capoeiragem baiana entre os anos 1950 e 1960.

Antes disso, embora Mestre Bimba tivesse obtido licença da prefeitura de Salvador para ensinar capoeira, em 1937, ela permaneceu como prática obscura de marginais, principalmente no Rio de Janeiro e Recife, onde teve um histórico de extrema perseguição em 1890, ano de sua criminalização. Na Bahia, os capoeiristas seriam perseguidos mais tarde, por volta dos anos 1920, o que possibilitou à capoeira baiana desenvolver o lado musical

4. Não se pode esquecer que Jorge Amado também assumia uma postura nacional-popular ao publicar várias obras em que idealizava o homem do povo.

e lúdico, a ladainha. O berimbau e outros instrumentos foram introduzidos a rodas de capoeira, também chamadas de vadiação, praticadas como forma de lazer nas festas de santo e nos dias de domingo. Isto provocou afinidade com as vanguardas musicais dos anos 1960 quando estas descebriram a musicalidade da capoeira.

Os capoeiristas da Bahia influenciaram uma revalorização da capoeira por parte das elites artísticas e intelectuais em todo o país, o que acabou refletindo nas composições cantadas nos anos de contestação do regime dos militares.

No entanto, no mesmo ano em que *Triste Bahia* foi lançada, a capoeira, como já acontecera entre os anos 1920 e 1930, mais uma vez foi pensada como esporte nacional, motivo que levou o governo dos militares a tomarem a seguinte medida:

Na década de 70 ocorre algo significativo no que se refere às relações entre capoeiristas e o Estado. Em 1972, a capoeira será reconhecida oficialmente como esporte, conforme portaria expedida pelo Ministério de Educação e Cultura (MEC), iniciando-se então um processo de institucionalização e burocratização que visa promover sua homogeneização em todo o país. Nesse sentido, procede-se a organização de torneios, à elaboração de regras e a unificação do método de graduação dos alunos com base nas cores da bandeira brasileira (REIS, 2000, p. 125).

Não apenas os compositores engajados da música de protesto se voltaram para capoeira como forma de expressão nos anos 1960. Dando continuidade a um processo histórico de valorização da capoeira como esporte nacional, o governo autoritário absorvia a capoeira como patrimônio próprio, buscando enaltecê-lo seu caráter esportivo e minar sua característica de resistência cultural negra.

A memória das canções influenciadas pela capoeira nos anos 1960 mostra que a arte foi pensada como uma das principais referências nacionais e populares do país, o que a fez ser “disputada” tanto pelos artistas engajados quanto pelos militares. A época do nacional-popular estaria próxima do fim quando Caetano gravou *Triste Bahia*. Nos anos seguintes, com a abertura política, a queda das colônias africanas e a globalização, a discussão sobre cultura popular tomou outro rumo. No centro do debate não estaria mais o nacional e o popular. Como explicou Renato Ortiz, “a questão do nacionalismo, tal como era considerada nos anos 60, deixa de ter sentido” (ORTIZ, 1986, p. 78).

Um exemplo disso é a última canção que apresento: *Jogo de Angola*. Composta por Paulo César Pinheiro e Mauro Duarte, foi gravada em 1975 por Clara Nunes. O ano do lançamento coincidia com o da Independência de Angola, que se livrara do colonialismo português. A tomada de consci-

ência, por parte dos artistas engajados, da raiz africana da música brasileira se dá a partir deste momento, em sintonia com os movimentos globais de afirmação da cultura negra. Não é surpresa, portanto, que a composição tenha assumido a referência africana da capoeira, deixando de lado a afirmação do jogo como luta nacional. Diz um trecho da letra:

Dança Guerreira
 Corpo do negro é de mola na capoeira
 Negro embola e desembola
 E a dança que era uma festa pro dono da terra
 Virou a principal defesa do negro na guerra.
 Pelo que se chamou libertação
 E por toda força, coragem e rebeldia
 Louvado será todo dia
 que esse povo cantar e lembrar o jogo de Angola...

A análise das canções no âmbito da história oral prioriza a sua dimensão como narrativa que remete à memória coletiva, a experiências que problematizam a noção de identidade – o que não significa dizer que as fontes orais, os resíduos de oralidade dispersos em diversos veículos, constituam o fazer metodológico da história oral. Mais do que isso, implica em apontar que na utilização da metodologia “há uma espécie de falência no uso de formas alternativas e variadas do verbal” (MEIHY, 2004, p. 121).

As letras de música possuem um elevado “índice de oralidade”, o qual, segundo explicou Paul Zumthor, é “tudo o que, no interior de um texto, informa-nos sobre a intervenção da voz humana” (ZUMTHOR, 1987, p. 35). Ao lado das entrevistas, as letras podem ampliar o alcance de um projeto em história oral se for contemplado seu diálogo com as trajetórias das histórias de vida. Como texto que transita entre a letra e a voz, a canção serve ao oralista como ferramenta para entender dois temas que lhe são caros: a memória e a identidade. Como explicou José Carlos Sebe Bom Meihy:

Como um dos artifícios mais fecundos para elaboração de análises da cultura popular, as letras de músicas ou canções apresentam-se como possibilidade valiosa para o exame de reserva de memória e para as discussões sobre identidade, fatores essenciais para a definição da História Oral em qualquer de suas modalidades. (MEIHY, 2004, p. 121-122)

As letras de música reunidas neste artigo fazem parte do projeto em que tentei entender a permanência da tradicional capoeira angola na modernidade globalizada, através da história de vida de Mestre João Grande, um antigo mestre baiano que mora desde 1990 em Nova York⁵. As canções contribuíram para uma discussão paralela ao tema central do projeto, mas também foram importantes para o entendimento da realidade da capoeira angola nos anos 1960.

As músicas influenciadas pela capoeira mostram que os artistas engajados na ideologia do nacional popular ignoraram completamente a identidade africana da capoeira. De certa forma, ainda que guardadas as diferenças, possuíam um pensamento em sintonia com a ditadura militar, que apostava na capoeira como arte marcial brasileira. Apenas em 1975, como mostrou a música *Jogo de Angola*, há uma mudança de posição de alguns artistas e a referência africana é assumida. Isto mostra também a alienação dos músicos engajados em relação ao debate interno da capoeira, fortemente marcado pela disputa entre a regional e a angola.

Pode-se dizer que ainda que tivessem sido mediadores importantes, os cantores e compositores que veicularam o tema da capoeira em suas canções não foram responsáveis pela aceitação social do jogo. O mais provável é que estes foram influenciados por um processo de desmarginalização que estava em curso. A referência constante à capoeira da Bahia revela que foram os antigos capoeiristas baianos, como Mestre João Grande, que conseguiram desmarginalizar a capoeira. Uma manifestação de resistência cultural iniciada a partir dos anos 1920, que alcançou, na década de 1960, um grande público através das canções dos artistas militantes do nacional-popular. †

Referências Bibliográficas

AMADO, Jorge. *Bahia de todos os Santos*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1969.

ARAÚJO, Rosângela Costa. *O universo musical da capoeira angola*. Salvador: Grupo de Capoeira Angola Pelourinho, Comissão de Documentação e Acervo, 1994.

CARYBÉ. *As sete portas da Bahia*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1962.

CASCUDO, Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

CASTRO, Maurício Barros de. *Zicartola: política e samba na casa de Cartola e Dona Zica*. Rio de Janeiro: Rio Arte/Relume Dumará, 2004.

_____. "História Oral e cultura popular". In: *Oralidades: Revista de História Oral*. Ano I, n.1. São Paulo, NEHO, 2007, 51-58.

_____. *Na roda do mundo: Mestre João Grande entre a Bahia e Nova York*. São Paulo: tese de doutorado, Departamento de História Social (FFLCH-USP), 2007.

CONTIER, Arnaldo. *Edu Lobo e Carlos Lyra: o nacional e o popular na canção de*

5. Ver CASTRO, Maurício Barros de. *Na roda do mundo: Mestre João Grande entre a Bahia e Nova York*. São Paulo: tese de doutorado, Departamento de História Social (FFLCH-USP), 2007.

- protesto*. Revista Brasileira de História, v.18 / n°35, ANPUH/Humanitas, 1998, 13-52.
- DUARTE, Isidoro. "O folclore é nosso ou quem compôs a 'Lapinha'". *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 28 set. 1968. Caderno B.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.
- LOPES, Nei. *O negro no Rio de Janeiro e sua tradição musical: partido alto, calango, chula e outras cantorias*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. "O samba é morena de Angola: oralidade e música". In: *História Oral*, número 7, junho de 2004. p.126.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Ed. Brasiliense, 1986.
- REIS, Letícia Vidor de Souza. *O mundo de pernas para o ar: a capoeira no Brasil*. São Paulo: Publisher Brasil, 2000.
- REGO, Valdeolir. *Capoeira Angola – ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Editora Itapuã, 1968.
- RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo: artistas da revolução, do CPC a era da TV*. São Paulo: Editora Record, 2000.
- SODRÉ, Muniz. *Mestre Bimba: corpo de mandinga*. Rio de Janeiro: Manati, 2002.
- TEIXEIRA, Francisco Carlos. "Da Bossa Nova à Tropicália: as canções utópicas". In: DUARTE, Paulo Sérgio e NAVES, Santuza Cambraia (org). *Do samba-canção à Tropicália*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2003.
- ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a "literatura" medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

— PALAVRAS AOS JOVENS ORALISTAS: — — ENTREVISTAS EM HISTÓRIA ORAL —

JOSÉ CARLOS SEBE BOM MEIHY
NÚCLEO DE ESTUDOS EM HISTÓRIA ORAL - USP

RESUMO: Este texto é destinado aos jovens iniciantes de estudos em história oral e parte do pressuposto de que temos já uma segunda geração de pesquisadores que trabalham com entrevistas. Na busca de definições sobre o estatuto da história oral, é proposta uma reflexão diferenciando História de história oral e na mesma linha a distinção entre entrevistas convencionais e específicas.

PALAVRAS-CHAVE: História oral; Memória; Entrevista; Oralidade

ABSTRACT: This article is addressed to beginners in oral history studies and takes into account the fact that we already have a second generation of researchers who work with interviews. Seeking for definitions on the status of oral history, we propose a differentiation between History and oral history and also between conventional interviews and specific ones.

KEYWORDS: Oral History; Memory; Interview; Orality

Antes de mais nada cabe reconhecer que *juvenc oralistas* não são pessoas de pouca ou determinada idade. Não. Entende-se por *juvenc oralistas* quantos se iniciam na prática de história oral como instrumento de captação de narrativas, registro, reflexão e publicidade de processos sociais pretéritos repontados na atualidade¹. Portanto, é a partir do *aqui e agora*, da chamada realidade ou tempo presente que se propõem trajetórias apoiadas em referenciais de algum passado marcante reservados na memória humana.

Motivar recolhas de narrativas, produzir textos, articular idéias, divulgar experiências, são algumas das tarefas dos *oralistas*. Embutido nesse propósito, o caráter documental de situações que tenham significado social se mostra desafio desdobrado do velho axioma *entender para explicar; explicar para transformar*². O escopo é grande, sem dúvida, e o risco não se abre apenas aos historiadores, sociólogos, antropólogos e demais afiliados às diversas disciplinas acadêmicas. O endereço é todos que se propõem pensar abordagens afeitas ao reconhecimento da estruturação da memória como fenômeno social, ou à construção de identidades coletivas, ambas, objetos primeiros da moderna história oral³.

O enunciado deste texto aponta *juvenc oralistas* e não sem razão. Considerando que a existência da história oral é apenas compatível com o regime democrático, não se pode pensar em gravações livres e abertas, com vocação pública, sob limites da capacidade expressiva. No Brasil, bem como em muitos países da América Latina, tal processo apenas se iniciou tardiamente, nos anos de 1980 com a chamada Abertura Política⁴. Uma primeira geração de pessoas atentas aos trabalhos com entrevistas, então, assumiu a compensação do tempo perdido e centrou atenções em dois eixos principais: propondo definições sobre o que seria história oral na

1. *Oralista* é termo criado para diferenciar a prática específica de história oral, independentemente da confusão com o uso tradicional de entrevistas. Também se busca reforçar este conceito em favor da criação de uma área nova de trabalhos feitos na junção de estudos de memória e identidade. Sobre o tema leia-se meu texto "Radicalização da história oral" in MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de história oral* - 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2005, p. 263-83.

2. Acata-se o sentido proposto por Husserl que indica "entender para explicar" como recurso dinâmico e processual, portanto de construção. Isso implica desprezar categorias estabelecidas a priori e aceitar o pressuposto do "mundo-da-vida" (*Lebenswelt*) que inscreve a compreensão subjetiva e a intencionalidade. Sobre o assunto leia-se HURSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001, p. 28.

3. Frente aos conceitos de "memória"; "identidade" e "comunidade" se assume a noção de "liquidez" proposta no conjunto da obra de Zygmunt Bauman.

4. As poucas tentativas anteriores fracassaram devido o fechamento dos grupos promotores e principalmente em face da carência de dimensão social limitada pelo controle ditatorial. Sobre o assunto leia-se a introdução escrita em *(Re)Introduzindo a história oral no Brasil*, por mim organizado, Xamã/FFLCH-USP, São Paulo, 1996, pp. 1-10.

relação com a prática de entrevistas e delimitando campos disciplinares de atuação. Grande parte dos trabalhos gerados, portanto, se esgotaram em investidas meramente teóricas ou conceitualistas, sempre calçadas na importação de modelos, em particular europeus e norte-americanos⁵. Transitando no apertado espaço da afirmação acadêmica, muitos desses pioneiros acabaram por deixar aos jovens iniciantes e aos novos pesquisadores a tarefa de fazer o trabalho de campo. A tradução do patrimônio herdado das experiências dos velhos operadores de entrevistas apenas agora começa a surtir efeitos e é exatamente a estes, aos que se iniciam, que se propõem estas palavras.

No alto das recomendações, assinalar as diferenças da matéria é fundamental. Este, aliás, é um exercício que depura o trabalho da geração anterior frente ao uso das entrevistas. Vale dizer que a soma das duas áreas teóricas assumidas pela primeira geração de pessoas que trabalharam no Brasil com história oral, em termos conclusivos disciplinares, se estacionou na simplificação de que todos os caminhos levavam à interdisciplinidade. A interdisciplinidade, aliás, virou explicação insatisfatória porque ao fim e ao cabo, cada afiliado voltava ao próprio território disciplinar: sociólogos não deixavam a Sociologia; antropólogos não deixavam a Antropologia; etnólogos não deixavam a Etnologia e assim por diante. Paralelamente, a História continuava convocando para seu reinado as diversas manifestações de trabalhos com entrevistas, agora com novo apelo. Mesmo usando entrevistas como equivocado sinônimo de história oral, repontavam insanos termos operacionais derivados de outras matérias, como: “informantes”; “atores sociais”; “depoentes”. Um surdo desalento pairava sobre pessoas e pesquisadores que se investiam no entendimento de um campo dinâmico e promissor que, contudo, por desconhecido e em essência transplantado do exterior, amedrontava e propunha modéstias frente à falta de novos modelos locais. De forma sutil às vezes, outras não, grassava o enfrentamento dos historiadores que se sentiam guardiões do direito de fazer História versus os demais sujeitos que pretendiam o uso de entrevistas. Repontou disso dois sentimentos de: 1- frustração para quantos não historiadores tinham que se assumir como *historiadores orais*; 2- ter que retornar às suas disciplinas, depois das entrevistas feitas, com as antigas implicações teóricas tendo que, concomitantemente, assumir procedimentos clássicos do próprio fazer disciplinar.

De tudo isto, do processo confuso e conflituoso que não especificava quem era quem, nem o que era o que, contudo, algo de positivo emergiu: a valorização da memória como recurso para estudos sobre o social.

5. Esta fase foi marcada pela tradução de textos estrangeiros, de poucos autores que, contudo, tiveram enorme aceitação entre os neófitos.

Deve-se dizer que foi exatamente a presença da memória como objeto de estudos que iluminou caminhos que agora se abrem para a proposição da história oral como campo novo do conhecimento. Por certo, estas assertivas garantem novo sentido às entrevistas.

Ao contrário da disciplina História, a memória - individual ou de um determinado grupo - tornou-se matéria prima para a formulação de narrativas que se amparam em lembranças e referenciais que dispensam provas ou enquadramentos ditos científicos, confirmados por documentos escritos, arquivados, protocolares. Supondo que a evocação dos “fatos” em suas indicações “exatas”, para a História, sempre carecem de “provas documentais”, à história oral interessa as versões apreendidas pelas memórias que têm estruturas diversificadas dos registros escritos. Distorções, mentiras, esquecimentos, sonhos, silêncios e silenciamentos, devaneios, tornavam-se mote de reflexões filtradas pela memória. Isto foi implicando procedimentos distintos entre o labor do historiador e dos oralistas e, logicamente, interferia no sentido das entrevistas. Aqueles buscam documentos já existentes; estes elaboram os próprios. Aqueles se apóiam em possíveis verdades; estes em criações narrativas com espontaneidade. Enquanto aos historiadores, quando se valem de entrevistas, a vêem sob caráter probatório de hipóteses feitas a priori e testadas com outros documentos, para a história oral, as hipóteses derivam das entrevistas e se constituem primeiro em discursos que se articulam em si. Apenas depois de ordenadas é que as entrevistas de história oral podem ou devem ser cruzadas em análises com outros documentos.

Por lógico, não se despreza a noção de que os registros escritos - a própria História - gera modernamente outras memórias, releituras, que também dinamizam memórias, mas de toda maneira o que se pretende é a versão dos fatos, a impressão subjetiva registrada no inconsciente e expressa com lógica própria da memória. Diferencia-se pois, desde logo, critérios de definição de procedimentos. Se a prática da História é uma e da história oral é distinta, também o é o sentido das entrevistas. Submeter uma a outra equivale valer do uso informativo das lembranças e para a substituição ou preenchimento de lacuna onde os documentos convencionais inexistem. Se à História interessa apoios em documentais alheios, feitos no passado, à memória valem as reservas guardadas em reminiscências que se tornam sociais na medida de repetições.

Entrevista em história oral

Desde que se descarte o exclusivismo da vocação acadêmica ou de História como disciplina que abriga a história oral, convoca-se, para os oralistas rigor nos procedimentos e clareza na condução de trabalhos que

assumam a história oral como um conjunto de procedimentos⁶. Aceitar este pressuposto implica fuga da confusão vulgar entre entrevista convencional e história oral. Entrevista, em geral, é uma prática antiga, legítima, usada de diversas maneiras por diferentes grupos: jornalistas, psicólogos, sociólogos, antropólogos. Entrevista em história oral é algo diferente tanto pelo seu modo constitutivo como pelas implicações éticas e compromissos. A entrevista em história oral tem fundamento menos como atestado de verdade ou referenciação documental escrita e mais como discurso que tem uma lógica própria apoiada na conjunção de fatores biológicos e culturais de quem ao recordar se coloca como narrador de uma aventura que o implica⁷.

Apoiado nesses pressupostos se advoga que o uso de entrevistas enquanto gênero, a história oral demanda o reconhecimento de espécies da matéria. Porque a condução de cada ramo de história oral demanda procedimentos específicos, as entrevistas, como meio de formulação de narrativas, têm características próprias e exclusivas. Com isto, busca-se corrigir uma prática que coloca na indefinição o que é entrevista em história oral, erro mais comum de quantos confundem história oral com entrevistas. As três espécies de história oral são: 1- história oral de vida; 2- história oral temática e 3- tradição oral⁸. Passemos ao exame de cada uma para entender o significado das entrevistas e os critérios de formulação de resultados:

História oral de vida

História oral de vida, por sua vez também é espécie derivada de outro gênero, história de vida. O adjetivo *oral* significa muito, funciona no caso como agente transformador das formas de captação dos registros vivenciais filtrados pela memória e ditos oralmente. Porque as narrativas em história oral decorrem do contato pessoal direto, feito por meio de diálogo, o que se tem é um produto capaz de dar forma aos critérios mnemônicos de apreensão e registro de situações. Enquanto a história de vida em sua forma tradicional é feita em conjunção de documentos convencionais - e dispensa muitas vezes a entrevista - a história oral de vida se vale da entrevista livre ou no máximo de estímulos fornecidos pelo colaborador⁹.

6. "Entende-se por história oral um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas". Sobre este e outros conceitos em história oral, leia-se "Outros conceitos e definições" in MEIHY, José Carlos Sebe Bom & HOLANDA, Fabíola, *História oral como fazer, como pensar*; São Paulo, Contexto, 2007, p. 81-5.

7. Entende-se por fatores biológicos as condições etárias, por exemplo, e por culturais os contextos que se explicam na formulação de comportamentos e suas justificações.

8. Sobre o assunto leia-se "Unidade II - gêneros em história oral" in: MEIHY & HOLANDA, op.cit. p. 33-42.

9. Desde há muito, as histórias de vida têm chamado a atenção de pessoas preocupadas em entender a sociedade em seus efeitos íntimos e pessoais. Antes do uso dos gravadores, a história de vida obedecia a

Não se trata do velho esquema de “perguntas e respostas” e sim da possibilidade de facilitação narrativa com elos continuados. A memória é, pois a grande avenida por onde transitam argumentos conexos que, em última análise, representariam a explicação da experiência humana dos entrevistados. Como o próprio nome indica, trata-se da narrativa do conjunto da trajetória de vida de uma pessoa. Isto coloca outros problemas como o significado social de histórias pessoais e/ou sua representatividade e sentido social. Assim, recomenda-se que a história oral de vida seja colecionada junto a outras e ganhe sentido coletivo.

É primordial na história oral de vida as entrevistas abertas ou livres. Por evidente, sabe-se dos limites dessa pretensa liberdade ou abertura, mas na medida do possível se deve dar espaços para o aparecimento de argumentos pessoais. Nesses casos, o colaborador que tem maior liberdade para dissertar, o mais autenticamente possível, sobre sua experiência pessoal¹⁰. Vale lembrar que em entrevistas assim, mais do que perguntas pontuais, são cultivados estímulos capazes de alimentar continuidades. Jamais confrontos, dúvidas, correções. A proposta visa dar ao narrador maior arbítrio para que sua experiência seja encadeada segundo sua vontade e condições. A experiência deve, desde logo, ser o alvo principal das histórias orais de vida, pois não se busca a verdade e sim a versão sobre a moral existencial¹¹.

Ainda que não seja a única forma de condução das entrevistas de história oral de vida, a chamada “linha do tempo”, o perfilamento cronológico ou seqüencial tem sido o mais usado. Existem casos em que os colaboradores optam por contar a própria história segundo outros critérios como temas que se evoluíram a partir de uma seqüência de acontecimentos como tragédias, datas marcantes. De toda forma, isso ocorre porque a história oral de vida, por trabalhar com a experiência, sugere entradas para o entendimento do espaço pessoal subjetivo. Supõe-se então que haja também um roteiro, mas mais solto, menos factual e vinculado às outras alternativas que relevam, por exemplo, as narrativas pessoais através de impressões, frustrações, sonhos. Com isto quer se afirmar que não há necessariamente um caminho obediente à continuidade material dos fatos ou à sua sucessão.

A história oral de vida é sempre o retrato oficial do colaborador. Nesta

uma formulação que já era desviada dos procedimentos tradicionais. Valendo-se de cartas, diários, fotografias, ela se posicionava como algo paralelo ao reconhecimento das fontes históricas tradicionais. Sobre o assunto, leia-se SOUZA, Elizeu Clementino & ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto. *Tempos, narrativas e ficções: a invenção de si*. Salvador: EDIPUCS, 2006.

10. Colaborador é termo usado para se referenciar ao entrevistado.

11. Advoga-se que nas entrevistas de História Oral de Vida as perguntas sejam amplas, sempre colocadas em grandes blocos, de forma indicativa dos acontecimentos marcantes ou fases da vida.

direção, a “verdade” reside na versão oferecida pelo narrador que é soberano para revelar ou ocultar casos, situações e pessoas. E não compete ao entrevistador provar nada, pelo menos na fase de captação da história. Pelo encaminhamento mais comum que se adota para a história oral de vida, a periodização da existência do entrevistado é um recurso importante posto organizar a narrativa acima de fatos que serão considerados em contextos subjetivos.

O texto produzido por entrevistas de história oral de vida é passível de tratamento literário. Neste sentido, não se trata de entrevista convencional. Aliás é exatamente aí que reside a diferença fundamental. O sofisticado processo chamado de *transcrição* se faz importante neste caso. E também se recomenda não confundir transcrição com edição no sentido jornalístico. Enquanto transcrição implica ação criativa, reordenação dos fatores dados na entrevista, edição se limita a ação de correção menor. É lógico que transcrição não admite invenção de situações, apenas propõe clareza na exposição. Porque a entrevista em história oral de vida é um meio, a fidelidade lingüística torna-se relativa. Interessa realmente a lógica discursiva, a moral da história, o sentido ontológico da experiência.

História oral temática

A história oral temática é muito mais pontual, atenta à precisão, acolhedora de referenciais comprometidos com assertividades. Objetiva, ou pelo menos mais objetiva, seria uma boa palavra para a história oral temática. Isto explica a simpatia maior que essa manifestação goza junto aos grupos que identificam na história oral temática o caráter documental próximo do recurso probatório reclamado pela História. Contígua da lógica do documento escrito convencional, a história oral temática acontece em recortes de assuntos específicos, ou, como diz o próprio nome, temas captados em entrevistas organizadas, planejadas, atentas a cumprir e indutivos, ou indiretos e dedutivos. No primeiro caso, a entrevista deve se ater ao fato em causa. No segundo, marcado sempre por maior complexidade, as questões buscadas devem sempre ser contextualizadas e seguir uma ordem de importância capaz de inscrever os tópicos principais em análises dos colaboradores. Os resultados dos questionários quando publicados, quase sempre, devem manter as perguntas, pois estas refletem a construção dialógica do encontro. Sempre que possível deve-se evitar que os colaboradores apenas respondam por escrito as perguntas, posto as diferenças entre os processos narrativos orais e escritos serem grandes e, mesmo tratando-se de temas, a fluidez da oralidade interessa.

Ainda que historiadores e sociólogos gostem mais de história oral temáti-

ca, não é justo confundir as entrevistas feitas sob esse critério com as convencionais. Porque o simples contato pessoal, direto, interfere na construção das respostas, sabe-se que o nível de subjetividade resiste e impõe variações.

Em história oral temática, o limite de interferências nas mudanças do oral para o escrito é sempre questionado. O texto produzido pelas entrevistas temáticas deve ser, em termos lingüísticos, o mais autêntico possível, o mais próximo da fala emitida. Ao contrário da história oral de vida onde a transcrição é essencial, aqui interessa mais a manutenção do sentido da fala.

Tradição oral

Uma das mais complexas e finas expressões da história oral é a tradição oral. Porque trabalha com as continuidades dos mitos e com a visão de mundo de culturas que têm valores filtrados por estruturas mentais transmitidas oralmente, a tradição oral é apontada como recurso para a compreensão de grupos ágrafos, ou sem história escrita. Preferentemente voltada a grupos de *oralidade primária*, ou seja, segmentos isolados e sem contato com a prática escrita ou midiática¹². Nesse caso, busca-se, em primeiro lugar, entender manifestações a partir do elenco dos mitos fundadores, do significado do espaço e do tempo, das práticas comportamentais asseguradas em referências do passado. Aspectos transcendentais que teriam fundamentos míticos tornam-se objetos da tradição oral¹³.

O convívio e observação constantes são condições para a instrução das entrevistas e recolhas que sempre remetem às questões do passado longínquo que se manifestam pela transmissão geracional, de pais para filhos, ou de indivíduos para indivíduos, oralmente. É por isto que, de regra, quando se fala de tradição oral, pesquisadores evocam experiências distantes, aplicadas em análises de sociedades ágrafas, quase sempre africanas ou indígenas. O fundamento de tal recurso se explica pela fecundidade de estudos e reflexões teóricas de autores como Jan Vansina ou Hampaté Bâ Amadou¹⁴. Mas é possível também supor alternativas para se pensar em tradição oral moderna¹⁵.

Para a prática da tradição oral, a entrevista é uma atividade entre

12. LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 83

13. Na explicação de Paul Christopher Johnson, os fundamentos da tradição oral se apóiam nas origens dos povos, crenças referentes às razões vitais do grupo e ao sentido da existência humana enquanto experiência que imita a vida e o comportamento, bem como o destino de deuses, semi-deuses, heróis e personagens malditos e históricos. Sobre o tema leia-se *Secrets, Gossip and Gods*. Oxford, 2002, p. 7-8.

14. VANSINA, Jan. *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*. Chicago: Aldine Publishing, 1965. Amadou Ba Hampaté. "A Tradição Viva". In: KI-ZERBO, J. *História geral da África: metodologia e Pré-história*. Ática/UNESCO, São Paulo, 1999.

15. Vale lembrar a guisa de introdução que todo processo de "tradição oral trabalha com a permanência

outras e nunca a primeira. Produto da observação atenta e demorada, a entrevista em tradição oral, quando acontece, cumpre um papel duplo: de constatação da repetição dos fenômenos e de busca de sentido explicativo dado pelo conjunto que gerou o fenômeno. Porque a tradição oral exige convívio com o grupo estudado, depois de cuidadoso processo de levantamento e descrição dos hábitos grupais é que se deve proceder entrevistas. Nestes casos, as entrevistas visam reconhecer manifestações e pedir descrições, pois os olhos daqueles narradores vêem detalhes que, muitas vezes, nos escapam.

Uma das características das entrevistas em tradição oral é o caráter coletivo das narrações. Isto é fundamental para não se perder os elos unitários expressos oralmente. A transmissão oral se fundamenta exatamente na articulação argumentativa que varia pouco de geração para geração. O cuidado com a repetição é fundamental na aferição de lógicas do grupo.

Rituais, calendário, cancionário, cerimônias, são temas a serem questionados, porém não em suas variações e sim na resistência que, aliás, é a marca da tradição. A oralidade neste caso é recurso identificador e sua preservação é marcada pela continuidade do status quo. Deve-se ter em conta que nas sociedades modernas os critérios de consideração das tradições orais é diferente, pois a resistência é marcada por outras dimensões, como a formulação ou construção de estereótipos e atributos culturais. Modernamente, em sociedades de oralidade secundária, como pretende Walter Ong, a tradição dedica-se a releituras e seriação de práticas orais como orações, músicas e demais rituais que mantêm um núcleo duro, isto é de consistência permanente, mas aderem às mudanças periféricas. Assim, por exemplo, a prática do ritual do casamento é a mesma sempre, mas as variações do cerimonial mudam.

Por uma ou por outra via, no entanto, quando as entrevistas de história oral se fazem necessárias em projetos de tradição oral, devem ser transcritas sem alterações, com os erros e acertos vernaculares, sem mudanças que não sejam as ditadas pelos narradores. Os trajetos da fala, as repetições, irregularidades, tudo, faz parte do registro.

Apontamentos finais

Porque se acreditar que a história oral, inevitavelmente, caminha para a conquista de estatuto próprio, independente, além da constatação das diferenciações disciplinares, procedimentos específicos devem instruir seu

e significado dos mitos, com a visão de mundo de comunidades que têm valores filtrados por estruturas mentais asseguradas em referências do passado remoto, a tradição oral percebe o indivíduo e o grupo diferentemente da história oral de vida e da história oral temática. Nestes casos prevalece o imediato; na tradição oral, o remoto compromete a noção de tempo linear" in MEIHY & HOLANDA, op. cit. p. 41.

rigor. Entre tantos, o papel das entrevistas é capital. Por não aceitar que entrevista é prática idêntica em qualquer área do conhecimento, aponta-se para a necessidade de respeitar espécies de história oral. Cada um dos três ramos da história oral - de vida, temática ou tradição oral - demanda procedimento específico de entrevista.

No caso da história oral de vida, o recurso transcriativo é indicado por ter como fundamento a necessidade de transmissão de uma moral de vida. Dimensão de uma experiência, as trajetórias de vida são para este ramo de história oral mais do que ilusões biográficas. A fluidez narrativa deve ganhar foros literários sobre o significado da condição lingüística. Porque em história oral de vida o que interessa é a mensagem, é a favor da clareza que são operadas as transformações.

Em vista da história oral temática o procedimento varia. Pela necessidade de um questionário ou roteiro que atenda a respostas pontuais, a entrevista é sempre estruturada, premeditada, intencional, e sua expressão escrita deve atender ao detalhamento do evento. "Perguntas e respostas" devem ser presentes a fim de revelar o trajeto ou evolução dos temas do encontro.

Para situações de tradição oral, a entrevista pode ou não acontecer. Nos casos em que se justificam, além da observação minuciosa que deve anteceder, as preocupações são devotadas ao arrolamento das questões em causa e sua descrição segundo as vistas dos colaboradores é fundamental.

Em conjunto estes procedimentos frente as entrevistas sugerem que a história oral galgue estatuto independente, próprio. Mais do que isto que sejam quebrados os grilhões que a acorrentam à História e que se proclame, inclusive, a liberdade de outras afiliações disciplinares. Espera-se que as idéias semeadas aqui constem das agendas dos novos oralistas que se vêem ante os novos desafios. †

Tradução

HISTÓRIA, MEMÓRIA E SIGNIFICADO

DE UM MASSACRE NAZISTA EM ROMA

ALESSANDRO PORTELLI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA “LA SAPIENZA”

TRADUÇÃO: ANA LUIZA DE LIMA COIMBRA, MARIA APARECIDA

BLAZ VASQUES AMORIM E SUZANA LOPES SALGADO RIBEIRO

REVISÃO TÉCNICA: RICARDO SANTHIAGO

RESUMO: Neste texto, introdução do livro “The order has been carried out: History, memory and meaning of a nazi massacre in Rome”, Alessandro Portelli tece considerações preambulares para o desenvolvimento de uma narrativa que descreve e analisa a memória dos fatos ocorridos a partir de 23 de março de 1944, durante a ocupação nazista em Roma. Nessa ocasião, um grupo de Resistência ligado ao Partido Comunista atacou, utilizando bombas, uma unidade militar alemã, causando 33 mortes. No dia 24 de março, o Comando Alemão ordenou que, para cada alemão morto, dez italianos deveriam morrer, o que ocorreu em uma pedreira localizada na Via Ardeatina. Símbolo dos diversos massacres perpetrados durante a ocupação nazista em Roma, o Fosse Ardeatine é tematizada sob o ponto de vista dos testemunhos.

PALAVRAS-CHAVE: Memória; Nazismo; História italiana

ABSTRACT: In this text, introduction of the book “The order has been carried out: History, memory and meaning of a nazi massacre in Rome”, Alessandro Portelli frames preamblely considerations for the development of a narrative which describes and analyzes the memory of the facts occurred from march 23, 1944 on; during nazi occupation in Rome. In that occasion, a Resistance group connected to the Communist Party attacked, using bombs, a german military unit, causing 33 deaths. In march 24, the german command ordered that, for each german dead, 10 italians should die, which took place in a quarry located at Via Ardeatina. Symbol of the various massacres perpetrated during nazi occupation in Rome, the Fosse Ardeatine is tematized under the point of view of testimonies.

KEYWORDS: Memory; Nazism; Italian history

*Padre celeste Dio di tanto amore
Dona forza a mia Musa o gran sovrano
Un fatto orrendo che mi strappa 'l cuore
E mentre scrivo me trema la mano.
Roma giardino de rose e di fiori
Sei dominata da un popolo strano
Per dominar la nostra capitale
No' spera bene chi ci portò il male.*

*Pai celeste, Deus de tanto amor
Dá força à minha Musa, grande soberano
Um fato horrendo me corta o coração
E enquanto escrevo me faz tremer a mão.
Roma, jardim de rosas e flores
Está dominada por gente estranha
Para domina a nossa capital
Não espere bem quem trouxe o mal.*

(Egídio Cristini, poeta popular, 1957)¹

Não houve nenhuma chance²

No dia 25 de março de 1944, os jornais de Roma publicaram um comunicado da Stefani, Agência de Notícias do Estado, que havia sido emitida pelo Comando Alemão da cidade às 22h55 da noite anterior:

Durante a tarde de 23 de março de 1944, elementos criminosos cometeram um ataque, atirando bombas em um pelotão da polícia alemã que passava pela Via Rasella. Em consequência deste ataque, 32 oficiais alemães foram mortos e diversos foram feridos. Essa emboscada repugnante foi executada por comunistas badoglianos. Ainda estão sendo feitas investigações para esclarecer até que ponto esse ato criminoso pode ser atribuído à incitação anglo-americana.

O Comando Alemão está firmemente determinado a pôr fim às atividades desses bandidos sem coração. Ninguém deverá sabotar impunemente a cooperação ítalo-germânica novamente firmada. O Comando Alemão, conseqüentemente, deu ordem para que, a cada alemão morto, sejam fuzilados dez criminosos comunistas. Está ordem já foi executada³.

Vanda Peretta – “Um flash. Nós três, muito pequenos, com minha mãe, com o rosto voltado para a parede. E minha mãe lendo em voz alta a nota que terminava com: ‘A ordem – já foi executada’. ‘A ordem já foi executada’ é uma frase que ficou na minha memória no que se refere ao Fosse Ardeatine”⁴.

No dia 23 de março de 1944, durante a ocupação nazista em Roma, uma unidade dos Gruppi di Azione Patriottica (GAP), grupo de resistência clan-

1. Egídio Cristini, “Il massacro dei trecentoventi”, gravado em Roma em 1957 por Roberto Leydi e incluído no CD *Avanti Popolo - 6 - Fischia il vento*, Istituto Ernesto de Martino – Hobby&Work, 1998. Egídio Cristini era pedreiro e improvisador da tradição poética da *ottava rima*, forma para estrofes com oito versos usada por poetas renascentistas como Ludovico Ariosto e Torquato Tasso.

2. A tradução deste texto foi feita com base na versão em inglês preparada por Alessandro Portelli e publicada pela Palgrave Macmillan em 2003. A revisão serviu-se também do cotejo com o original italiano, *L'ordine è già stato eseguito: Roma, le Fosse Ardeatine, la memoria* (Donzelli, 1999). Note-se que a edição americana contém acréscimos que visam contextualizar o leitor não-familiarizado com a história da Itália. Eles foram mantidos na presente tradução.

3. Nunca existiu nada parecido com “comunistas badoglianos”. O General Pietro Badoglio foi Primeiro-

destino ligado ao Partido Comunista, atacou uma unidade da polícia alemã, causando a morte de 32 alemães. Menos de vinte e quatro horas depois, os alemães retaliaram matando 335 prisioneiros em uma pedreira abandonada na Via Ardeatina, que veio a ser conhecida como Fosse Ardeatine. No dia seguinte, o *Osservatore Romano*, jornal oficial do Vaticano, trazia o comunicado alemão ao lado de um comentário editorial que dizia:

Frente a eventos como este, qualquer alma honesta fica profundamente machucada em nome da humanidade e dos sentimentos cristãos. De um lado, 32 vítimas; do outro, 320 pessoas sacrificadas por causa de criminosos que escaparam (...).

Ficando à parte dessa disputa, invocamos esses grupos irresponsáveis ao respeito à vida humana, que eles nunca têm o direito de sacrificar; e o respeito à inocência, que é fatalmente a vítima. Para aqueles em posição de comando, pedimos que sejam conscientes de suas responsabilidades consigo mesmos, com as vidas que eles protegem, com a história e a civilização.

Esses acontecimentos e a luta por sua memória e seu significado iluminam a história⁵ e a identidade de Roma, as contradições e conflitos da democracia italiana, a ética da resistência armada. Este livro trata dos acontecimentos daquelas vinte e quatro horas cobrindo mais de um século de história e memória.

A temerosa simetria entre ação e reação, ataque e retaliação, crime e castigo, se instaura dominando a memória desses acontecimentos – como se tudo tivesse sido iniciado e terminado no espaço de dois parágrafos, como se nada tivesse acontecido antes nem depois, como se a seqüência entre o ataque da Via Rosella e o massacre no Fosse Ardeatine fosse um ciclo fechado e inevitável. Uma vez que “a ordem já foi executada” e a ordem já foi restabelecida, não há nada a dizer – pode-se colocar uma pedra sobre os acontecimentos, enterrá-los da mesma maneira como os nazistas enterraram os corpos sob uma pilha de areia negra da pedreira e de um monte de lixo para disfarçar o cheiro.

A opinião popular e as distorções políticas da memória – perpetradas

ministro no governo real após a queda de Mussolini e a fuga do rei e de seu gabinete para Brindisi, no sul da Itália. Os membros do exército que ficaram para trás e atuaram na Resistência foram chamados de “badoglianos”. Eles eram monarquistas, conservadores e anti-comunistas.

4. O Fosse Ardeatine (ou Cavernas Ardeatinas, como eram conhecidas na ocasião) eram cavernas abandonadas de *pozzolana* (um “material finamente dividido, de silício ou silício e alumínio, que reage quimicamente com cal em temperatura normal e na presença de umidade, formando um cimento de secagem rápida”, *Webster's College Dictionary*). Elas foram usadas para a produção de cimento e concreto durante o *boom* do setor de construções na década de 1880, em Roma.

5. Nota do revisor: Os tradutores optaram por uniformizar a tradução dos termos “story” e “history” para “história”.

pela imprensa popular, pela mídia, pela Igreja e pelas forças políticas conservadoras – geraram uma narrativa extremamente convincente: de que os alemães pediram aos *partigian*⁶ para se entregarem; e só depois que eles não o fizeram é que se iniciou a retaliação. Essa crença gerou uma grande onda de difamação dos *partigiani* envolvidos e dos anti-Fascistas como um todo. O comunicado alemão citado, entretanto, proclama uma simples verdade, que os comandantes nazistas viriam confirmar com relutância nos tribunais do pós-guerra: a retaliação aconteceu menos de 24 horas depois do ataque e foi anunciada apenas quando já havia sido executada. Não houve nenhum pedido para que os *partigiani* se entregassem, não houve nenhuma chance para que eles o fizessem – assim como não houve uma busca real pelos “culpados”.

Tudo isso é assunto de registros públicos em arquivos e publicações há meio século. Entretanto, esses fatos têm sido ofuscados por crenças populares e narrativas repletas de ignorância e desinformação, que invertem a responsabilidade e não apenas não acusam os alemães por perpetrarem um massacre, como acusam os *partigiani* por causá-lo, graças a um ato “irresponsável” e por não terem se entregado para evitar a retaliação. É difícil resistir a essa versão – porque ela possui o apelo de uma contranarrativa não-conformista, uma alternativa para a história oficial da Resistência como fundação da república; por outro lado, ela se vale da força institucional das agências, dos partidos e da mídia, que definitivamente estão longe do que há de marginal e subalterno na vida pública da nação. Assim, combina-se a sugestão de uma versão alternativa com a força de uma narrativa hegemônica. Tudo se consolida pela crença do senso comum de alguém não se vinga sobre 335 inocentes antes de tentar encontrar os perpetradores.

O editorial do *Osservatore Romano* é, nesse sentido, um texto exemplar. Ele descreve o ataque dos *partigiani* como um ato criminoso, com “vítimas” (os alemães) e “culpados” (os *partigiani*), enquanto os homens mortos no Fosse Ardeatine são meramente “sacrificados”. É difícil imaginar que o órgão oficial da Igreja Católica use um termo como “sacrificados” de maneira neutra, casual. Um sacrifício, o ato de tornar sagrado, é a reparação por uma culpa, um gesto de purificação e reparação depois de um crime. Talvez inconscientemente, mas decerto significativamente, os órgãos da Igreja parecem sugerir que o que aconteceu no Fosse Ardeatine foi um tipo de evento litúrgico.

6. Nota do revisor: Em italiano, a palavra *partigiano* (*partigiani*, no plural) refere-se a membros e combatentes de movimentos de resistência; nesse contexto, alude claramente aos grupos clandestinos anti-fascistas, não necessariamente ligados a “partidos”. Por não reterem o significado original, as possíveis traduções foram descartadas e manteve-se o termo em italiano, destacado em itálico.

O mesmo editorial também dá a entender que os nazistas tentaram prender os culpados antes de decidir pelo massacre. Os alemães não fizeram isso – mas não estou ciente de quaisquer correções ou revisões das fontes da Igreja. Nasce aqui o redirecionamento da culpa dos executores nazistas para os “covardes” e “irresponsáveis” *partigiani*. Junto com a Direita política, a mídia e as fontes próximas da Igreja e do mundo católico tiveram um papel enorme na perpetuação dessa versão através dos anos, permitindo que ela penetrasse nas veias da imaginação pública e contribuindo com o envenenamento da memória do acontecimento, junto com a memória da resistência e as origens da República. Aqui reside o verdadeiro sucesso, a longo prazo, da retaliação nazista.

No dia em que comecei a pensar em escrever esse livro, mencionei o Fosse Ardeatine para uma amiga: uma mulher muito inteligente, altamente educada e com uma história de vida ligada ao ativismo de Esquerda. Ela reagiu: “Olha, eu estou perguntando confidencialmente e não diria isso fora daqui: por que eles não se entregaram?”. Minha amiga não sabia que a notícia do ataque e da retaliação só foi publicada depois que o massacre havia acontecido e, portanto, não houve pedido de rendição ou qualquer oportunidade para que ela acontecesse. Ela não sabia que em julgamentos feitos na década de 1950 os *partigiani* que participaram do ataque foram declarados não-responsáveis pela retaliação alemã (a Suprema Corte deu um veredicto similar na primavera de 1999, mas a acusação continua sendo feita)⁷.

O fato é que eu também não sabia de nada disso – pelo menos até a controvérsia ter sido trazida à tona depois de um dos executores nazistas, o Capitão SS Erich Priebke, ser identificado na Argentina, extraditado para a Itália em 1994, e sentenciado à prisão perpétua em 1998. Nunca concordei com a teoria da culpa dos *partigiani*; de todo modo, a motivação desse livro é em parte a minha surpresa ao descobrir que eu também estive sujeito a esta falta crença, tão profundamente arraigada no senso comum.

Em uma manhã de sábado, em novembro de 1997, na cripta onde estão os corpos das vítimas no Fosse Ardeatine, ouvi uma conversa entre um grupo de senhoras idosas. Elas tinham feito uma visita religiosa ao Divino Amore (Santuário do Divino Amor), um lugar santo popular e próximo, e em seguida foram ao Fosse. Elas estavam profundamente comovidas. E mais: estavam convencidas de que os nazistas estavam apenas “cumprindo ordens” e ressentidas com os *partigiani*: “E eles deram uma medalha de ouro para aquele que colocou a bomba na Via Rasella, mas eu mataria exatamente este homem. Porque se ele fosse realmente um herói teria vin-

7. Carlo Galante Garrone, “Via Rasella davanti ai giudici”, in: *Priebke e il massacro delle Ardeatine*, Istituto Romano per la Storia d'Italia dal Fascismo alla Resistenza, suplemento de *l'Unità*, agosto, 1996.

do a público e dito: ‘Em vez de matar todas essas pessoas, aqui estou, sou o único que fez isso’”.

Na minha sala na Universidade de Roma, uma estudante, Sara Leoni, contou-me uma história fantástica: “Minha avó abrigou em sua casa uma das pessoas que jogou a bomba na Via Rasella – Carla Capponi. Todos falavam o tempo todo a ela: você tem que se entregar ou eles matarão 200 pessoas. E ela decidiu não confessar”. Trata-se de um conto mítico, como muitos outros, cuja missão é reforçar o envolvimento pessoal do narrador em um evento importante da história – e esta está longe de ser a única narrativa errônea sobre as ações dos *partigiani* depois da Via Rasella (incidentalmente a bomba não foi “jogada”). Mais tarde, a tia de Sara Leoni explicou-me que, na verdade, foi a mãe de Carla Capponi, amiga da família, que se hospedou lá. Mas mesmo ela acredita se lembrar das calorosas discussões sobre as necessidades dos *partigiani* assumirem o que fizeram.

Gianfranco Fini, secretário da post-Fascist Alleanza Nazionale (Aliança Nacional Pós-Fascistas), que iniciou o processo formal de esclarecimento das identidades e origens fascistas da direita italiana, e também vice-primeiro ministro no governo Berlusconi, explicou: “A ação militar em si foi considerada – mesmo pelos velhos homens que haviam lutado pela república social (República Social Fascista de Mussolini, de 1943-45, apoiada pelos nazistas), que permaneceram fascistas até o fim – foi considerada legítima. O que foi considerado covardia foi o fato dos *partigiani* não assumirem a responsabilidade, embora todos estivessem cientes das consequências, porque o direito de represália era amplamente conhecido”. Mario Fiorentini, membro do partido clandestino Gruppi di Azione Patriottica (GAP) e um dos protagonistas do ataque da Via Rasella, comentou: “em Roma, se você perguntar a dez pessoas sobre Via Rasella, talvez três defenderão o ponto de vista do GAP, duas não saberão o que dizer e cinco serão contra”. Esse estado de opinião pública é baseado em algumas idéias recorrentes: que a retaliação foi automática e portanto os *partigiani* deveriam estar esperando por ela; que tudo poderia ter sido evitado se os *partigiani* tivessem se apresentado; que os executores não foram responsáveis pelo massacre, pois estavam apenas cumprindo ordens. Os soldados alemães mortos na Via Rasella e os homens assassinados no Fosse Ardeatine aparecem igualmente como vítimas dos *partigiani* – todos “pais de família”, como disse eloqüentemente Giuseppe Fabrini.

A história da Via Rasella e do Fosse Ardeatine talvez seja o único terreno sobre o qual a posição da direita mais extremada tenha se fundido com a do senso comum moderado, em uma convergência que faz as narrativas falsas e majoritárias sobre o Fosse Ardeatine tão profundamente perturbadoras. Eu me lembro da surpresa e do choque de muitos

historiadores e antropólogos em uma conferência de 1994 sobre massacres nazistas na Europa, quando descobriram a “memória dividida” de Civitella Val di Chiana e outras comunidades⁸. Se eles tivessem lido simplesmente o que a mídia conservadora e moderada tem escrito por anos, ou ouvido as conversas de pessoas comuns em bares, barbearias e trens, estariam mais bem preparados. Infelizmente, esses níveis de discurso parecem ter sido considerados aquém da dignidade dos políticos, historiadores e antropólogos. A literatura anti-*partigiani* é, além disso, geralmente considerada desprezível; e a decepção de um consenso geral anti-fascista, fomentado por políticos e intelectuais, conduziu à crença de que o fascismo estava além dos confins da credibilidade no contexto da Itália democrática nascida da Resistência. Por essas razões, a esquerda intelectual e política não se sentiu estimulada a se informar sobre tais narrativas e crenças populares – até encontrá-las repentinamente, a olhá-los na face, agressivas e arrogantes, nos anos de revisionismo histórico e negativismo.

O sentido da história em Roma

*Via Romagna, via Tasso principale
ventitre marzo fu la ricorrenza
di chi ci fe' passa' tempi brutali
Li tedeschi la presero avvertenza
Miserò gran pattuglia ogni viale
Chi s'há di vendica' no' ha più pazienza
chi bomb'a mano chi co' rivoltella
tedeschi morti pe' la Via Rasella.*

*Via Romagna, via Tasso – os lugares
Vinte e três de março – o aniversário
De quem nos fez passar tempos brutais.⁹
Os alemães se prepararam
Puseram patrulhas em cada avenida
Com a paciência para a vingança finda
Com mãos em bombas; em outras, armas
Os alemães espalharam a morte pela Via Rasella.
(Egídio Cristini, 1957)*

Não é de se admirar que os poetas populares versem sobre a Via Rasella, sobre o Fosse Ardeatine, sobre Via Romagna, onde os homens e as mulheres da resistência foram torturados pelos fascistas, ou sobre a via Tasso, onde eles foram presos e torturados pela SS sob o comando de Albert Kappler e seu subalterno Erich Priebke. Por causa do número de vítimas e das controvérsias intermináveis sobre suas memórias, o Fosse Ardeatine se transformou numa ferida aberta na memória e no sentimento da cidade. Basta olhar em volta, arranhar a superfície da memória, e as histórias jorram. Roma está cheia delas; de uma maneira ou de outra, elas tocam todos os romanos. Dificilmente tenho que sair do meu escritó-

8. Leonardo Paggi, et. al., *Storia e memoria di un massacro ordinario*, Roma, Manifestolibri, 1996; Giovanni Continini, *La memoria divisa*, Milão, Rizzoli, 1996; Paolo Pezzino, *Anatomia di un massacro*, Bologna, Il Mulino, 1997.

9. O “aniversário” é o dia 23 de março, comemoração da fundação dos *Fasci di Combattimento*, a partir dos quais o Partido Fascista se desenvolveu.

rio para coletar de estudantes e colegas um grande número de histórias não diferentes do mito da família de Sara Leoni. Só quando este livro estava quase terminado, por exemplo, descobri que Pilo Albertelli, uma das vítimas mais ilustres, foi professor de Filosofia da minha mãe; que duas outras vítimas, Mario e Alfredo Capecci, quando crianças, costumavam correr e brincar nos campos onde depois minha casa foi construída; que um estudante cuja tese orientei era neto de outra vítima; e, de acordo com meu primo, que um amigo de meu pai foi um dos que foram presos logo após os acontecimentos da Via Rasella.

Muitas das histórias que ouvi de colegas e estudantes, e depois da cidade toda, são narrativas familiares que combinam a apropriação do evento histórico (“eu estava lá” ou “meu pai estava lá”) com relatos clássicos de sobrevivência ao perigo:

Na minha família, esta narrativa sempre circulou: papai contava que no dia em que ele passou pela Via Rasella, um pouco antes ou logo depois, ouviu gritos, não sabia o que estava acontecendo e só mais tarde entendeu. Várias pessoas que ele conhece continuam repetindo este filme: ‘olha, aquele homem estava caminhando uns vinte passos à minha frente foi pego quando eles fecharam a rua, eu só estou vivo por milagre...’ (Antonietta Saracino)

Outras histórias, por sua vez, são sobre a memória, os nomes, os lugares, os rituais:

Eu também tenho uma recordação pessoal. Uma menina da minha classe, amiga minha, seu avô morreu no Fosse Ardeatine, e há uma praça próxima da minha casa onde existe uma lápide, onde está escrito que ele morreu no Fosse Ardeatine, e ela costumava me contar sobre isso. Este foi meu primeiro impacto com esse episódio, do qual eu não sabia quase nada, então foi uma coisa muito imediata. O nome dele era Zicconi. Mas não sei seu primeiro nome (Neelam Srivastava);

IMeus paisl eram do Partito d'azione lo Partido da Ação, de esquerda democrática, uma organização anti-fascista e sempre me falavam muito de todos estes acontecimentos, em particular do Fosse Ardeatine... Eles eram muito amigos de suas pessoas que foram mortas lá, sobretudo de Pilo Albertelli e daquele outro que se chamava Pierantoni... (Carla Gabrieli)

Vanda Peretta – Quando eles abriram o Fosse Ardeatine, minha mãe pegou-nos, três garotinhas, pelas mãos e levou-nos lá ao Fosse Ardeatine. Não era como hoje, e ele ficou na minha memória como algo muito tênue, suave, talvez porque o chão fosse macio por causa da areia, parecia um grande carpete. Havia um cheiro suave de botões de rosa que desde então não suporte perto de mim. Acho que é porque reconheço, no cheiro dos botões de rosa, o cheiro de morte que estava no Fosse Ardeatine.

Finalmente, outras narrativas se concentravam menos nas memórias familiares ou de amigos, e mais na relação com o espaço urbano.

Mesmo se alguém não tem um conhecimento específico sobre o que aconteceu, sabe de alguma coisa, porque por morar em Roma, por morar na vizinhança, todos os anos há cerimônias ou coisas do tipo, é algo sempre lembrado, não é uma coisa que cai no esquecimento. Eu moro perto de Eur e freqüentemente se passa perto do Fosse, na Via Ardeatina. Também lembro que, quando criança, era natural perguntar o que era aquilo. Me lembro que fui levada até lá, era bem pequena, e fiquei realmente perturbada com aquela imagem assustadora de, vamos dizer, túmulos (Alessia Salvatori).

Trezentas e trinta e cinco pessoas significam três gerações de muitas famílias, de pessoas próximas e distantes; para cada pessoa morta e cada sobrevivente há amigos, colegas de trabalho, de sindicato, de escola, de igreja, e vizinhos: a história do Fosse Ardeatine é uma seqüência de círculos concêntricos que se ampliam até cobrir toda a cidade. Apenas entre jovens da periferia, cujas famílias imigraram para Roma uma geração depois da guerra, encontrei áreas nas quais essa história não era conhecida, ou era mero detalhe aprendido nos livros de escola. Falar do Fosse Ardeatine e sobre sua memória, em suma, significa falar de Roma.

Antonio Pappagallo, que veio da mesma pequena cidade do sul que seu padrinho Pietro Pappagallo e seu amigo e mentor Gioacchino Gesmundo, ambos mortos no Fosse Ardeatine, disse:

Muitas vezes me convidaram para falar numa escola em Terlizzi, o que não gosto de fazer; não sei como falar em público. O diretor me disse: 'fale, de alguma coisa...'. Me levou ao palco e aí eu tive que falar. Fiz um esforço e disse: 'crianças, deixem-me dar um exemplo, e basta. Peguem Gesmundo e Dom Pietro, que são da idade de vocês, e imaginem um funil... Se coloca dentro dele essa mistura de dois opostos... Teoricamente: meu tio, católico, padre; e Gesmundo, um laico, de ideais livres, um comunista... Como se imagina, depois que eles saem do funil vocês não sabem dizer se este é Dom Pietro ou Gesmundo, porque as identidades dos dois se confundiram; já não se pode dizer que um é mais padre que o outro e que o outro é mais comunista que o primeiro, se por comunista nós quisermos entender o altruísmo para com o outro.

"No Fosse Ardeatine você encontrará meu pai um general da Força Aérea, mas também encontrará uma criança de 14 anos, padres, trabalhadores, auxiliares, militares, *carabinieri* (soldados do Exército). Talvez você estivesse certo quando disse agora há pouco que o Fosse Ardeatine é o símbolo da tragédia italiana porque ali tudo está reunido, todos estão re-

presentados. Não há outro símbolo do que estava acontecendo em todos os lugares, nas ruas de Roma” (Vera Simoni). Os homens mortos no Fosse Ardeatine eram católicos, judeus, ateus; alguns não tinham opção política, mas a maior parte tinha esses ideais: comunistas de várias formações, socialistas, liberais, membro do Partito d’azione, democrata-cristãos e monarquistas. Havia militares e civis; aristocratas, operários, artesãos, comerciantes e advogados. Alguns se empenhavam ativamente na Resistência e dedicaram suas vidas à luta; outros estavam ali por acaso, no lugar e na hora errada; muitos foram incluídos para completar a cota ou por não renunciar à identidade judia ou à sua fé. “Quando penso no Ardeatine”, escreve Vitorio Foa, um dos ‘pais fundadores’ da democracia italiana, “minhas inspirações são quase naturalistas: a unificação, a convergência dos percursos da vida... Matou-se judeus porque eram judeus, não pelo que eles pensavam ou faziam... Matou-se os anti-fascistas pelo que pensavam e faziam... Matou-se homens que não tinham nada a ver com a Resistência, somente porque eram números necessários para preencher a cota”¹⁰. Os homens mortos no Fosse Ardeatine vieram de todos os bairros e subúrbios de Roma: Trastevere e Montesacro; Torpignattara e Trionfale; Portico d’Ottavia e Centocelle; Testaccio e La Storta. Muitos nasceram em Roma; mas para Roma foram pessoas de muitos lugares, e o Fosse Ardeatine acabou com vidas começadas em Abruzzi, na Puglia, em Turim, nos montes romanos – e em Luxemburgo, Hungria, Turquia, Ucrânia...

Em Roma, a história tem H maiúsculo e seu peso parece frustrar e aniquilar o trabalho de memória ou fazê-lo parecer irrelevante. Em Roma, a História é parte de uma esfera estranha e remota, ou um peso opressor que te anula. Por isso, a relação entre Roma e o Fosse Ardeatine é tão importante. Enquanto trabalhava neste livro, reaprendi a olhar as ruas e edifícios da minha ‘cidade natal’. Vi a Catedral de São Pedro e o Coliseu, mas também descobri outros locais históricos, outros monumentos da minha Roma: não só o mausoléu do Fosse Ardeatine, como alguns dos enormes conjuntos habitacionais populares, tão grandes e repletos quanto cidades, e tão bonitos também. Em Trionfale, onde Cencio Baldazzi levou uma geração de anti-fascistas ao Partito d’azione; em Testaccio, onde os moradores colocaram uma pedra no meio da praça em memória aos vizinhos mortos no Fosse Ardeatine e em Auschwitz; em Val Melaina, um cortiço que já foi chamado de Stalingrado e que hoje continua sendo um marco da conscientização de classes há também uma placa no portão para homenagear os vizinhos mortos no Fosse Ardeatine.

O Fosse Ardeatine não foi o único e talvez nem o pior massacre na-

10. Vitorio Foa, “Introduzione” a Mario Avigliano, *Il partigiano Tevere. Il generale Sabato Martelli Castaldi dalle vie dell’aria alle Fosse Ardeatine*, Cava dei Tirreni, Avagliano, 1996, p. 7.

zista na Itália ou na Europa. Mas foi a única chacina “metropolitana” acontecida na Europa: não apenas a única perpetrada no espaço urbano, mas também a única na qual a heterogeneidade das vítimas sintetiza toda a complexa estratificação de histórias de vida em uma metrópole. Por isso é tão grande a ligação entre memória e identidade. A única coisa que os mortos têm em comum é o gênero: são todos homens. Mas isto, como veremos, concede nova dimensão ao papel das mulheres na sobrevivência e na memória.

No Fosse Ardeatine, se concentra todo o espaço da cidade e um século de sua história; é o lugar simbólico para onde todas as histórias convergem, e falar dele significa atravessar toda a história de Roma no século XX, “esta cidade rebelde e nunca domada”, como fiz a velha canção comunista proclama, uma cidade tão diferente dos clichês e estereótipos, que como nenhuma outra resistiu aos nazistas ativa e passivamente, intensa e difusamente, e por isso pagou um preço tão alto.

Contexto histórico

Roma é uma cidade antiga, mas como capital é relativamente nova; assim como a Itália é um país antigo, mas considerada jovem como nação, e com uma democracia mais recente ainda. Até 1870, Roma foi sede do domínio temporal do papa, que se estendia pela maior parte da Itália central. O resto do território estava dividido em pequenos estados e colônias estrangeiras, que se uniram e tornaram-se independentes apenas em 1861, sob o domínio do antigo rei da Sardenha. Só em 1870 o exército da Itália entrou em Roma. A Igreja, por sua vez, não reconheceu o novo Estado até 1929, quando firmou acordo com o regime fascista de Benito Mussolini; desde então, e especialmente depois da Segunda Guerra Mundial, ela tem interferido sistematicamente na política italiana.

O crescimento de uma Itália moderna e democrática, em meio a conflitos sociais, guerras coloniais na Etiópia e Líbia, e a experiência traumática da Primeira Guerra Mundial, levaram a uma guinada dramática, com o surgimento do Fascismo em 1922. Ao mesmo tempo em que manteve e acelerou a modernização de certos aspectos da vida italiana, o regime fascista prendeu e exilou oponentes políticos; aboliu a liberdade de expressão e de imprensa; destruiu as organizações de classe; e tornou as condições de vida e de trabalho piores para as camadas populares. Concomitantemente, buscou (e em alguns momentos conseguiu) momentos de consenso lançando mão de políticas demagógicas e paternalistas e a criando a ilusão da Itália como grande potência que revivia as glórias do antigo Império Romano. Durante esta época, um anti-fascismo clandestino manteve-se ativo tanto no país como no exílio: comunistas, socialistas, o Partito d'azione

(grupo radical de influência socialista) formaram a oposição mais organizada, mas liberais e alguns católicos também mantiveram viva a dissidência. O apoio ao regime aumentou após a ocupação da Etiópia, mas começou a enfraquecer depois da aliança com a Alemanha Nazista de Hitler e com as leis racistas de discriminação contra cidadãos judeus, em 1938.

Após a entrada da Itália na guerra, em 1940, as derrotas no norte da África, a desastrosa participação do exército italiano na campanha da Rússia, a chegada das Forças Aliadas na Sicília e Salerno, o impacto da guerra sobre as condições de vida mais o aumento da repressão, dissolveram a crença popular no regime. O ataque aéreo a Roma, em 19 de julho de 1943, colocou um fim no regime fascista. Mussolini foi tirado do poder e o novo governo do general Pietro Badoglio assinou um armistício com as Forças Aliadas em 8 de setembro de 1943 (a Itália entrou na guerra junto às Forças Aliadas poucos meses depois). No mesmo dia, os alemães ocuparam Roma e começaram ocupando as partes central e norte do país. Sob supervisão alemã, Mussolini estabeleceu a chamada *Repubblica Sociale Italiana* (RSI).

A resistência à ocupação germânica e ao governo de Mussolini começou imediatamente após a tomada de poder pelos alemães. A batalha travada pelos militares e civis romanos, no portão da cidade da Porta San Paolo, logo após o 8 de setembro, foi o começo de uma luta em massa que se estendeu nas cidades e nas montanhas até 25 de abril de 1945, quando foi proclamada a libertação. A Resistência foi coordenada pelo Comitato di Liberazione Nazionale (CLN), que agregava a maior parte dos partidos políticos anti-fascistas: comunistas, socialistas, Partito d'azione, democrata-cristãos, liberais, democrata-trabalhistas e outros grupos menores. Militares leais ao rei e ao governo de Badoglio (por isso chamados de 'badogliani') participaram da Resistência através do Fronte Militare Clandestino, agremiação militar secreta; comunistas e esquerdistas dissidentes criaram o Movimento Comunista d'Italia – Bandiera Rossa (Bandeira Vermelha). Enquanto a liderança política era compartilhada na CLN, a luta real era conduzida predominantemente por unidades organizadas do Partido Comunista e do Partito d'azione (chamados, respectivamente, de "Brigadas Garibaldi" e "Justiça e Liberdade"). Como mostrou o historiador Cláudio Pavone, a Resistência era uma combinação de três guerras, em parte diferentes e em parte sobrepostas: uma guerra de libertação nacional da ocupação alemã; uma guerra de classes contra o capitalismo; e uma "guerra civil" entre anti-fascistas e italianos que apoiavam Hitler e Mussolini¹¹.

A ocupação alemã em Roma durou nove meses, de 8 de setembro de 1943 a 4 de julho de 1944. Foi um período de fome, medo, bombardeios das Forças Aliadas, repressão e deportação em massa, que culminaram na

11. Claudio Pavone, *Una guerra civile. Saggio sulla moralità nella Resistenza*, Turim, Bolatti Boringhieri, 1991.

retirada de judeus (começada em 16 de outubro de 1943) e no massacre no Fosse Ardeatine. Durante este período, o movimento *partigiano* atingiu os alemães em cada oportunidade, especialmente através dos Gruppi di Azione Patriottica (GAP), pequena unidade clandestina organizada pelo Partido Comunista. A ação mais bem sucedida do GAP foi o ataque a uma unidade da polícia nazista na Via Rasella, no centro de Roma, em 23 de março de 1944, resultando na morte de 32 alemães. No dia seguinte, os alemães fizeram a retaliação no Fosse Ardeatine.

Após a guerra, o governo italiano consistiu em uma coalizão dos partidos da CLN que haviam liderado a Resistência. Um referendo de 1946 pôs fim à monarquia e estabeleceu a república; em 1948, a nova Constituição foi aprovada. Ela é uma das mais democráticas e avançadas do ocidente, baseada na idéia da democracia participativa e igualitária fundada a partir da experiência da Resistência. Durante este período, entretanto, a influência dos Estados Unidos havia causado a saída dos comunistas e socialistas do governo de coalizão. Depois da derrota da esquerda nas eleições de 1948, o Partido Democrata Cristão ficou no poder até 1992, quando se dissolveu após denúncias de corrupção. Os fundamentos anti-fascistas da Constituição estabelecida foram encobertos pela Guerra Fria e pela influência da Igreja: muitas de suas propostas nunca foram cumpridas.

Durante a década de 1950, coube à esquerda conservar viva a memória da Resistência, tanto porque ela concordava com seu *ethos* democrático quanto porque a Resistência legitimou comunistas e socialistas como co-fundadores da república democrática. A narrativa da Resistência como base de formação do Estado foi retomada pelos governos de centro-esquerda (coalizão dos democrata-cristãos e dos socialistas) após a década de 60. Àquela altura, porém, a memória da Resistência foi freqüentemente vista como um ritual patriótico, esvaziado de sua mensagem radical e participativa. De fato, a crença de que as instituições italianas eram suficientemente democráticas para abrigar um governo eficiente disseminou-se na opinião dos progressistas e da esquerda. Quando a coalizão da direita, liderada por Silvio Berlusconi, incluindo os neo-fascistas do Movimento Sociale Italiano (mais tarde renomeado Alleanza Nazionale), ganhou as eleições de 1994, o movimento para alterar a Constituição foi apoiado por um revisionismo histórico que desafiou o significado da Resistência como a base do Estado italiano. Em 2002, o governo Berlusconi anunciou um movimento para eliminar os livros de história do preconceito anti-fascista.

Este contexto acentua o significado histórico e político do Fosse Ardeatine. De um lado, o massacre é lembrado como o crime de guerra mais dramático perpetrado na capital do país, o símbolo mais poderoso da brutalidade da ocupação nazista. De outro lado, a narrativa mítica que

condenou a Resistência por fazê-lo acontecer e não conseguir detê-lo é um elemento poderoso no discurso anti-*partigliano*, anti-anti-fascista, da ideologia dominante dos dias atuais.

Onde histórias começam e terminam

Se alguém procurar por “Fosse Ardeatine” na Internet, encontrará um *site* de informação turística, com uma página em inglês, sobre o monumento e sua história. Ele começa assim: “em 23 de março de 1944 uma bomba explodiu na Via Rosella, matando 32 soldados alemães. Em retaliação os alemães decidiram matar dez italianos para cada homem morto”¹².

As histórias, escreve o antropólogo Bruce Jackson, geram suas próprias fronteiras de realidade aceitável: nada acontece antes do início, nada acontece depois do fim¹³. O começo de uma narrativa perturba a ordem; o final a restabelece. Do mesmo modo, na maior parte da historiografia e nos livros escolares a Via Rosella e o Fosse Ardeatine são tratados como um único evento e fechado em si mesmo. Este livro, por sua vez, propõe-se a questionar esta abordagem. Em primeiro lugar, como procurarei demonstrar, a ação partidária na Via Rosella e o massacre nazista no Fosse Ardeatine não são um único evento, mas *dois acontecimentos distintos*, ligados por uma relação evidente mas não automática, e sim altamente problemática. Em segundo lugar, procurarei evidenciar como a seqüência que os une não começa necessariamente com a explosão na Via Rosella, e não termina com a explosão das minas que fecharam as covas sobre os corpos das vítimas.

A história não começa lá, em primeiro lugar, porque não é aquele o lugar onde as histórias das vítimas tiveram início. E também porque, se a Via Rasella foi a mais dramática ação partidária em Roma, não a única – ao contrário do que comumente se acredita. Não foi nem mesmo a primeira a resultar na morte de alemães. Houve muitas outras, e mesmo assim nenhuma foi seguida de retaliação automática. A história não termina lá, tampouco, porque o Fosse Ardeatine não foi o único, nem o último, massacre nazista em Roma. Foi precedido e sucedido pela execução de 72 prisioneiros políticos no Forte Bravetta; dez homens em Pietralata, em 23 de outubro de 1943; dez mulheres condenadas por roubar pães de uma padaria em Ostiense; 14 prisioneiros assassinados por refugiarem alemães, no dia 4 de junho de 1944, o dia da libertação de Roma, na La Storta. Em nenhum destes casos houve qualquer “provocação” partidária para motivar

12. Ver <http://www.nerone.cc/nerone/archivio/arch9.htm>. Sergio Gaggia e Paul Gwyne, “The Anniversary of the Fosse Ardeatine – 24 March”, Março de 1996. Copyright © Nerone, *The Insider's Guide to Rome*.

13. Bruce Jackson, “What people like us are saying”, in: *Disordely conduct*, Urbana e Chicago, University of Illinois Press, 1992, p. 243.

ou “justificar” o crime. Não podemos esquecer as deportações em massa, com as milhares de mortes que acarretaram: 1200 judeus presos e deportados em 16 de outubro de 1943, e mais 800 nos meses seguintes, dos quais uma dezena sobreviveu; centenas de soldados deportados; milhares de homens fortes tirados das ruas e obrigados ao trabalho forçado na Alemanha e no front; 700 homens presos e deportados, retirados do bairro operário de Quadraro, em abril de 1944. E todas as outras faces da guerra: ataques aéreos, fome, desertores e trapaceiros em esconderijos do esquema fascista, campos de refugiados e toque de recolher.

Mas a história não termina lá, com a ordem restabelecida após o massacre, principalmente porque o Fosse Ardeatine não é apenas o lugar no qual tantas histórias acabaram, mas é também aquele em que uma infinidade de histórias emerge e se ramifica. Dali sai a luta pública pelo significado e pela memória, que ainda se desenvolve nas páginas da imprensa, nos tribunais, nas lápides e nas cerimônias: por cima desta “história feia” sucedem-se julgamentos e casos jurídicos, e, mais de meio século depois, as pessoas literalmente ainda se exaltam. Mais dolorosos, mais constantes e quase sempre mais silenciosos são o cansaço e a tensão que perpassam a vida e os sentimentos daqueles que ficaram: pais, esposas, filhos, netos, irmãos e irmãs dos assassinados. Escrever a história deste luto público significa reler as mudanças do clima político ao longo de meio século, da Guerra Fria aos anos de 1960, e ao momento atual de revisão e negação. Escrever a história dos lutos privados significa procurar entender como foi possível continuar depois de tudo o que aconteceu. A história do Fosse Ardeatine é de fato, como no título do livro pioneiro de Robert Katz, de 1965, a história da *Morte em Roma*, mas em um sentido mais amplo: é a história de como a cidade – suas instituições e seus habitantes – elaborou, por vezes em acordo, freqüentemente em conflito ou com descaso, o sentido desta morte em massa que, além disso, foi a morte absurda, violenta e cruel de indivíduos.

Ada Pignotti tinha 23 anos e perdeu no Fosse Ardeatine o marido com quem havia se casado há poucos meses, além de outros três membros da família. Não se tem notícia de que algum deles estivesse envolvido com a Resistência, mas, por acaso, todos estavam perto da Via Rosella no dia do ataque. Ela conta:

Naquela época, depois do que aconteceu, em 44 – não se falava sobre isso, não se podia falar. Eu trabalhei por 40 anos, e mesmo no meu trabalho, às vezes, quando me perguntavam alguma coisa, eu não dizia nada – porque sempre reagiam: pois bem, a culpa é de quem colocou a bomba. Eu fazia de conta que não ouvia, porque falavam sempre isso: é, mas a culpa não foi dos alemães, a culpa foi de quem

colocou a bomba. Diziam que, se eles tivessem se apresentados, os outros não os teriam matado. Mas onde foi escrita esta história? Quando disseram isto? Quando? Não disseram uma palavra, não colocaram nenhum aviso – fizeram isto mais tarde, depois de já terem matado os 335. Porque nós fomos atrás de tudo, dia após dia, a tragédia toda; e, como eu disse, quando nós lemos sobre isto nos jornais, minha cunhada e eu, eu quase desmaiei e ela também. Não se podia nem mesmo discutir, porque vinha a história: o que? você está defendendo aqueles que colocaram a bomba? Eu não estou defendendo ninguém, mas as coisas são assim, é inútil querer modificá-las.

O pretexto da culpa dos *partigiani* exorciza a experiência daquelas mulheres que, simplesmente por sua presença, incomodam a tranquilidade das consciências. Para cada uma delas foi difícil e doloroso aceitar as razões e as causas do que aconteceu, e as conclusões mudam de pessoa para pessoa. O mesmo vale para os *partigiani* que tomaram parte no ataque na Via Rasella e em outras ações em que tiveram que matar. “O ato de provocar a morte, de destruir, é algo que destrói você próprio, que te arranca um pedaço a cada vez”, diz Carla Capponi. Para eles, também, aceitar estes acontecimentos exigiu um esforço longo e complexo, com resultados múltiplos: levou alguns à luta pela memória e outros ao silêncio; alguns para a atividade política e outros à mudança para um trabalho profissional ou intelectual.

Fontes orais

Em chinês, a expressão que traduz vingança é “registrar um crime” ou “registrar para cinco famílias”. A vingança é a história.

Maxine Hong Kingston, The Woman Warrior¹⁴

Uma das diferenças entre fontes orais e escritas é que as últimas são documentos, enquanto as primeiras são sempre atos. Fontes orais não devem ser pensadas em termos de substantivos e objetos, mas em termos de verbos e processos; não de memória e conto, mas de lembrar e contar. As fontes orais nunca são anônimas ou impessoais, como freqüentemente são os documentos escritos. A narração e a memória podem conter materiais compartilhados com outros, mas são sempre pessoas individuais que assumem de vez em quando a responsabilidade e a tarefa daqueles que lembram e contam. Por isso, uma entrevista, mesmo para uma pessoa jovem e distante dos fatos, pode ser uma *mitzvah*, um mandamento – *testemunhar*, em um sentido menos próximo do judiciário e mais do religioso. Diz Settimia Spizzichino, a única mulher sobrevivente entre os judeus deportados

14. Maxine Hong Kingston, *The woman warrior* (1975), Vintage, Nova York, 1989, p. 53.

em 16 de outubro de 1944:

Eu fiz uma promessa enquanto estava no campo, fiz uma promessa solene aos meus cinquenta companheiros, entre os quais muitos estavam sendo escolhidos (para serem mortos) e muitos morrendo de doença ou abuso. Eu me rebeli, não sabia se xingava Deus ou orava para Ele, e repetia sempre: Deus me salve, Deus me salve, porque preciso voltar e contar.

Entretanto, contar – como descobriram dramaticamente muitos sobreviventes dos campos de extermínio – depende da presença de alguém que ouça. Uma das coisas que torna as fontes da história oral diferentes é que são o resultado de um trabalho comum entre os narradores e o pesquisador, que os procura, que os escuta e que os interroga.

Também eu senti uma responsabilidade pessoal em relação a esta história. Inicialmente, senti o impulso de “registrar um crime”, em um dia de verão em 1994, poucos meses após a coalizão de direita liderada por Silvio Berlusconi ganhar as eleições, quando, pela primeira vez na Europa pós-guerra, um partido voltado abertamente ao Fascismo (o Movimento Sociale Italiano, que mais tarde mudou seu nome para Alleanza Nazionale) retornou ao poder estatal. Naquele dia, encontrei uma grande suástica negra pintada sobre a pedra, do outro lado da rua onde morava, que homenageia os 14 homens mortos pelos nazistas em 4 de junho de 1944, na La Storta. Enquanto observava artesãos da vizinhança discutir a melhor maneira de apagar o ultraje do monumento, senti que era meu dever, como cidadão, responder a este renascimento do Fascismo, com todos os meios ao meu alcance – isto é, com as ferramentas de meu trabalho.

No entanto, esta história estava me chamando não somente por razões de moralidade cívica, mas também porque se tratava de um desafio e uma oportunidade única para o trabalho intelectual e metodológico, prático e teórico, com a história oral. História oral é basicamente o processo de criar relações: entre narradores e narrados, entre acontecimentos no passado e narrativas dialógicas no presente. O historiador deve trabalhar nos dois planos: tanto no narrativo como no factual, o referente e o significante, o passado e o presente, e, acima de tudo, no espaço entre todos eles. Mas não fui somente eu, como pesquisador, nem os narradores que falaram comigo, que pensaram neste trabalho como algo que devia ser feito. Muitos daqueles que me ajudaram a transcrever as entrevistas doaram seu trabalho; outros, que não podiam chegar a tanto, aceitaram um pagamento praticamente simbólico. Não o fizeram por mim, mas pela história que tinha que ser contada.

Agora, o Fosse Ardeatine é tanto um fato acontecido como um fato intensamente lembrado e conflituosamente contado. A bibliografia sobre ele

é extensa e heterogênea, a ponto de podermos dizer, nas palavras de Washington Irving, que se tornou irreconhecível por ter sido tão contado¹⁵. Não pretendo ser mais um nesta conta; e, sendo assim, este livro não contém novas descobertas ou revelações factuais. No que se refere à seqüência dos eventos, confio nas conclusões (e nas incertezas) dos estudos existentes. À parte alguns poucos documentos pessoais cedidos pelos entrevistados, minhas fontes documentais essencialmente aquelas já publicadas e acessíveis: livros, ensaios e registros de tribunais. Eles servem principalmente para o estabelecimento de um quadro problemático mas plausível de eventos, em relação aos quais o trabalho criativo da memória e da narração possam ser verificados e mensurados.

Portanto, não faço “história apenas com fontes orais”, como costumam dizer. No entanto, são as fontes orais que me interessam. Em primeiro lugar, porque contam histórias pessoais, particulares em demasia para atrair a atenção da historiografia, das instituições e da imprensa, que quase sempre se concentraram sobre os “acontecimentos”, em sentido estrito, e estiveram pouco atentos às vidas que os precederam e, sobretudo, que os sucederam – pelo menos até redescobri-las, como se congeladas no tempo, na ocasião da abertura do processo Priebke. Através destas histórias, preenchemos esta lacuna temporais, seguimos as transformações do significado do Fosse Ardestine para as pessoas envolvidas e para a cidade de Roma, reconstruímos a batalha pela memória, exploramos a relação entre a materialidade dos eventos e a subjetividade das pessoas, compreendemos a multiplicidade e as modificações históricas dos modos de enfrentar e elaborar a morte.

Em segundo lugar, me fascina especialmente a ocorrência das narrações errôneas, dos mitos, das lendas, dos silêncios que se adensam e se entrelaçam em torno destes acontecimentos. A história oral, de fato, é cuidadosa na distinção entre acontecimentos e narrativas, entre história e memória, justamente porque defende que as narrações e a memória são, elas próprias, fatos históricos. Quando uma versão incorreta da história torna-se parte do senso comum, não somos chamados apenas para retificar esta reconstrução, mas também para nos interrogarmos sobre como e porque este senso comum foi construído, o que significa, a que propósito serve. A credibilidade específica das fontes orais consiste exatamente nisto: no fato de que, mesmo quando elas não correspondem aos fatos tais como aconteceram, as discrepâncias e os erros são eventos em si mesmos, são indícios que estimulam ao trabalho no tempo do desejo e da dor, e à difícil busca por significado.

Isto se torna ainda mais necessário em tempos como os nossos, nos

15. Washington Irving, *Diedrich Knickerbocker's. A History of New York*, Putman, Nova York, 1963, p. 118.

quais a luta pela memória não é preocupação apenas de debates entre historiadores, ou de recriminações factuais sobre o passado, mas torna-se o terreno sobre o qual se rediscute, se refunda ou se destrói a própria identidade da nossa república e da nossa democracia, nascidas a partir destes eventos.

Criação e uso de fontes

Algumas observações técnicas, enfim, sobre a criação e tratamento das fontes orais. Este livro tem como base cerca de 200 entrevistas individuais, de durações que variam entre 25 minutos a mais de uma hora (em um caso, 12 horas; geralmente, entre uma hora e meia e três horas) de reconstruções de histórias pessoais. Algumas pessoas foram entrevistadas mais de uma vez. A isto se deve somar algumas situações de “grupo”: reuniões propositalmente organizadas em escolas, debates públicos, cerimônias, e comemorações. Todas estas entrevistas foram gravadas por mim, em Roma (salvo duas ou três), entre julho de 1997 e fevereiro de 1999. Também usei algumas gravações feitas por mim no passado; em não mais de três ou quatro casos utilizei entrevistas feitas por outros, mas sempre no âmbito de projetos de que participei. Eu transcrevi pessoalmente cerca de 30% das entrevistas, e distribuí as outras. Em todos os casos, recebi autorização verbal (geralmente gravada na fita) para usar as entrevistas neste livro.

A escolha dos entrevistados baseou-se nos seguintes critérios:

- Familiares das pessoas mortas em Fosse Ardeatine foram escolhidas, tendo em vista um equilíbrio entre aqueles cuja participação na luta pública pela memória era conhecida, e outros que eram menos visíveis, mais silenciosos, e algumas vezes mostravam uma atitude ambivalente em relação aos acontecimentos. A associação das famílias (Anfim) me ofereceu toda ajuda pedida, mas também fui para fora dos círculos organizados de parentes;

- *Partigiani*: em particular os membros do GAP (Gruppi de Azione Patriottica), a unidade clandestina que conduziu o ataque na Via Rasella, mas também outros, pertencentes a outras formações políticas e ativos em zonas diversas do centro histórico, de modo a contemplar o contexto no qual as ações dos GAP centrais eram inseridas;

- As áreas da cidade onde moravam as pessoas mortas, e aquelas em que os *partigiani* haviam agido: Trastevere, Testaccio, Trionfale, Val Melaina, o Ghetto, Quadraro, Torpignattara e outras. Para este fim, entrevistei e uso neste livro histórias de pessoas que estiveram não diretamente envolvidas, mas ajudaram a recriar o contexto;

- Portadores da memória da Direita, especialmente jovens, não apenas

em nome de alguma noção abstrata de pluralismo, mas porque são fonte de informação e experiências que eu não poderia obter de outra forma e porque uma batalha sobre memória não pode ser travada fazendo-se de conta que o outro lado não existe;

- Pessoas não diretamente envolvidas, de gerações e posições sociais diversas, que me pareceram importantes por seu relacionamento com a cidade e com sua memória, ou que me ajudaram a entender o significado e o impacto dos acontecimentos para além do círculo de quem foi afetado pessoalmente;

- Muitos jovens, com idade entre 15 e 25 anos, amigos de meus filhos, estudantes de meu departamento e de outras escolas, para verificar o que sabiam e para investigar a mudança de geracional no significado e na percepção do Fosse Ardeatine como um acontecimento e como um local.

Construí o livro como uma narrativa polifônica, por meio da montagem de fragmentos de extensão variada, seja porque foi impossível utilizar integralmente as milhares de páginas de transcrições, seja porque história oral não é meramente uma coleção de histórias, mas também sua interpretação e representação. A interpretação começa com a seleção de fontes, continua no papel ativo do pesquisador durante a entrevista, e culmina na apresentação final da pesquisa, seja explicitamente na voz autoral, seja nos significados implícitos na edição e na montagem. Pela dimensão interpretativa, naturalmente, sou o único responsável – e é por esta razão que ele aparece assinado por mim.

As citações são registradas tão literalmente quanto possível, porque nas escolhas lingüísticas e nas estratégias narrativas estão presentes significados implícitos que não podem ser suprimidos sem que sejam destruídos. No entanto, por razões de espaço e legibilidade, procedi freqüentemente com recortes, montagens e transposições internas. Queria manter a qualidade da performance oral nas palavras escritas. Não acredito na “objetividade” e “fidelidade” de uma transcrição literal, que reproduza um belo discurso oral na forma de um texto escrito ilegível e monótono. Minhas intervenções editoriais variam segundo as funções de cada citação: há mais edição quando a função factual prevalece, menos quando tento chamar a atenção para a qualidade da fala. Levei em consideração, também, a auto-representação pública desejada pelos entrevistados, alguns dos quais preferiram não ser citados na linguagem coloquial, freqüentemente vernacular, que utilizamos espontaneamente na maioria das entrevistas (e cuja maior parte é inevitavelmente perdida nas traduções). A apresentação também é feita de modo a lembrar o leitor de que se trata de discursos orais e dialógicos, e não de monólogos ou textos escritos. Por fim, o único critério objetivo é que não atribuí a meus entrevistados uma única palavra

que não tivessem realmente dito. Na maioria dos casos, a forma definitiva foi mostrada aos narradores, para que sugerissem alterações e esclarecimentos.

Durante meu trabalho, todas as entrevistas estavam em minha mente; entretanto, não tive espaço para citá-las se não parcialmente. Quando mescliei as vozes dos narradores, entre si e com a minha, senti que corria o risco de fragmentar a totalidade de cada narrativa pessoal. Contornei esta limitação abrindo os capítulos com a narração de um episódio, registrado quase em sua totalidade; e fechando-os com excertos mais longos de histórias pessoais. Espero que isto permita aos leitores conhecer amplamente pelo menos uma pessoa, obtendo um sentido mais completo do ritmo das narrativas. Não tive tempo nem energia para realizar as muitas outras entrevistas que seriam necessárias. Devo, assim, me desculpar e agradecer as pessoas que entrevistei e não são mencionadas no livro, ou que são citadas apenas em fragmentos, e às pessoas que não estão no livro porque não as procurei ou encontrei, ou porque não quiseram mais falar sobre estas coisas.

O tempo dos nomes

Final de outubro de 2000. Em uma sala da antiga prisão nazista na via Tasso em Roma, agora um museu, um jovem ator, Ascanio Celestini, interpreta um monólogo baseado na primeira edição deste livro. Com toda a ternura necessária para contar uma história horrível, ele passa pelos acontecimentos e sentimentos, trançando as histórias neste livro com suas próprias narrativas pessoais e familiares. As histórias contadas a mim por Ada Pignotti e Gabriela Polli agora são dele e através dele retornam a uma comunidade de ouvintes.

Dezembro de 2002. Giovanna Marini, maior musicista da Itália, senta-se em minha sala e canta pela primeira vez a longa canção que compôs após ler este livro. Custaram-lhe três anos agonizantes para concentrar tudo em dez minutos. Ela era criança na época, e lembrava-se das discussões em casa, os nomes dos que foram mortos. “Esta história precisa ser contada”, diz.

A função de um livro feito com histórias é gerar outras histórias, alimentar o motor de lembrar e de contar. Assim, uma vez terminado o livro, eu não conseguia fechá-lo. Ele era constantemente reaberto pela necessidade e pelo desejo que seus leitores sentiam de contar, relembrar e discutir. A história continuava me chamando, até mais alto do que no início.

15 de novembro de 2000, em uma sala da Prefeitura de Roma: o lançamento da autobiografia de Carla Capponi, *Con Cuore di Donna* (Com o coração de uma mulher). Carla é uma das protagonistas da Resistência

e deste livro. Ao olhar pela sala, vejo lindos rostos com cabelos grisalhos, uma geração reunindo-se em volta de um símbolo vivo. Dos palestrantes no palco sou o único que não faz parte daquela geração, e me interrogo por que fui incluído. Em seguida, Carla, generosamente, menciona meu livro, e entendo. Tantas vezes, em alusões, sugestões e fragmentos, os membros da geração da Resistência, e os familiares dos que foram mortos em Fosse Ardeatine, me perguntaram: “Quem contará esta história depois que partirmos?”.

Muito do meu trabalho em história oral surge a partir da experiência de ler *Absalom, Absalom!* de William Faulkner. Naquele livro, o jovem Quentin Compson se questiona sobre porque a velha senhora Rosa Caulfield está lhe contando a história de sua vida, entre tantas outras pessoas. Ele então entende: ela está contando a história porque ele já a conhece, para que – trançando esta com outras histórias e paixões – ele seja capaz de continuar contando. Carla Capponi e Ada Pignotti não me “escolheram” da mesma maneira que a senhora Rosa escolheu Quentin; fui eu que as procurei. Mas porque ouvi suas histórias e as escrevi, estou em condições de continuar contando.

Aprendi na prática o que sabia na teoria. Uma tradição é um processo, no qual mesmo a simples repetição é uma tarefa crucial e necessária; cada silêncio, uma lágrima irreparável na delicada renda da memória. Não é apenas na África que, como disse Jomo Kenyatta, cada vez que uma pessoa idosa morre, uma biblioteca é queimada. Em nosso mundo, também: quando um anti-fascista fica silencioso, um pedaço de liberdade é queimada. Carla Capponi morreu duas semanas após o lançamento de seu livro. Mas ela havia contado sua história e me ajudado a contar a minha.

Ao longo dos anos estive presente em muitas cerimônias e rituais em comemoração do massacre de Fosse Ardeatine. Gostaria que este livro fosse, como todas as cerimônias, uma narrativa de história e memória, mas também uma intervenção ativa na história (e hoje a própria memória tornou-se um *fato* histórico crucial). Porque, como afirmou Primo Levi: “aconteceu, portanto pode acontecer novamente”. A utilidade de rituais, se eles têm uma, é colocar-se contra estes retornos.

De todos os rituais e cerimônias que assisti em Fosse Ardeatine, o momento mais tocante para mim foi a simples e interminável leitura da lista de nomes dos mortos. Alguns dos familiares, que têm ouvido a leitura durante meio século, estão cansados até disto: “sempre a mesma coisa, a lista de nomes, você fica lá em pé, durante três horas, escutando todos os nomes. Deveriam fazer um pouco mais, falar um pouco mais, mas apenas colocam uma linda coroa de flores, falam os nomes e saem para almo-

çar” (Gabriella Polli). Outros ainda se emocionam: “Ao escutar, a cada ano, quando os nomeiam, quando lêem a lista de todas as pessoas, todos os nomes, pode-se realmente sentir a vida de cada um deles, destas pessoas muito diferentes” (Adriana Montezemolo). Para mim, que via isto como novidade, era outra demonstração de que “os trezentos e trinta e cinco” são uma entidade coletiva simbólica e, ao mesmo tempo, de que são trezentos e trinta e cinco indivíduos concretos e distintos. E se é necessário tanto tempo para chamar um por um, deve ter levado um tempo muito longo para matá-los. Quão lenta, quão longa foi esta morte!

Então começemos: Ferdinando Agnini, Antonio Ajroldi, Teodato Albanese, Pilo Albertelli, Ivano Amoretti, Aldo Angelai, Virgilio Angeli, Paolo Angelini, Giovanni Angelucci, Bruno Annarummi, Lazzaro Anticoli... †



História de Vida

—UM HORIZONTE NO LIXO E NAS LETRAS:— ENTREVISTA COM ELIUZA MARA DE CARVALHO*

CARLOS VERSIANI DOS ANJOS
MESTRE EM HISTÓRIA SOCIAL - FFLCH-USP

JULIANA DURAN LIMA
MESTRE EM COMUNICAÇÃO SOCIAL - FAFICH-UFMG

JUNIELE RABÊLO DE ALMEIDA
DOUTORANDA - HISTÓRIA SOCIAL - FFLCH-USP

Eliuza Mara de Carvalho é uma destas mulheres que a labuta da vida se incumbiu de moldar: mãe, ex-camelô e catadora de materiais recicláveis no centro da cidade de Belo Horizonte. Para além das experiências de exclusão ou marginalização, a narrativa de Dona Eliuza desvela identificações sociais traduzida em expressões de gênero, classe e etnia. A colaboradora¹ aponta aspectos do seu cotidiano nas ruas belorizontinas, afirmando sua participação cidadã e poética no universo da cultura popular.

Pobre, negra e mulher, vítima de preconceito, Dona Eliuza utiliza os mecanismos que a nossa ainda excludente democracia consegue oferecer aos cidadãos. Já acionou a justiça uma série de vezes, seja como vítima de discriminação racial, seja pleiteando a guarda dos netos depois da morte suspeita do filho, ou em simples contendas sobre contas de água e cortes de energia. Figura conhecida nos tribunais em razão de diversas causas nas instâncias de Belo Horizonte, possui uma história de vida que expressa a dialética da exclusão/inclusão². A notória dificuldade de se compatibilizar o princípio da igualdade e o direito de participação, inerentes à democracia, com a especificidade de setores marginalizados³, é assinalada dia-

* O trabalho ora apresentado é resultado de pesquisa desenvolvida no Centro Universitário Newton Paiva/BH com o financiamento da Funadesp e Copinc Newton Paiva. Equipe de pesquisa: Polyana Valente (Especialista em História da Ciência - UFMG); Maurício Siqueira (Licenciado em História - Newton Paiva); Andréa Gaspar (graduanda em História - Newton Paiva), Débora Lucas (graduanda em Jornalismo - Newton Paiva), Gabriela Giorgini (graduanda em Jornalismo - Newton Paiva).

1. *Colaborador* é o nome dado ao depoente, que com um papel ativo, deixa de ser mero informante, ator ou objeto de pesquisa. Ver: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 1996.

2. Ver: SAWAIA, Bader. Exclusão ou inclusão perversa. In: SAWAIA, Bader (org.). *As artimanhas da exclusão*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 108.

3. Ver: BENEVIDES, Maria Vitória de Mesquita. *Cidadania e Democracia*. São Paulo: Lua Nova, 1994; DEMO,

riamente em trajetórias de vida de sujeitos históricos (como Dona Eliuza).

Natural de Belo Horizonte, Dona Eliuza tem 70 anos, mas na sua carteira consta 54. Talvez o único erro em relação ao qual tenha dificuldades em recorrer judicialmente, por ter-se declarado oficialmente mais nova. Sendo assim, é impedida de pleitear a merecida aposentadoria, o que tornaria menos difícil sua luta diária. Dona Eliuza cata latinhas pelas ruas, mas neste ofício também seleciona outros tipos de “lixo” que a sociedade descarta por não precisar. No barraco em que mora, no distante bairro Paulo VI, guarda sua coleção de relógios, pulseiras, canetas e outros objetos de valor relativo, como um belo vestido branco com véu e grinalda que achou num lixo da zona sul, descartado talvez por alguma noiva arrependida ou abandonada ao pé do altar, que acabou vendendo por preços módicos a uma moça casadoira da periferia. Como ela mesma não cansa de dizer, justificando a sua profissão: “o lixo é rico”.

Mas nada é mais forte em Dona Eliuza que a oralidade lapidada na tradição popular. Destaca-se o seu entusiasmo literário, sendo capaz de redigir extensas cartas reivindicativas endereçadas a autoridades e personalidades de diferentes áreas e escalões. Capaz, também, de compor versos simples, que refletem a aridez do seu dia a dia e o modo singular como compreende a vida, a si mesma e o mundo à sua volta.

A performance narrativa⁴ de Dona Eliuza indicou, na trama construída, uma voz serena, um semblante firme alternado com momentos de descontração e encantamento. Brincou e chorou, mas não perdeu o fio condutor de sua história, apresentando experiências da vida cotidiana, dos sentimentos e dos seus sonhos. Por meio da *história oral de vida*⁵ registrou-se uma imagem abrangente e dinâmica das vivências da colaboradora. As circunstâncias do tempo presente, como a morte do filho, fizeram com que Dona Eliuza ressaltasse certos acontecimentos e não outros. Foram abordados aspectos multiformes da vida corriqueira, do dia-a-dia. As lembranças e imagens circunscritas à memória foram contatadas, cantadas e recitadas.

A narrativa transcrita⁶ de Eliuza Mara de Carvalho é resultado do projeto “Belo Horizonte do lixo e das letras (vídeo-documentário)”, finan-

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.

4. Ver: BAUMAN, Richard. *Story, performance, and event: contextual studies of oral narrative*. Cambridge: University Press, 1986.

5. Ver: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 1996.

6. A transcrição em história oral (após a transcrição e a textualização) transforma o que foi falado em escrita. Procura-se recriar a atmosfera da entrevista, indicando as sensações provocadas pelo contato e fugindo da reprodução, palavra por palavra, do que foi dito. *Ibidem*.

ciado pela Funadesp/Copinc⁷, que buscou refletir sobre as noções de *memória* e *oralidade* através de procedimentos em *história oral*. Para além da textualização e da transcrição, a chamada *transcrição* foi um desafio empreendido com a ajuda do caderno de campo. As entrevistas com a colaboradora revelaram experiências sensíveis apontando percepções do cotidiano e identificações coletivas ligadas às ruas belo-horizontinas; aos cuidados com os filhos; às reivindicações públicas; à música e à poesia.

O primeiro encontro de Dona Eliuza com a equipe de pesquisa ocorreu no dia 9 de agosto de 2007 na escadaria da Igreja São José, no centro de Belo Horizonte, onde a futura colaboradora nos apresentou seus textos e manifestou o desejo de narrar suas histórias de vida. Nesta ocasião, agendamos as entrevistas. Durante as gravações e conferências, Dona Eliuza afirmava que a oportunidade representava a “realização de um sonho”. Em conformidade com o projeto de pesquisa, procuramos compreender como nossa colaboradora articularia a narrativa sobre a própria história de vida, segundo sua vontade e condições.

As relações estabelecidas entre entrevistado e entrevistador indicaram preocupações de sujeitos diferentes: jovens pesquisadores (mediadores) e Dona Eliuza (colaboradora). Em decorrência, o trabalho de história oral mostrou-se fruto do diálogo de diferentes identidades em um espaço de intersubjetividade.

Dona Eliuza rememorou as travessuras, os sonhos e as dificuldades de sua infância. O “tempo de mocinha” foi reconstruído a partir de lembranças das rádios belo-horizontinas e dos primeiros versos redigidos. A experiência materna permeou sua narrativa, demonstrando orgulho dos filhos e também do modo como os educou. Concomitante, revelou o trauma decorrente da morte do seu segundo filho, o jovem Fléber Robson. Finalmente, o antigo trabalho como vendedora ambulante, o atual universo da reciclagem nas ruas de Belo Horizonte, e as reivindicações públicas de Eliuza Mara de Carvalho compõem uma história de vida que referencia trajetórias coletivas de grupos sociais com os quais ela se identifica.

O texto autorizado que se segue resultou de cinco encontros com Dona Eliuza realizados no mês de agosto de 2007 na Basílica Santo Cura D’Arcs da capital mineira (local escolhido pela colaboradora). Tais encontros envolveram agendamentos, gravações e conferências.

7. Fundação Nacional de Desenvolvimento do Ensino Superior Particular e Coordenação de Pesquisa e Iniciação Científica do Centro Universitário Newton Paiva.

ENTREVISTA COM ELIUZA MARA DE CARVALHO-



“Já sofri vários preconceitos. Todo dia, toda hora. Por causa da minha maneira simples (...) Quando quero, eu vou atrás! Sou um ser humano e mereço ser respeitada”.

“Em Belo Horizonte, na Santa Casa, que de Misericórdia não tem nada, eu nasci! Sou de uma família muito humilde, que veio do interior de Minas Gerais. Minha mãe “ouviu dizer” que na cidade grande sempre havia serviço, então ela veio “mocinha nova” pra cá. O pessoal dizia: em Belo Horizonte, até borboleta que você pegar se vende. Logo, minha mãe ficou conhecendo o meu pai, que era cabo do 6º Batalhão da Polícia Militar. Começaram a namorar, e quando ela engravidou de mim, ele sumiu. Quando eu fiquei maior eu cheguei a procurá-lo, pra ele ver que mesmo sem pai eu “tava forte”. Afinal, ninguém joga água nas flores do campo e mesmo assim elas crescem.

Minha mãe sofreu pra cuidar de mim. Ela me colocava pra dormir debaixo das camas das patroas: eu não podia fazer barulho, muito menos chorar. Assim que eu completei sete meses, a minha avó me levou pra ficar com ela, pra minha mãe poder trabalhar. Fiquei com minha avó até “pegar certo tamanhinho”. Quando eu tava com uns três anos, minha vó falava: hoje a gente não tem nada pra comer. Aí, ela saía, catava uns jatobás, umas goiabas, umas bananas e trazia para cozinhar.

Nesse meio de tempo, com uns quatro anos de idade, minha mãe falou: agora você vem comigo, eu tô ganhando um pouquinho mais e vou alugar um barraco pra gente. O lugar era puro mato, onde é hoje a avenida Raja Gabaglia, aqui em Belo Horizonte. Pra cima do barraco tinha um lugar

que o povo chamava de “Ninho de Rato”, de onde o pessoal tirava lenha pra fazer cerca, pra vender e pra colocar no fogão. Depois minha mãe mudou pro “Morro do Querosene”.

Eu tive um padrasto. Ele falou para minha mãe que era viúvo, mas não era verdade. Ele tinha uma esposa e minha mãe não sabia. Nessa época, eu fui para casa da minha avó, pois as intenções desse padrasto não eram das melhores comigo. Ele era um homem violento, me batia muito. Ele tentou aprontar comigo quando eu tinha uns onze pra doze anos. Esse padrasto vivia “cheio de cachaça” e tinha um monte de mulher na rua. Ele também bateu na minha mãe. Tirou sangue do nariz dela. Eu tinha uns nove anos, vi aquilo e comecei a gritar. Ele me pegou pelo pescoço e me chamou de vagabunda.

Com nove anos, arranjei meu primeiro emprego, de ama, no bairro Santa Efigênia. Fiquei lá apenas dezessete dias, pois, a menina caiu e o pai dela queria me bater. Ele achou que era culpa minha. Nessa época eu ficava doida pra entrar na escola. Mas naquela época se dizia que pobre não precisava entrar pra escola, quem precisava estudar era só rico. Pedi pra minha mãe arranjar pra eu ir à aula, e o tal padrasto disse mais que depressa: vai mandar a vagabunda passear! Com tanta coisa pra fazer dentro de casa.

Minha mãe só arrumou escola pra mim uma vez. Ela conhecia a diretora, a professora Ana Machado que era brava, mas gostava de ajudar as pessoas. Então, fui aprendendo a ler e escrever, com o meu esforço. Quando eu me atrasava pra fazer os serviços de casa, minha mãe me deixava de castigo de braços abertos em cima dos caroços de feijão e de milho. Depois que tirava do castigo, ela dizia: agora você vai encher o tambor d’água pra lavar roupa.

Eu buscava água, tanto pra usar em casa quanto pra eu vender. Vendia por quinhentos mil réis a lata, pra poder comprar meus cadernos, meus lápis. De noite, eu ia lavar roupa numa pedra grande que havia perto de casa. Ficava igual a uma macaquinha batendo a roupa na pedra. Esfregava, esfregava, batia, batia a roupa na pedra.

Ficava esperando que chegasse o sábado, fazia depressa minhas coisinhas lá em casa, doida pra ir ao catecismo, à missa. Isso era minha felicidade! As catequistas também eram doidas comigo! Tudo o que eu fazia era com muito carinho, e muita dedicação. Nunca tive uma infância como as crianças têm hoje. Quando era menorzinha, brincava com caixinha de fósforo, tampinha de garrafa. O dia em que minha avó ficou viúva e começou a receber a pensão do meu avô, de tanto que eu chorava perto dela, ela acabou comprando uma boneca pra mim. Quando cheguei com a boneca em casa, minha mãe falou: pode me dá pra eu guardar. Você tá com as mãos

sujas e vai estragar! Quando terminava de fazer meu serviço todo, buscado a água, lavado as vasilhas, eu pedia: ô Antônia (eu não a chamava de mãe, acostumei a chamá-la pelo nome porque eu fui criada por minha avó) me deixa pegar na boneca hoje um pouquinho? E ela dizia: depois que você acabar seu serviço você vê a boneca. Quando eu acabava de fazer meu serviço minha mãe chegava perto do guarda-roupa e dizia: não precisa se preocupar com ela não, que ela tá limpinha, guardadinha, bonitinha! E voltava com a boneca pra dentro do guarda-roupa. Eu ia pra trás da casa e chorava, chorava, chorava... Ficava pensando: no dia que eu crescer e que tiver meus filhos, não vou fazer isso. Eu ficava numa tristeza!

Tenho muitas lembranças, também, das minhas travessuras! Quando minha avó chegava em casa os gatos ficavam roçando nela, e eu morria de ciúmes. O quê que eu fazia? Ela deixava água de café fervendo no fogo e ia pra cerca conversar. Eu juntava todos os gatos dentro de um saco, pegava a água de café e virava tudo em cima deles. Os gatos gritavam e eu disparava a correr. Hoje eu sei, criança é assim mesmo.

Quando fui ficando maiorzinha, com uns quinze anos, comecei a fazer novas amizades. Passei a freqüentar a rádio Guarani que, naquela época, ficava na rua São Paulo, no centro de Belo Horizonte. Eu participava dos programas da rádio: no sábado tinha a “Sabatina Guarani” e no domingo o “Só para Mulher”. Tinha o programa do Odair Pinto, do Teixeira Netto, da Maria Suely, do Antônio Lúcio. Hoje não se vê mais pronunciar os nomes desses apresentadores.

E a gente freqüentava ali, ia pra lá nos finais de semana, naquela euforia pra cantar. A gente fazia inscrição pra cantar e para ver a apresentação de algum artista famoso. Eu cantava nos programas do Odair Pinto, fazia dublagens dos cantores da Jovem Guarda e muitos outros. Foi daí que nasceu a inspiração para começar a escrever minhas músicas, meus poemas. Depois eu comecei a cantar nos palanques de parques. Era sempre um espetáculo!

Às vezes a gente sonha muito e os sonhos dão errado. Eu tinha em mente ter um bom emprego, poder ajudar minha família, por isso eu até comecei a trabalhar mais cedo, pra tentar tirar minha família das dificuldades. Eu sonhava ser cantora. Não pelo dinheiro, mas porque eu achava bonito! Ficar no palco... Hoje eu espero só que Deus dê saúde pros meus filhos, meus netos.

Hoje, eu ainda participo dos programas de rádio. Ligo para a Rádio Itatiaia e peço músicas, conto piadas no programa do Robson Laureano. Tenho diversas músicas de minha própria autoria. Só não cheguei a gravar. Gosto dos temas de amor, pois o amor é base de todos os poetas. Um dia eu estava cantarolando e catando latinha na rua, e quando eu olhei tinham

várias pessoas atrás de mim. As pessoas disseram que estavam achando bonito e resolveram acompanhar.

Eu sempre quis fazer algo “meu”. Não adianta nada pegar músicas dos outros e fazer sucesso, dessa forma a pessoa estaria andando com a perna dos outros, mastigando com os dentes dos outros. Bom é mastigar com os próprios dentes. Venho fazendo música há muito tempo, desde a juventude. Uma vez, um rapaz me perguntou da onde eu tirava as músicas, as poesias. Eu respondi: Meu filho/ tudo isso que eu faço/ Não copio de ninguém/ É pra você conhecer/ O talento que a poetisa tem/ Sou poeta de verdade/ Se você duvidar/ É só sentar do meu lado/ E me apreciar. Sou poetisa repentista. Minha poesia vem do repente. Escrevo na rua. Por exemplo, quando estou na Igreja São José, sento ali e escrevo. Nem tudo eu escrevo, a minha cabeça é um computador.

Meus filhos são tudo o que tenho na vida. Eram e são o meu maior tesouro. Não dou importância a bens materiais. Aonde eu ia meus filhos estavam comigo. A galinha tem que estar sempre com os pintinhos. Quando engravidei do meu primeiro filho, eu não tinha noção do que era gravidez. Quando nascia menino lá em casa minha mãe falava: avião vai passar e vai jogar um neném aqui. Assim eram as conversas de antigamente. Um dia passei mal, fiquei com o corpo ruim e pensei que havia comido alguma coisa que não estava me fazendo bem, mas na verdade, eu estava grávida. O menino nasceu as sete e cinquenta da manhã, em mil novecentos e setenta. Quer dizer, eu já estava madura e não sabia de nada! Quando o menino nasceu, minha mãe falou comigo: se eu fosse você, eu deixava esse menino aí! Aí eu respondi assim: Filho a gente não deixa assim não! Se Deus me deu eu vou cuidar.

Depois, veio a outra menina, e por fim, a caçula, que hoje está com trinta e um anos. Nisso, eu larguei o pai deles, porque no dia em que minha menina do meio nasceu minha comadre foi me visitar, ela disse assim: Ô comadre! O compadre é danado, né? Fez duas espoletas (meninas) de uma vez! Nasceu a minha filha, e nasceu a de uma outra mulher dele no mesmo hospital.

Morei no “Morro do Querosene” até meus dois primeiros filhos nascerem. Lá tinha esse nome porque quando começaram a fazer a aglomeração dava briga por tudo. Não tinha nada ali, não tinha água encanada. O pessoal fazia fila de lata nos chafarizes, e andava aquela distância enorme pra pegar água. Era a maior confusão, pegava fogo com aquela “brigaia-da”, então deram esse nome. Só que um padre falou: Morro do Querosene não. Filho de Deus não mora num lugar com esse nome! Tem que ter nome de santo. Aí, o Padre Agnaldo colocou o nome de “Morro São José”.

Moro há mais de trinta anos no bairro Paulo VI. Comprei o lote quando

estava esperando minha filha do meio. Vendi as leitoinhas que eu criava e comprei o lote. Aproveitei que o “indivíduo” (o pai crianças) tinha dado uns tiros em um outro lá, e o pessoal tava a fim de matar ele e caí fora! Preferi criar meus filhos sozinha.

O bairro não tinha nada. A classe humilde é sempre pano de chão, que passam o pé. Se a pessoa está bem vestida, ela é gente, se estiver mal vestida, é um traste qualquer. Eles colocam a roupa acima de tudo. Eles não vão pela pessoa, pelo ser humano, apenas pelas condições sociais. Então escrevi minhas cartas para mostrar que não é bem assim. Mandeí uma carta para o Itamar Franco, que era presidente da república na época, e outra para o governador Hélio Garcia. Para o Hélio Garcia, eu levei pessoalmente e pedi a secretária para entregar.

Escrevi para eles que eu precisava me tratar e que não tinha condição de arcar com os custos da cirurgia, que eu precisava de uma ajuda, pois era cidadã brasileira e votava. Mandeí uma carta também para o Patrus Ananias, que era prefeito de Belo Horizonte na época. Uma das pessoas que não responderam minhas cartas foi o Collor. Eu pedi pra ele o mesmo que pedi para o Itamar.

Quando chegaram as correspondências para mim, vieram todas de uma vez. Então me internaram no Hospital Santa Maria, reuniram vários médicos em volta de mim. Eles olhavam até as pontinhas das minhas unhas. Queriam saber tudo sobre mim. Eu olhava pra eles e pensava que eram uma “cambada” de puxa-saco, pois eles não estavam me atendendo, mas sim as recomendações. Eu estava cansada de bater nas portas dos hospitais e só receber porta na cara. Com as cartas, tudo mudava, as pessoas ficavam atenciosas. Muitas vezes também, mando cartas parabenizando pessoas, como motoristas que nos tratam bem, são amáveis, para colocá-los como motorista-padrão. Não adianta agradecer todo dia, é preciso esperar um momento oportuno para fazer um agradecimento completo. Escrevia também para as rádios desejando feliz aniversário.

Já sofri vários preconceitos. Todo dia, toda hora. Por causa da minha maneira simples. Quando passo perto de uma loja, só por estar nas proximidades, as pessoas já ficam olhando e pensam que vou pegar algo. Fui discriminada no Mercado Central do centro de Belo Horizonte: um dia che-



guei na portaria e estava esperando minha caçula chegar, aí o porteiro olhou pra mim e falou que eu não ia entrar. Eu quis saber por quê. Ele insistiu que eu não ia entrar. Falei pra ele: para eu não entrar deveria haver um aviso na porta dizendo que era necessário estar a caráter de festa ou executivamente vestida.

Resolvi que ia entrar na justiça. Procurei o juizado de pequenas causas. Eu mesma providenciei tudo. Quando quero, eu vou atrás! Isso aconteceu há oito anos. Acho que devo respeitar todo mundo, mas mereço respeito também. Sou um ser humano e mereço ser respeitada. Outro episódio foi em uma escola estadual: uma professora de lá bateu na minha menina e ela não quis me contar. Fui até a escola e a tal professora disse: Eu não tenho tempo pra conversar com a senhora não que eu to na sala de aula. Cheguei em casa e escrevi uma carta, pra mostrar pra ela que eu não era tão bobinha assim. Escrevi que as mães não tinham coragem de reclamar delas com medo de represálias. Peguei a carta e levei no Palácio do Governo e entreguei na mão do secretário de Estado. A situação foi resolvida. Vou sempre ao Juizado de Pequenas Causas, lá eles atendem muito bem as pessoas.

Eu passei por uma situação muito difícil no dia trinta de agosto de noventa e sete. Meu filho estava indo pra casa da namorada e começou um tiroteio. Atiraram no meu filho. Fui correndo para lá e vi uma pessoa caída no meio do mato. Eu não tinha visto que era meu filho. Os guardas desceram iluminando com um papel incendiado e procurando quem havia caído no mato. Os guardas estavam com más intenções, eles seriam capazes de matar a pessoa que estava caída lá embaixo. O Robson me gritou, estava um pouco desorientado, e então eu vi que era ele.

Fui depressa saber o que tava acontecendo. Meu filho já estava algemado, com as mãos para trás e baleado com um tiro na coxa, um no joelho e um no cotovelo. Eu falei com os policiais para atirarem em mim, que não olhassem a minha idade e atirassem, já que gostavam de matar inocentes, em vez de procurar bandido. Gritei: cambada de cachorro do governo! Eu quis saber porque estavam fazendo aquilo com meu filho, o que ele tinha feito. Eu não criei bandido. Eu xinguei todo mundo ali. Pinte e bordei. Os policiais disseram que eu não respeitava a polícia. Eu disse que respeitava a farda, não quem estava dentro dela. Falei: vocês não sabem trabalhar, são incompetentes. Os policiais me mandavam calar a boca e eu dizia que eles é que tinha que calar, pois tinham idade para serem meus filhos.

O policial falou que iria levá-lo para a 7ª Companhia, mas antes, passaria com ele no Pronto Socorro do Hospital João XXIII. Eu aproveitei e chamei os jornais (o Estado de Minas e o Diário da Tarde) para dizer que policiais tinham confundido meu filho com bandido. Chamei também a

TV Minas e Rádio Itatiaia. O caso passou nos programas policiais. Escrevi uma carta ao Palácio dos Despachos, falando que eu não criei bandido e queria justiça. Fui ao Comando Geral, na praça da Liberdade, falando que apesar da minha humildade, não havia criado bandido.

Mesmo assim, meu filho entrou para a sala, para dar o depoimento. Depois o capitão me chamou e perguntou se eu enxergava bem. Eu respondi que à noite, às vezes, não enxergo bem o nome do ônibus. O capitão retrucou: já que a senhora não enxerga bem, como pode dizer que viu um policial atirando no seu filho. E continuei dizendo que uma testemunha é convocada para dizer o que viu e o que sabe para ajudar no prosseguimento das investigações. Questionei o capitão se ele havia me chamado para falar do que eu vi e o que sabia, ou para mudar o curso das águas do rio e falar do que ele queria. Eu disse que ele era advogado do Diabo, pois estava tentando proteger os súditos (policiais) e as coisas erradas. Ele ficou fazendo um teatrinho comigo. Começou a dizer que estava de noite e, até entendia meu lado, mas como eu poderia ter certeza que foi um policial que atirou? Eu respondi que um diabo humano disfarçado não é do tamanho de uma letra de ônibus. A minha denúncia não foi pra frente, porque pobre só serve de degrau para os outros subirem. Arquivaram o processo. Se eu ganhasse a indenização eu iria comprar a sepultura do meu filho, para que eu fosse enterrada no mesmo lugar que ele. Mas até hoje não deu em nada.

Já vi tanta coisa, que se eu contar ninguém acredita! Já vi o que o pessoal chama de lobisomem. Foi na véspera da quaresma. Lá pras onze horas, saiu do caminho um porco grande. Um porco com cara de gente com presas enormes! Eu tenho medo disso até hoje. Aquilo não era coisa de Deus. O lobisomem existe, agora, mula sem cabeça eu nunca vi. Teve também, um outro dia, com o sol muito quente, que eu me sentei onde era o antigo Sanatório Belo Horizonte apareceu uma mulher: bem alta, bem magra, de um jeito que eu nunca tinha visto, carregando uma sacola feita de cordão, com uma cobertura que parecia que tinha passado no meio da lama e posto na fumaça. E ficava só mexendo uma coisa no pescoço de um jeito estranho. Eu estava sentada com minha menina no colo, tirando miolinho de pão pra por na boquinha dela. Quando vi a tal mulher esquisita, eu peguei minhas coisas e comecei a caminhar. Ela seguiu “emparelhadinha” comigo, só me olhando. E eu pensei: Valha-me Deus! Me protege que eu tô com uma inocente no colo, eu sou cristã batizada. Pai Nosso que estais nos céus, ave Maria cheia de graça, salve Rainha, creio em Deus Pai! Só rezando.

Eu trabalhei de camelô, ali nas ruas do centro de Belo Horizonte. A idéia de virar camelô surgiu com o aperto: o aperto faz minhoca pular;

minhoca na areia quente tem que pular para não queimar. Eu precisava de um dinheirinho para sustentar meus filhos. Tem muita gente que quer viver sentado em um lugar pedindo esmola. Eu sempre gostei de trabalhar para não precisar depender dos outros. No momento de dificuldade é bom receber uma ajuda, mas sempre gostei de lutar. Comecei vendendo pipoca, bala, chiclete, bombom que comprava nas casas de bala, às vezes até uns brinquedinhos. Aí colocava uma placa e ia vender. Vendia mel também. Eu tenho uma filha que ainda vende mel e por causa disso tomou o nome de Mel. Todo lugar que ela passa o pessoal lhe chama de Mel.



Eu tinha um problema: colocava minha banquinha na rua, e logo vinham os fiscais pra tomar minhas coisas. Tomavam as coisas da gente, saqueavam tudo! Teve uma vez, que eu tava muito nervosa e baixei o barraco com eles na rua. Eu “me fiz de doida”, afinal, era meu último dinheirinho. Eu era muito conhecida na rua. Nessa época eu fiquei mais de dois meses morando na rua.. Eu não dormia, ficava vigiando minhas crias e a banca. Eu os agasalhava, colocava em cima do papelão e ficava acordada na banca vigiando. Eu pagava para as crianças tomarem banho e a gente comia nos botecos do Mercado Central.

Minha menina caçula, que hoje tem trinta e um anos, nessa época tinha apenas três. Ela me via cochilando, morrendo de sono na barraca e dizia: mãe, deixa que eu vou ali buscar um café pra senhora. Eu dava o dinheiro, ela atravessava a rua e ia na lanchonete da esquina. Eu estava trabalhando para eles: pagava banho, comida e roupa. Eles iam arrumadinhos para a escola, mesmo morando na rua.

A experiência da rua é boa porque deixa as crianças mais espertas, extrovertidas. Por outro lado, a escola do mundo não é boa. Ensina coisa que não deve. A pessoa pode se espelhar em coisas erradas. Mas meus meninos aprenderam bem o que eu ensinei pra eles. Um dia meu filho chegou da escola, e eu estava na banca, aí ele falou comigo: Aquele menino, do lado de lá, tá me chamando pra roubar uma bicicleta, mas eu disse que a senhora trabalha pra sustentar a gente e não precisamos disso. Eu falei: Muito bem meu filho, você fez bom uso daquilo que eu te ensinei, a gente deve ter aquilo que é da gente.

Tinha muita enchente em Belo Horizonte na época que eu tinha a minha banquinha. Quando chovia o bicho pegava. Os carros menores afo-

gavam no meio da rua, paralisava tudo e o povo saía naquela disparada. Tinha carro indo pra dentro do Rio Arrudas. Os ônibus viravam canoas, todo mundo gritando. A cidade ficou numa destruição só!

Eu não tenho vergonha de trabalhar. Nunca deixei de reciclar as coisas da rua, principalmente as latinhas. Na rua, eu já achei anel de ouro, vestido de noiva, relógios... Dava para montar um bazar só de coisas que achei na rua, no lixo. Muitos pensam que o lixo é uma coisa porca, tem até nojo, mas nele já encontrei muita coisa. Meu filho foi enterrado com uma camisa “achada na rua” que ele usou muitas vezes. Era uma camisa branca muito bonita que nunca tinha sido usada, com um blazer. Achei no plástico enquanto catava latinha.

Vendo as latinhas nos depósitos. Muitas pessoas brigam na rua por causa delas, porque cada um tem um ponto. Mas eu não brigo com ninguém. Vou na paz. Se Jesus repartiu o pão, porque a gente não pode repartir o lixo? O quilo de latinha custa quatro reais. Tem lugares que são melhores para pegar latinha, como a Praça Sete de Setembro. As pessoas vão “fazendo a farrá” e eu vou catando as latinhas. A gente consegue catar, às vezes, quatorze, quinze quilos de latinha. Eu procuro latinhas em vários lugares e vendo em locais diferentes. Eu não tenho vergonha de catar latinha. A gente precisa ter vergonha de roubar, matar e se prostituir.

O melhor horário pra catar latinhas é à tarde, quando as pessoas “colocam o lixo pra fora”. Vou andando e catando, depois eu volto pra casa. Já vendi, também, muito palmito à noite nos bares de Belo Horizonte. Pra mim a noite sempre é uma criança. Eu só chegava em casa por volta de duas, três horas da madrugada. Só não trabalho mais com palmito porque quem pegava para eu vender era meu filho. Ele não está mais aqui! Fiquei revoltada com aquela Santa Casa, que de Misericórdia, não tem nada! Levaram meu filho.

Com 12 anos, esse meu filho começou a ir pro mato para tirar palmito para vender. Ele chegava com os pés cheios de espinho. Eu olhava pra ele, olhava pro canto e desciam as lágrimas. Mas ele ia alegre e satisfeito. Chegava o Natal, ele saía para comprar as coisas de dentro de casa. Ele era uma pessoa boa, não tinha vaidade, era muito honesto. Não tinha preconceito de nada, apego com nada. Gostava muito de ter amigos. Ele não foi para outro mundo. Ele é uma estrela que continua brilhando.

Os nomes de meus filhos são: Flávia Gláucia, Flênia Gláucia e Fléber Robson. Escolhi esses nomes para ficar diferente. Porque às vezes pessoas que tem nome igual podem ser confundidas. Os nomes dos meninos do meu filho (meus netos) vêm puxando o nome dele: Flénéder Antônio, Fleuberti Wallison e Fleudeir Jobson, que é o caçula. Tenho sete netos, da Flênia têm a Lorena Isadora e o Leonardo Ícaro, da Flávia tem a Vitória Giovanna

e o Vítor Augusto, meu neto mais velho. O Vítor é hoje uma criança forte, saudável, de dez anos. Mas tem o bracinho torto, tinha até que fazer uma cirurgia pra ver se conserta.

Eduquei meus filhos na Igreja Católica, porque “da outra igreja” eu não gosto nem de ouvir falar. Vou muito à Igreja de São José. Eu já obtive graças importantes de Nossa Senhora Aparecida. Minhas filhas são batizadas, mas meu filho, infelizmente eu o batizei “em cima da mesa” (velório). Mas Deus houve minhas preces... Meu filho era um rapaz com muita fé! Meu filho não punha uma colher de comida na boca sem agradecer.

Fiquei muito desconcertada com a perda do meu filho. Então, contar as minhas histórias me faz um bem enorme. É como eu digo: Conversar com os amigos/ Dizer tudo que sente/ Alivia o coração/ Isso faz um bem pra gente! Nas ruas sempre encontro pessoas para conversar. Na Praça da Liberdade e no Edifício Malleta, no centro da cidade, todo mundo me conhece.

Sempre ando com uma sacola grande. Carrego minhas poesias, papel, caneta, documento, blusa, meus santinhos... Carrego, também, materiais (latinhas) para reciclagem. Na sacola eu carrego minha casa!” †



Resenhas

O TESTEMUNHO COMO

ALÍVIO E ALERTA

RICARDO SANTHIAGO
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Ana Karina de
Montreuil em
depoimento a
Carla Mühlhaus.
*A bela menina
do cachorrinho.*
Rio de Janeiro:
Ediouro, 2008.



A bela menina do cachorrinho

A história real da jovem
que enfrentou um
seqüestro e o
inferno das drogas

Ana Karina de Montreuil
em depoimento a
Carla Mühlhaus


Ediouro

Trata-se, aparentemente, de um caso explícito de intertextualidade. Em *A dama do cachorrinho*, o mestre do conto moderno Anton Tchekhov, outra vez devotado à valorização de histórias aparentemente sem importância, tem na personagem Ana Sierguieivna o agente para o desenvolvimento de mais uma de suas brilhantes narrativas ficcionais. A elegante loura da boa sociedade, que passeia à beira-mar acompanhada por seu cão Lulu, envolve-se com um desconhecido em meio à busca por uma nova vida. Graças ao conforto do amor, ganha uma chance de transformação.

Pois em 2008, portanto mais de um século depois, a jornalista Carla Mühlhaus, autora de *Por trás da entrevista* (Record, 2007), conta a história de outra Ana, também loura e elegante. Acompanhada por vários cães em passeios inocentes pela zona sul carioca ou em aventuras no limiar entre o trágico e o fantástico, Ana Karina de Montreuil protagoniza uma história extravagante, desfiada nas páginas de *A bela menina do cachorrinho* (Ediouro, 2008) com comoção, entrega e desafogo. As similaridades com o escritor russo, portanto, param evidentemente antes disso.

Não é na tradição literária que o livro assinado pelas duas jovens se inscreve. A trajetória de vida narrada por Ana Karina à profissional das palavras, que conheceu por intermédio da terapeuta em comum, filia-se antes à crescente linhagem de livros-testemunho que se apodera de mercados editoriais em escala planetária para dar à luz temas quentes, contados com a urgência e a verve emocionada de quem não pode mais esperar. No Brasil, exemplos recentes dessa tendência são *Não sou uma só: Diário de uma bipolar*, da jornalista Marina W. (Nova Fronteira, 2006) e *O lugar escuro*, da escritora Heloísa Seixas (Objetiva, 2007), que tratam respectivamente da bipolaridade e do mal de Alzheimer.

Esta porção das obras da chamada “literatura da realidade” justifica-se, de um lado, na alusão a certo comprometimento com o alerta e a transformação social. De outro, assenta-se um pouco mais timidamente no alívio pessoal e no equilíbrio psicológico de quem “se” conta em histórias inteiras, por meio das quais é possível reconstruir o passado, redefinir identidades e reedificar projetos de vida. Um e outro aspecto não escapam ao *A bela menina do cachorrinho*. Reforçando ora as singularidades de sua vida e ora os vasos comunicantes com seu contexto social, Ana Karina coloca-se na posição da “testemunha por excelência”, do “narrador pleno”, daquele que viveu uma experiência digna de registro e transmissão, que sobreviveu a tipos de provações que não precisam se repetir – e, por isso, tem o dever de relatar.

O saldo desta missão é um breviário de 311 páginas envolvidas sob a capa que estampa o subtítulo “a história real da jovem que enfrentou um seqüestro e o inferno das drogas” e exhibe, como autora, “Ana Karina de

Montreuil em depoimento a Carla Mühlhaus”. Os dois elementos apresentam os critérios organizadores do livro que, embora indissociáveis, cumprem papéis diferenciados e complementares na geração de seus efeitos de sentido. De um lado, tem-se o que é contado. De outro, a forma de se contar. E, se em grande parte das autobiografias as virtudes de um e outro pólo não se articulam de forma eficaz, a obra de que tratamos é exceção à regra. De saída, pode-se dizer que Ana e Carla respondem simbioticamente por uma vida interessante e bem narrada. Nesse sentido, é inevitável colocar a questão da autoria como feixe de questionamentos sobre quem responde, não apenas juridicamente, por um “depoimento” duplamente assinado.

Em termos formais, tendo em vista o lugar de que falamos, deve-se esclarecer de que não se trata, sob nenhuma hipótese, de história oral. Porque a marca do discurso relacional é matizada graças a entrevistas continuadas e porque a narrativa não se assenta sobre temas de um projeto, o livro aproxima-se do gênero da autobiografia narrada. Isso não quer dizer, porém, que a figura do narrador se sobreponha à do responsável por argüir e por fixar o texto. Ao contrário, dado o volume presumível de gravações, as tarefas de textualização e organização se complicam e exigem o empenho de um autor responsável e criativo, interposto entre a oralidade e a escrita a fim de garantir a esta não apenas entendimento, mas atração e encanto.

O texto de Carla faz isso. Além de convencer como letra impressa, seduz. De deslizes, tem a minoria: alguma confusão com os pronomes possessivos, certas histórias perdidas e sem resposta em meio ao fluxo principal e, meia dúzia de vezes, o direcionamento direto ao leitor em passagens como “vocês já sabem de cor” ou “vocês também não gostariam”, que apenas pela ocorrência escassa não chega a desfazer a lógica que os temas e o próprio percurso narrativo assegura. Além disso, porque se trata de uma história real que não pode condensar os personagens a um núcleo limitado, é difícil acompanhar as citações a tantos nomes próprios.

A menção ao trabalho de rememoração que envolve as entrevistas, por sua vez, não é um problema em frases como “Já disse que bloqueei muita coisa da minha memória” (p. 35), já que relembram da dinâmica de construção do passado, no presente – a que se deve estar atento em todas as obras do gênero. E entre outras soluções da escrita, sobressaem os pequenos trechos que abrem cada capítulo. Destacados da narrativa de vida, curtos episódios exemplares são únicos e autocontidos, mas sinalizam o coração da história a que se vinculam. Pena que as relações entre entrevistadora e entrevistada, as situações de narração e as soluções de escrita não se abram em uma introdução, da lavra da jornalista, que só viria a

enriquecer o texto final.

Sem ela, contam-se onze capítulos, sucedidos de epílogo e precedidos de apresentação e abertura. Ainda que as duas páginas apresentativas, destinadas à descrição da genealogia da família Montreuil, pareçam desnecessárias, instauram de imediato o lastro que acompanha todo o texto, e de que já se tem mostra na seção seguinte. De fato, a abertura sintomaticamente intitulada “Entre as barbies e o rock’n roll” funciona como superfície de organização a partir da qual os capítulos seguintes – narrados cronologicamente, mas sem unidade temática – se entrelaçam. Não é à toa que se anuncia tão rápido que desde a infância Ana Karina confiava mais nos bichos que nas pessoas, que o dinheiro e o prestígio de sua família não garantiram uma trajetória de “princesa”, que a solidão e a decepção foram desde cedo marcas de sua vida e, finalmente, que o uso cotidiano das drogas pela mãe e seus amigos da alta sociedade banalizaram suas referências.

A família, eixo inaugural no texto, baliza toda a história por vir. De um lado, a narradora/protagonista tem pai centrado, mas severo na medida da injustiça; de outro, mãe e avó compreensivas, mas alheias, que serviam droga em bandejas de prata nas festas de casa. Entre a libertinagem e a disciplina, Ana é permanente assombrada pelos frágeis laços familiares que se dissolvem quando forja o próprio seqüestro, ajudada pelo namorado, assaltante e traficante, vindo a ser realmente seqüestrada por ele. Assim, torna-se assunto nos jornais – em matérias reproduzidas no livro – e tem cristalizada por estranhos uma versão de si que a acompanha por toda a vida. Fica evidente, nesse sentido, a importância de escrever uma autobiografia para oferecer outra versão e abandonar o papel de “ovelha negra” imposto e assimilado, como revela logo nas primeiras páginas:

Então era isso. Eu teria mesmo que conviver com essa fama pelo resto da vida. Não demorou para que eu parasse de andar com o garoto legal e deixasse de me preocupar com as mães que não permitiam que suas filhas freqüentassem a minha casa. Era melhor mudar de time. Na turma da pesada eu não só seria aceita como, quem sabe, teria um certo status. Quer saber? Eu ia começar a me drogar pra valer (p. 57).

A partir daí, Ana Karina abre-se para o mundo das drogas, do qual tarda a sair. Uma combinação de arrependimento e complacência – mas bem distante da feição apologética de um nada similar *Hell*, de Lolita Pille – dá o tom às descrições de suas vivências, que incluem inúmeros casos, namorados e maridos; relações feitas e desfeitas com amigos e familiares; fugas geográficas para outros bairros, estados e países, mais os respectivos retornos; vários abortos e duas gestações concluídas, as das filhas Mariah e Maria Júlia; e, claro, incontáveis cães, vira-latas ou de raça.

São relatos à beira do incrível, por sua sucessão e progressão. Não fosse aceito o pacto biográfico e a coincidência entre verdade e versão, passagens como a de um mico trazido de Salvador que tem overdose no Rio de Janeiro definitivamente não se sustentariam, bem como as de escândalos em reuniões dos Narcóticos Anônimos; de múltiplas internações e desligamentos (além de seus motivos) de clínicas de recuperação; de relações comprometedoras com traficantes e chefes de morro; e mesmo de suas comoventes desgraças pessoais. Entre elas, o estímulo familiar para o uso de drogas; as relações sexuais com portadores do vírus HIV e o medo da contaminação; ou a rota de internações que tem como ápice a cena em que é amarrada numa cama do Pinel.

Ao mesmo tempo, marca-se outras especificidades positivas, como a percepção de que métodos convencionais para o tratamento do vício nem sempre funcionam, evidenciando como lhe pareceram pouco consistentes as regras de clínicas por que passou e certos mandamentos de grupos do NA que freqüentou. Com isso, Ana Karina diz que precisava também de carinho – e a obstinação pela atenção do pai, que tantas vezes a rejeitou, é exemplo alto desta resolução por uma vida simplesmente normal, que fosse capaz de incluir um drink ou um ecstasy, vez em quando. Para a própria personagem, tanto uma coisa quanto outra reforçam sua singularidade. Não são raras as vezes em que ela afirma que poderia ter morrido – mas surpreendentemente continuava viva, o que não deveria ser à toa. Refrão repetido a cada situação singular, terá implicações e explicações futuras.

Circundada pela droga, que a fazia sentir-se pertencente a algum lugar, a menina do cachorrinho tenta várias tréguas, que nunca dão certo: ficar longe dos amigos viciados, que repentinamente reapareciam; casar-se e separar-se de figuras igualmente instáveis; tentar sociedade com o irmão em um pet shop financiado pelo pai e fechado por ele depois de uma recaída. Seguindo assim, seu relato parece, de certo modo, repetitivo – por conta da mistura de nomes e espaços. Mas uma viagem a Londres, cartada final e esperança derradeira, marca um segundo ponto-de-virada. Lá, Ana experimenta um universo novo e completo, que substitui a tentativa de adoção de fragmentos de experiência diferenciados. A própria mudança da droga usada é um símbolo disso: em vez de usar cocaína, passa ao haxixe, que a tranqüiliza e acompanha uma rotina de emprego, amizades, tarefas domésticas, visitas a novos lugares. Pode-se dizer que ali se instaura pela primeira vez a oportunidade de uma vida ordinária, para quem nunca teve referências deste teor.

O retorno é forçado pela notícia de que a mãe está muito doente. De fato, ela morre tempos depois de sua chegada. A avó já havia falecido durante sua estada em Londres. O tio Kiko também os deixa, após sabotar a

herança da irmã. Denso, o extrato começa a preparar para um desfecho, não sem surpresas – de que a mãe teve um filho em Paris, às escondidas, e doou para adoção – nem espirotuosidade – “do jeito que a minha vida é, qualquer dia acabo encontrando o meu irmão por aí, de férias no Brasil” (p. 255). Se a morte da mãe favorece nova recaída, desta vez apenas sugerida em vez de contada em detalhes, também concorre para a consciência de que seria necessário um engajamento pessoal no tratamento, a começar pelo abandono de companhias inconvenientes.

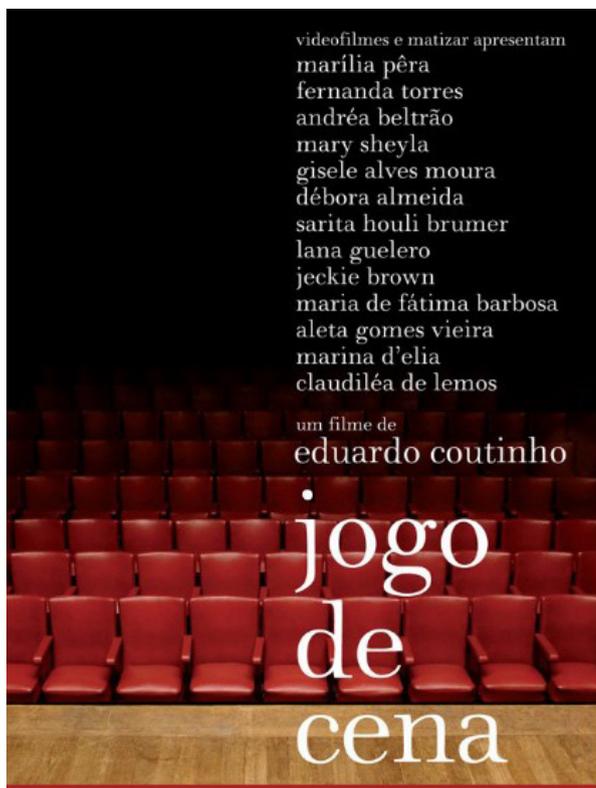
A superação só ganha vulto, porém, quando Ana Karina encontra a Igreja Universal. Assistindo a um de seus programas televisivos, faz uma prece pedindo que seu pai volte a falar com ela. Três dias depois, recebe seu chamado. A Igreja torna-se, então, um lugar mais seguro do que o NA. Às pazes com Deus segue-se o casamento com Gustavo, homem que conheceu em uma livraria em Ipanema e que acede a toda sua vida pregressa, passando a se portar, inclusive, como pai das duas filhas. Em simultâneo, Ana passa a se tratar com médicos responsáveis que pensam prioritariamente no paciente, e não nas receitas fornecidas pelos laboratórios farmacêuticos.

De fato, Deus e a religião aparecem como explicações para toda a construção narrativa visitada – sendo chave para uma nova vida e também para a escritura de uma obra, o que reforça a assimilação da importância religiosa do testemunho (e de sua subsequente publicização). Em um caso, a Igreja Universal instrumentaliza a alma para o desenlace dos problemas; noutro, é eixo organizador que explica o longo caminho testemunhado, não sem a adoção de certo teor moralista, e a redenção materializada até mesmo em uma escolha vocabular que alcinha o marido de “salvador gentil” e que, repensando a nova família, expressa: “Deus, obrigada por mais essa”. Nas costas de Ana Karina, lê-se tatuada a mensagem fundamental de *A bela menina do cachorrinho*: “Das trevas se fez a luz. Somente pela graça de Deus”.

Como se vê, não é à toa que o testemunho autobiográfico, literário, jornalístico e religioso sejam um só. Na busca de uma vida normal e segura, testemunhar é artifício natural para quem tem no desabafo o símbolo da vitória e do início de outra história que “não tem a palavra droga a cada cinco páginas” (p. 302). †

JOGO DE TODOS

FERNANDA PAIVA GUIMARÃES
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO



Eduardo
Coutinho.
Jogo de cena.
Videofilmes/
Matizar,
2007.

“Convite: se você é mulher com mais de 18 anos, moradora do Rio de Janeiro, tem histórias para contar e quer participar de um teste para um filme documentário, procure-nos”. São essas palavras impressas em um anúncio classificado a primeira imagem do filme *Jogo de cena*. Em seguida, acompanha-se uma mulher subindo a escada que leva a um palco de teatro, onde se vê a equipe de filmagem e o cineasta Eduardo Coutinho, a quem a moça cumprimenta e em frente a quem se senta.

Não há trilha sonora ou maiores contextualizações. Em seguida vem a entrevista: o ponto de vista agora é da câmera “principal”, que a grava. A entrevistada olha sempre para o documentarista, à esquerda da câmera, oculto. Há um clima de audição, de teste de elenco: tudo se passa, afinal, num teatro.

O filme apresenta grande variedade de formas de se “desnaturalizar” entrevistas: ora uma entrevistada “anônima” é interpretada por uma atriz conhecida, ora duas mulheres “anônimas” contam a mesma história, deixando-nos sem saber quem é a real “autora” da história; outras vezes as atrizes contam histórias de suas vidas “reais”.

Experimenta-se pela primeira vez essa maleabilidade da narrativa durante a segunda entrevista: uma seqüência de cortes alterna a narração de uma entrevistada, Gisele, com a da atriz Andréa Beltrão dizendo o mesmo texto que o seu, com dois detalhes interessantes: o diretor Eduardo Coutinho faz perguntas para ambas as mulheres como se fossem a mesma pessoa, e a atriz chora, enquanto a mulher “real” não.

Uma outra entrevistada, Sarita, conta sua história ao mesmo tempo em que é interpretada por Marília Pêra, numa seqüência de cortes que levam de uma a outra, mas desta vez a interpretação e a entrevista são menos homogêneas que na seqüência similar recém-comentada: esta atriz contém o choro, enquanto a entrevistada que interpreta chora à toa; a atriz parece dar mais dramaticidade à personagem, que parece mais soturna e seca em sua interpretação.

Quando esse jogo com entrevistas acontece novamente, com outra dupla personagem-atriz, Fernanda Torres interrompe sua atuação e pede para repetir a cena, dizendo ter sentido vergonha. O enquadramento se amplia, revelando o documentarista que pergunta à atriz sobre o que aconteceu.

A cena final é com Sarita, que o documentarista explica ter sido a única a pedir para voltar, e que canta *Se essa rua fosse minha*. Escuta-se a voz de Marília Pêra cantando a mesma música, sobreposta à dela. A última imagem que se vê – acompanhada pelas vozes de Marília e Sarita cantando a cantiga popular – é do palco visto de longe, do ponto de vista da platéia, apenas com duas cadeiras frente a frente, tal como estavam dispostas as cadeiras de entrevistador e entrevistada quando as filmagens

aconteciam.

A luz morre no palco. Era tudo jogo de cena?

A câmera principal de *Jogo de cena* está posicionada mais ou menos no centro do palco, voltada para a platéia, com as entrevistadas dando as costas para as poltronas vazias. A intenção em manter sempre esse ponto de vista seria mostrar o que se passa “para além do palco”, já que o que se usa – pelo menos em tese – são histórias “da vida real”? Ou esse enquadramento fixo – quase o único do filme, com variações apenas na abertura e poucas tomadas de “câmera na mão” acompanhando a chegada de algumas entrevistadas – seria um elemento de contextualização, lembrete permanente de que estamos em um teatro? Há luz sobre as poltronas vazias, deixando-as sempre em evidência.

Essa apresentação do cenário, totalmente despido mas ainda assim um palco, parece cumprir dupla função: anunciar que o que importa é o discurso “puro”, a “performance” das mulheres, emprestando veracidade às narrativas, e declarar a todo momento que se trata de uma encenação.

Observa-se, no transcorrer do filme, que o jogo de cena é de todas, sejam atores (atrizes?) sociais ou artistas profissionais. Que todas selecionam o que vão dizer, como irão dizê-lo; que todas estão interpretando uma personagem; e mesmo o documentarista, ao dirigir perguntas às atrizes e às personagens de forma semelhante, como que interpreta seu papel de documentarista no ato da entrevista. Do mesmo modo, o plano das duas cadeiras frente a frente no palco vazio, em um teatro vazio, convida a pensar que o filme foi um “estudo” do jogo de cena, mas do qual participava também o documentarista, que poderia parecer “fora” desse universo por ser ele o autor, o “observador”, o “espectador” presente nas narrativas, e por não se mostrar durante a maior parte do tempo. Mostra que havia alguém na cadeira do diretor, que estava oculto, mas que estava ali; que aquela era uma encenação, afinal.

O Houaiss define que jogo de cena, ou jogo cênico, é o “conjunto de movimentos (deslocamentos em cena, gestos, esgares fisionômicos) executados por um ator ao representar um dado papel”, ou a “conjugação dos efeitos obtidos por um diretor numa peça, como a marcação do elenco, a composição cromática dos figurinos, os cenários, a iluminação etc.”, definições que abarcam a totalidade do filme: o jogo de cena é de todas mulheres registradas, mas também do diretor, que teve intenção de mostrar aquilo, que pôs (ou deixou de pôr) determinados elementos em evidência para guiar o espectador pela sua proposta.

Com a quebra na “veracidade” do discurso da segunda personagem retratada no filme, cuja fala é continuada por uma atriz conhecida, além de uma desconstrução imediata da aparentemente “real” narrativa anterior,

que transcorrerá sem ambigüidades ou surpresas, há um questionamento “total”: será que tudo que se viu e se verá é encenação? De maneira geral, como se pode saber que uma história foi vivida por quem a conta? Mesmo que a autoria de cada história pudesse ser estabelecida, haveria ainda a dificuldade em se identificar o nível de invenção e o que aconteceu “de fato”.

O cumprimento inicial da primeira entrevistada, a mudança de tom quando lhe pediram que interpretasse uma personagem fictícia, seria tudo encenação? Aquela história era realmente dela? Em momentos posteriores do filme, quando atrizes contam histórias que parecem ser as delas próprias, elas teriam mais “credibilidade”, ou essa impressão seria decorrente de fazerem uma distinção mais clara entre o registro da atuação e o da fala pessoal?

Pessoa, personagem, mulher real, atriz, intérprete. O sentido de cada uma dessas categorias flutua, se desloca, é testado na composição de Eduardo Coutinho. As lágrimas, muitas vezes tomadas como “atestado” de emoção, são postas à prova: se uma mulher não chora e a outra chora, isso prova alguma verdade inquestionável? Coutinho é radical nessa relativização: Andréa Beltrão chora interpretando a personagem Gisele, que não chora mas é quem viveu a história contada. A atriz é “intérprete” ou “pessoa real” se emocionando com a história? Não é uma história vivida por ela, mas essa emoção não é real?

Já é antiga a discussão sobre a ambigüidade ou a delimitação das fronteiras entre realidade e ficção que se encontra no cinema documentário em suas diversas manifestações e movimentos. Parece nunca se esgotar a reflexão sobre até que ponto o documentarista interfere na realidade retratada, o quanto real pode se considerar uma situação “documentada”, principalmente quando há uma câmera em ação. Essa, aliás, é uma questão recorrente na filmografia de Eduardo Coutinho: ao colocar a si e à sua equipe em cena, ou ao se mostrar pagando por uma entrevista, como fez em *Santo forte* (1999), o cineasta parece sinalizar que está ciente de sua interferência, dramatizando-a, mas que ela participa da evolução de sua obra.

Questões parecidas podem ser imaginadas por cientistas sociais, historiadores ou oralistas, que usam muitas vezes entrevistas como *corpus* documental principal para suas pesquisas. Na forma de usar entrevistas e até mesmo nas questões resultantes desse uso, a tarefa de um oralista parece se assemelhar à do documentarista.

A partir de *Jogo de cena* é possível pensar a entrevista em “estado puro”, perdendo-se ainda a “inocência” com que se é tentado a tratar esse tipo de fonte. Observa-se uma aproximação entre a tarefa do documentarista e a do historiador ou do oralista: todos buscam remontar histórias passadas, embora a subjetividade do autor se mostre de formas diferentes

em cada caso. Para além das clássicas questões sobre como encontrar o fato em meio a tanta relativização, ou como se configura o fato histórico, o filme de Eduardo Coutinho parece ajudar a lembrar o que, afinal, estamos fazendo ao estudar História, principalmente a partir de entrevistas.

Vale uma observação final sobre o trabalho com entrevistas, suscitada pela obra. É importante, como sugere Coutinho, “acreditar” na entrevista, ou seja, dar crédito ao entrevistado – entendido pelo oralista como “colaborador” e não como “objeto” –, reconhecendo sua legitimidade para organizar um determinado repertório de experiências. Tratar a versão sobre os fatos dada por cada relato como um registro válido, que ajuda, mesmo que de maneira imperfeita (ou apenas humana?) a retraçar uma história particular ou coletiva. Em suma, a mediação do autor do projeto deve ser “consciente”. Consciente das limitações de se interferir, de que nunca se pode ser totalmente espectador nem totalmente autor, e de que uma fonte, seja uma entrevista ou um “documento” de outra espécie, estará sempre permeada de alguma subjetividade. †

Os autores

ALESSANDRO PORTELLI. Ensina Literatura Americana na Universidade de Roma “La Sapienza”. No campo da história oral, é autor de vários livros: *Biografia di una città. Storia e racconto: Terni 1830-1985* (Torino: Einaudi, 1985); *The Death of Luigi Trastulli and other Stories. Form and Meaning in Oral History* (Albany: SUNY Press, 1991); *The Battle of Valle Giulia. Oral History and the Art of Dialogue* (Madison: University of Wisconsin Press, 1997); e *L'ordine è già stato eseguito. Roma, le Fosse Ardeatine, la memoria* (Roma: Donzelli, 1999). Por este livro, ganhou em 1999 o Viareggio Book Prize e em 2005 o Oral History Association Book Award. Sua publicação mais recente é *Storie Orali: Racconto, immaginazione e dialogo* (Roma: Donzelli, 2007), compilação de seus principais ensaios.

CARLOS MARTINS VERSIANI DOS ANJOS. Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo (1995) com a dissertação *Cultura e Autonomia em Minas Colonial (1768-1788): a construção do ideário não-colonial*. Professor universitário desde 1995 leciona, atualmente, na Faculdade Pitágoras de Belo Horizonte. Ator, autor e diretor teatral, montou vários espetáculos de sua autoria, tendo também produzido vídeos (de ficção e documentários).

CHIARA VANGELISTA. Catedrática de História da América Latina na Universidade de Gênova. Lecionou nas Universidades de Turim e Bolonha e foi professora visitante em diversas universidades na Inglaterra, Espanha, Argentina e Brasil. É autora de artigos científicos e de sete livros, dentre os quais se destacam *Os braços da lavoura: Imigrantes e “caipiras” na Formação do Mercado de Trabalho Paulista (1850-1930)* (São Paulo: Hucitec, 1991), *Dal vecchio al nuovo continente. L'immigrazione in America Latina* (Torino: Paravia- Scriptorium, 1997), *Terra, etnie e migrazioni. Tre donne nel Brasile contemporaneo* (Torino: Il Segnalibro, 1999), *Confini e frontiere. Alleanze e conflitti inter-etnici in America Meridionale, sec. XVIII* (Torino: Il Segnalibro, 2001). Acaba de publicar o primeiro de três volumes de uma história dos Bororo, *Politica tribale. Storia dei Bororo del Mato Grosso, Brasile*. Vol. I, *L'invasione* (sec. XVIII-XIX) (Torino: Il Segnalibro 2008).

FERNANDA PAIVA GUIMARÃES. Formada em Comunicação Social (habilitação Jornalismo) pela PUC-Rio, é mestranda do curso de História Social da Universidade de São Paulo, e participa do Núcleo de Estudos em História Oral desde março de 2008. Trabalhou na produção de documentários no Rio de Janeiro e integrou a equipe de produção do Projeto de Restauração dos Filmes de Joaquim Pedro de Andrade entre 2003 e 2006. Desde setembro de 2006, trabalha na Cinemateca Brasileira.

GABRIELA SCARTASCINI SPADARO. Professora titular “A” em tempo integral no Centro Universitario de la Costa, na Universidade de Guadalajara. Mestre em tecnologias para a aprendizagem e doutoranda do programa em Ciências para o Desenvolvimento Sustentável, da Universidade de Guadalajara (2005-2008), no qual é bolsista CONACYT. Perfil PROMEP 2007-2010. Venceu o Prêmio ao Mérito Acadêmico 2007 Enrique Díaz de León, na categoria “Pesquisa”, outorgado pela Universidade de Guadalajara através do Sindicato de Trabajadores Académicos. Participou de congressos nacionais e internacionais e tem publicações na área de ciências sociais.

JOSÉ CARLOS SEBE BOM MEIHY. Professor titular aposentado do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Coordenador do Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO/USP). Autor de inúmeros artigos, capítulos de livros e livros sobre história oral, dentre os quais se destacam *Canto de Morte Kaiowá*, *Manual de História Oral*, *História Oral: Como fazer, como pensar* (com Fabiola Holanda) e *Augusto & Lea: Um caso de (des)amor em tempos modernos*.

JULIANA DURAN LIMA. Mestre em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (2003) com a dissertação *O Tempo Audiovisual: o conflito das dinâmicas temporais e atemporais no videoclipe*. Especialista em Novas Tecnologias de Comunicação pelo Centro Universitário de Belo Horizonte (1999). Atualmente é professora do Centro Universitário Newton Paiva na área de Comunicação, com ênfase em Metodologia e Teoria da Comunicação.

JUNIELE RABELO DE ALMEIDA. Mestre em História e Culturas Políticas pela Universidade Federal de Minas Gerais (2004) com a dissertação *Um Novo Repertório da Ação Coletiva*. Doutoranda em História Social pela Universidade de São Paulo, com o projeto *Policiais militares brasileiros: protestos e punições corporativas*. Pesquisadora integrante do Núcleo de Estudos em História Oral da Universidade de São Paulo (NEHO/USP).

LUCIANA RAMOS LIBA. Pesquisadora “F” em Ciências Médicas na Divisão de Pesquisas Epidemiológicas e Sociais do Instituto Nacional de Psiquiatria do México. Suas linhas de pesquisa são Violência de gênero, violência familiar, violência e jovens; e Problemas de saúde mental associados à violência, incluindo abuso de substâncias e estresse pós-traumático.

MARTHA ROMERO MENDOZA. Psicóloga clínica e pesquisadora “E” em Ciências Médicas na Divisão de Pesquisas Epidemiológicas e Sociais do Instituto Nacional de Psiquiatria do México. Suas linhas de pesquisa são Antropologia e Vícios; Vícios em mulheres e sua relação com outros problemas de saúde mental; e Estudos de gênero.

MÁRCIA TAVARES. Professora do Curso de Serviço Social da Universidade Tiradentes. Assistente Social, formada pela Universidade Federal de Sergipe, e Mestre em Sociologia pela UFS, cuja dissertação foi publicada com o título *Pelas Lentes do Amor* (Remar, 2002).

MAURÍCIO BARROS DE CASTRO. Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (2007), onde atua como pesquisador associado do Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO-USP). Foi pesquisador visitante no Oral History Research Office, na Universidade de Columbia - Nova York (2005) e assistente de coordenação do Inventário para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil - IPHAN (2006-2007). É autor dos livros *Zicartola: política e samba na casa de Cartola e Dona Zica* (2004) e *Juventudes Rurais: cultura e desenvolvimento* (2007).

PAULO GRACINO JUNIOR. Doutorando em Sociologia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, vinculado à linha de pesquisa Religião e Movimentos Sociais, onde desenvolve pesquisas sobre as estratégias de crescimento pentecostal e a resistência católica em Minas Gerais. Tem publicado artigos sobre a relação entre religião, modernidade e memória.

PHILIPPE DENIS. Professor da University of KwaZulu-Natal, na África do Sul, e diretor do Sinomlando Centre for Oral History and Memory Work in Africa. É membro da diretoria da IOHA - International Oral History Association. Publicou inúmeros artigos, capítulos de livros e livros escritos e organizados, dentre os quais pode-se destacar *Orality, Memory & the Past. Listening to the Voices of Black Clergy under Colonialism and Apartheid* (Pietermaritzburg, Cluster Publications, 2000) e *Never too small to remember. Memory Work and Resilience in Times of AIDS* (Pietermaritzburg, Cluster Publications, 2005).

RICARDO SANTHIAGO. Graduado em Jornalismo (PUC-SP), pós-graduado em Jornalismo Científico (Unicamp) e mestrando em História Social (USP). Pesquisador do Núcleo de Estudos em Música e Mídia (MusiMid) e do Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO-USP), onde é editor de *Orali-dades: Revista de História Oral*. É também produtor cultural. Atualmente, desenvolve a dissertação *Cantora negra na música "dos brancos"?: História oral de vida artística*, com bolsa FAPESP.

TARCÍSIO DE ARANTES LEITE. Graduado em Letras Inglês/Português pela Universidade de São Paulo e possui mestrado/doutorado em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês pela mesma universidade. Seus trabalhos mais recentes enfocam o estudo da gramática situada em contextos interacionais, com ênfase na análise da conversa, na linguística cognitiva e nos estudos de gestualidade, tomando como principal objeto de análise a língua de sinais brasileira (libras).

Notícias do Neho

Teses defendidas no primeiro semestre de 2008

Alfredo Oscar Salun

Palestra Itália e Corinthians: Quinta coluna ou tudo buona gente?
Doutorado. Orientador: José Carlos Sebe Bom Meihy

Eventos promovidos

Percepção e Conhecimento: Temas básicos em Epistemologia

Curso de difusão realizado de 11 a 15 de fevereiro de 2008.

Ministrantes: Sara Albieri

Coordenação executiva: Maria Aparecida Amorim e Ricardo Santhiago

Coordenação acadêmica: Sara Albieri

História Oral: Como fazer, como pensar

Curso de difusão realizado de 18 a 22 de fevereiro de 2008.

Ministrantes: Cassia Milena Nunes, José Carlos Sebe Bom Meihy, Maria Aparecida Blaz Vasques Amorim, Maurício Barros de Castro, Ricardo Santhiago, Samira Adel Osman, Suzana Lopes Salgado Ribeiro

Coordenação executiva: Maria Aparecida Amorim e Ricardo Santhiago

Coordenação acadêmica: Sara Albieri

A projeção de Monteiro Lobato sobre o presidente negro

Conferência realizada em 29 de maio de 2008

Conferencista: Carlos S. Bakota

Debatedores: Antonio Pedro Tota, José Carlos Sebe Bom Meihy e Matthew Shirts.

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.
4. Os originais (exceto resenhas) 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.
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. A publicação reserva-se o direito de devolver aos autores os textos fora dos padrões descritos.
8. A publicação reserva-se o direito de executar revisão ortográfica e gramatical nos textos publicados.
9. A simples remessa de textos implica autorização para publicação e cessão gratuita de direitos autorais.
10. As imagens devem ser enviadas separadamente em arquivos JPG com resolução de 300 dpi.
11. O nome do autor deve ser acompanhado por titulação, filiação institucional e função exercida no momento do envio do texto.
12. Todos os artigos apresentados dentro das normas serão analisados pela comissão editorial.
13. 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.
14. Os textos devem ser enviados para: oralidades@yahoo.com.br

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.
4. The original papers (save reviews) 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.
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@yahoo.com.br

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 el país.
3. Los textos deben ser enviados para el correo electrónico oralidades@yahoo.com.br
4. Entrevistas, historias de vida y artículos traducidos deben ser acompañados de autorización de uso.
5. Los originales (excepto reseñas) deben tener entre 15 y 30 páginas, 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 contar como máximo 5 páginas.
6. Título, resumen y palabras-clave deben ser presentados en portugués y inglés.
7. En la primera página, debe ser presentada formación y filiación del autor, en rodapé.
8. Las referencias bibliográficas deberán obedecer a la siguiente orientación:
9. 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)
10. Las referencias bibliográficas deberán ser listadas en orden alfabético al final del artículo.
11. La publicación reservase el derecho de devolver para los autores los textos fuera de los patrones descriptos.
12. La publicación reservase el derecho de ejecutar revisión ortográfica y gramatical em los textos publicados.
13. La simple remesa de textos implica autorización para publicación y cesión gratuita de derechos autorales.
14. 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.
15. Todos los artículos presentados dentro de las normas serán analizados por la comisión editorial.
16. Esclarecimientos y otras informaciones: oralidades@yahoo.com.br.