



Seminário Internacional NEHO 20 ANOS

HISTÓRIA ORAL: IDENTIDADE E COMPROMISSO

10 a 12 de novembro de 2011
Universidade de São Paulo

ANAIS



**Anais do Seminário Internacional NEHO 20 ANOS:
“História Oral: Identidade e Compromisso”**

10, 11 e 12 de novembro de 2011

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

São Paulo, 2012

Comissão organizadora

José Carlos Sebe Bom Meihy
Zilda Márcia Grícoli Iokoi
Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho
Fabíola Holanda
Marcel Diego Tonini
Marcela Boni Evangelista
Márcia Nunes Maciel
Marta Gouveia de Oliveira Rovai
Suzana Lopes Salgado Ribeiro
Teresa Cristina Teles
Vanessa Generoso Paes

Realização

Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos – USP
Núcleo de Estudos em História Oral – USP

Apoio

FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
Departamento de História – FFLCH/USP
Programa de Pós-Graduação em História Social – FFLCH/USP

Revisão e diagramação dos Anais

Marcel Diego Tonini

Núcleo de Estudos em História Oral – NEHO/Diversitas/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

Alfredo Oscar Salun, Andrea Paula dos Santos, Fabíola Holanda, José Carlos Sebe Bom Meihy, Júlio César Suzuki, Juniele Rabêlo de Almeida, Leland McCleary, Lourival dos Santos, Maurício Barros de Castro, Samira Adel Osman, Sara Albieri, Suzana Lopes Salgado Ribeiro, Zilda Marcia Grícoli Iokoi

Pesquisadores

Archimedes Barros Silva, Cassia Milena Nunes Oliveira, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho, Fernanda Paiva Guimarães, Glauber Cícero Ferreira Biazio, Gustavo Esteves Lopes, João Mauro Barreto de Araujo, Leandro Seawright Alonso, Márcia Nunes Maciel, Marcel Diego Tonini, Marcela Boni Evangelista, Marta Gouveia de Oliveira Rovai, Natanael Francisco de Souza, Ricardo Sorgon Pires, Thomas Machado Monteiro, Vanessa Generoso Paes, Vanessa Paola Rojas Fernandez, Xênia de Castro Barbosa

PROGRAMAÇÃO GERAL

10 de novembro de 2011 (quinta-feira)

8h30 - 9h – Credenciamento e *coffee break*

9h - 10h – Conferência de abertura

Profa. Dra. Jerusa Pires Ferreira (PUC/SP)

10h - 10h15 – Leitura dramática de história de vida

10h15 - 12h30 – Mesa-redonda: “Experiências em história oral”

Participantes: Profa. Dra. Fabíola Holanda (UNIR, GEHOS/UNIFESP)

Prof. Dr. Lourival dos Santos (UFMS)

Profa. Dra. Juniele Rabelo de Almeida (CUNP, NHO/UFGM)

Profa. Dra. Samira Adel Osman (UNIFESP)

Profa. Dra. Valéria Barbosa de Magalhães (GEPHOM/USP Leste)

Profa. Dra. Andrea Paula dos Santos (UFABC)

Mediação: Ms. Marcel Diego Tonini (NEHO/USP)

14h - 14h15 – Leitura dramática de história de vida

14h15 - 17 h – Mesa-redonda: “Projetos em história oral”

Participantes: Profa. Ms. Mariana Cavalcanti (CPDOC/RJ)

Profa. Dra. Simone Silva Fernandes (CEDIC/PUC-SP)

Profa. Dra. Zeila Fabri Martini (CERU/USP)

Profa. Dra. Maria Elena Bernardes (CMU/UNICAMP)

Profa. Dra. Maria Eliza Linhares Borges (NHO/UFGM)

Profa. Dra. Maria Paula Nascimento Araújo (ABHO)

Mediação: Ms. Marta Gouveia de Oliveira Rovai (NEHO/USP)

17h - 17h15 – Leitura dramática de história de vida

17h15 - 19h – Conferência

Prof. Dr. Efraime Boia Júnior (Universidade Pedagógica de Moçambique, AMOSAPU – Associação Moçambicana de Saúde Pública)

Comentadoras: Profa. Dra. Mara Selaibe (Instituto *Sedes Sapientiae*, LEI/USP)

Profa. Dra. Fabíola Holanda (UNIR, GEHOS/UNIFESP)

Mediação: Prof. Dr. Dante Marcello Claramonte Gallian (CEHFI/UNIFESP)

11 de novembro de 2011 (sexta-feira)

8 - 10h – Minicurso: “História oral: compromisso e comunidade”

Ministrantes: Suzana Lopes Salgado Ribeiro (UNIP, NEHO/USP)

Juniele Rabelo de Almeida (CUNP, NHO/UFGM)

10h - 12h30 – Grupos de trabalhos

14h - 14h15 – Leitura dramática de história de vida

14h15 - 17 h – Mesa-redonda: “Gêneros de história oral”

Participantes: Profa. Dra. Alice Beatriz Gordo Lang (CERU/USP)
Profa. Dra. Suzana Lopes Salgado Ribeiro (UNIP, NEHO/USP)
Profa. Dra. Sandra Maria P. Vichiatti (Inst. de Psicologia/USP)
Prof. Dr. Maurício Barros de Castro (PPCIS/UERJ)
Profa. Dra. Catitu Mayassu (Associação Puor la Vie Alleurs & Pour la Vie
Maintenant – Paris)
Mediação: Ms. Marcela Boni Evangelista (NEHO/USP)

17h - 17h15 – Leitura dramática de história de vida

17h 15 - 19 h – Conferência

Prof. Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy (NEHO/USP)
Comentadoras: Profa. Dra. Maria de Lourdes Monaco Janotti (FFLCH/USP)
Profa. Dra. Olga Simson (CMU/UNICAMP)
Mediação: Profa. Dra. Sara Albieri (FFLCH/USP)

19h - Lançamento de publicações

12 de novembro de 2011 (sábado)

9h - 12h30 – Grupos de trabalhos

14h - 14h15 – Leitura dramática de história de vida

14h15 - 17h – Mesa-redonda: “História oral e imagem/documentário”

Participantes: Miriam Chneiderman (psicanalista, ensaísta e cineasta)
Prof. Ms. Rodrigo de Almeida Ferreira (UNA/MG, GEPHE/UFGM)
Prof. Dr. Maurício Cardoso (FFLCH/LEI/USP)
Mediação: Ms. Fernanda Paiva Guimarães (NEHO/USP)

SUMÁRIO

GT 1 – História Oral e Deslocamentos Populacionais Contemporâneos	10
AILTON JOSÉ DO AMARAL (PUC/SP)	11
ANA CLÁUDIA PINTO CORRÊA (CENTRO UNIVERSITÁRIO DA FUNDAÇÃO EDUCACIONAL GUAXUPÉ)	19
ANTONIO ALONE MAIA (USP)	34
GRAZIELA MILANESE (UNIVERSIDADE ANHEMBI MORUMBI)	48
JÚLIA SPIGUEL FAVARETTO (USP)	63
RODRIGO AYUPE BUENO DA CRUZ (UFF)	78
VANESSA GENEROSO PAES (NEHO/USP)	95
VANESSA PAOLA ROJAS FERNANDEZ (NEHO/USP)	115
WESLEI ESTRADIOTE RODRIGUES (USP)	125
 GT 2 – História Oral e Gênero	 142
CHRISTIANE EVELYN TEIXEIRA LEONCY (UNICAMP)	143
EDUARDO MEINBERG DE ALBUQUERQUE MARANHÃO FILHO (NEHO/USP)	152
GILSON JOSÉ RODRIGUES JUNIOR (UFPE)	159
JORGE LUÍS MAZZEO MARIANO (FTC/UNESP)	179
MARCELA BONI EVANGELISTA (NEHO/USP)	193
ROSELY CUBO P. ALMEIDA (UNIVERSIDAD DE DEUSTO - ESPAÑA)	201
 GT 3 – História Oral e Relações Disciplinares	 223
INEZ BEATRIZ DE CASTRO MARTINS (UECE)	224
LIA BRAGA VIEIRA (UFPA, UEPA)	236
MÁRCIA NUNES MACIEL (NEHO/USP, INSTITUTO MADEIRA VIVO)	252

Iremar Antônio Ferreira (UNIR, Instituto Madeira Vivo)	252
Xênia de Castro Barbosa (NEHL/IFRO, Instituto Madeira Vivo, NEHO/USP)	252
Maria Cristiane Pereira de Souza (UNIR, Instituto Madeira Vivo)	252
Rosa Martins Costa Pereira (GET/IFRO, Instituto Madeira Vivo, UNIR).....	252
MARLENE ALMEIDA DE ATAÍDE (UNISA/SP)	266
PABLO GARCIA DA COSTA (UECE).....	284
RÔMULO MOTA DE QUEIROZ (EM/UFPA; CAPES)	298
TAINÁ KHALARJE (NEHO/USP).....	310
GT 4 – Oralidades, Religiões e Religiosidades	328
ANGELES ANCHOU (CONICET – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES).....	329
CÉSAR AUGUSTO SARTORELLI (USP).....	354
ELIS REGINA BARBOSA ÂNGELO (UFRRJ)	365
LAUANA ANANIAS FLOR (UNIVERSIDADE METODISTA)	382
LEANDRO SEAWRIGHT ALONSO (NEHO/USP)	397
GT 5 – História Oral, seus lugares, seus sujeitos: escolas, movimentos sociais e acervos corporativos	407
ALFREDO OSCAR SALUN (UNIABC, NEHO/USP)	408
Francisca Eleonora Santos Severino (UniABC)	408
Vitória Kachar Hernandez (UniABC, PUC/SP).....	408
JEAN SEBASTIAN TOILLIER (PPGEM/UNESP – RIO CLARO)	418
JOSÉ LINO DO NASCIMENTO MARINHO (UFAM)	436
LARA RODRIGUES PEREIRA (UDESC)	453
LUIZ FERNANDES DA COSTA (UNIVERSIDADE ESTÁCIO DE SÁ)	464
MARCELO BEZERRA DE MORAIS (PPGEM/UNESP/RIO CLARO).....	478

MARIA LUCIA MENDES DE CARVALHO (FEAGRI/UNICAMP)	491
RAFAEL DA SILVA E SILVA (UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SANTOS)	506
RÚBIA MARA DE SOUSA LAPA CUNHA (UNEB).....	516
GT 6 – História Oral e Movimentos Sociais	527
ADRIANA MARCELA BOGADO (UFSCAR)	528
GLAUBER CÍCERO FERREIRA BIAZO (NEHO/USP).....	543
JOSÉ ESTEVES EVAGELIDIS (UNISANTOS)	560
ROSELY CARLOS AUGUSTO (UFMG).....	576
GT 7 – História Oral, Identidade e Diversidade	592
GABRIEL TEBALDI MEIRA (UFES)	593
KALLIANDRA DE M. S. ARAUJO (USP)	604
REBECA CAMPOS FERREIRA (USP).....	622
GT 8 – História Oral e Corpo	644
ELÍDIA CLARA AGUIAR VERÍSSIMO (UECE).....	645
HORACIO MIGUEL HERNÁN ZAPATA (UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO – UNR – ARGENTINA)	658
IVANEIDE BARBOSA ULISSES (UFMG – UECE)	684
MARCEL DIEGO TONINI (NEHO/USP).....	702
MARCIO ANTONIO TRALCI FILHO (USP)	720

GT 1 – História Oral e Deslocamentos Populacionais Contemporâneos

*Coordenação: Vanessa Generoso Paes (NEHO/USP) e
Vanessa Paola Rojas Fernandez (NEHO/USP)*

IMIGRAÇÃO PALESTINA EM SÃO PAULO: UMA SAGA DE SOBREVIVÊNCIA E INFLUÊNCIA

AILTON JOSÉ DO AMARAL (PUC/SP)¹

Introdução

Abdel Fatah Abdel Hamid Hassan Abdel Aziz, um Palestino de 80 anos, nascido em uma localidade próxima da cidade de Ramallah, na Cisjordânia. Seu Abdul, como gosta de ser chamado, emigrou para o Brasil, com 25 anos em 1956. Com 85 anos, um forte sotaque Árabe e uma grande dificuldade para o Português, Seu Abdul é um homem temeroso, pois ainda possui um medo muito grande de retaliações à sua família que ainda mora em Israel. As entrevistas estão sendo realizadas em doses homeopáticas, em virtude do caráter desconfiado da fonte. Está sendo realizado um trabalho de recolher informações, conquistar a sua confiança e em paralelo, um trabalho contínuo de pesquisar documentações e também entrevistar sua esposa, seu sócio, e seu neto.

Origens

Seu Abdul nasceu na Palestina, na área hoje intitulada “Cisjordânia”², na cidade de Al-Mazraah as-Sarqiyah, conforme trecho da entrevista abaixo:

Quer dizer, eu nasci em Balastina, quanto tava aí era Balastina, mas minha cidade já outra né? Al-Mazraah as-Sarqiyah, Al-Mazraah as-Sarqiyah, porque tem duas: Al-Mazraah, tem: Al-Mazraah de Norte e tem: Al-Mazraah, e... de outro né? Também Al-Mazraah as-Sarqiyah... então escreve Al-Mazraah, tá bom, muito melhor não precisa saber esse.. Barastina, nasci lá... isso. Que você já sabe nasci né? Precisa saber onde nasci, então nasci em Barastina. Isso é que é interessante, agora marca o que interessa e depois agente vai ajeitando a palavra que interessante. Se a palavra não serve então a gente completa com a palavra interessante seu trabalho³.

¹ Cursando Mestrado em História Social na PUC/SP.

² Divisão territorial que fica na margem oeste do Rio Jordão, Vide Mapas mais adiante.

³ Entrevista obtida em 19 set. 2011, em Santanna de Parnaíba-SP.

Na época de seu nascimento, a Palestina estava ainda sob a administração da Inglaterra, que iniciou no fim da Primeira Guerra Mundial, com a expulsão dos Turcos da região⁴. Como notamos em sua declaração abaixo, Seu Abdul é oriundo de famílias camponesas, donas de plantações de figo, uva, lentilha, azeitona, tendo algumas inclusive complementando a renda fabricando um azeite de ótima qualidade, criação de cabras e com a venda de tecidos, normalmente confeccionado pelas mulheres.

Mas a gente tinha prantaçón de uva né, tem... de figo tem prá prantá... trigo, Natilha, então, nossa cidade tem zeituna,... né, então nossa cidade não é cidade grande como Jerusalém, como Ramallah, em Ramallah eles tem também terra... lá... tem povo que mora, que sai, mas que eles... tem terra, vizinho né? Tudo cidade que eles tem... é... agora tem terra, mesma coisa daqui né, como São Baulo eles tem é... São Baulo, mas a terra... Num tem gente terra prá usá. Agora de interior com... como cidade de interior, tudo tudo mora lá mas tem terra, nós mora mas em cidade de interior... lá...

Nesta época, existiam basicamente dois tipos de trabalho que eram realizados pelos Palestinos que viviam nesta região, alguns se dedicavam ao Comércio e outros á agricultura, e em alguns casos ambos.

Quem mora em Jerusalém muito difícil que eles têm vizinho terra prá plantá, eles têm comércio e lá também que mora em Jerusalém tem mais... Tanto nós como outro parente tudo têm terra...

Motivação

Vivendo em um território em constantes disputas, dominado por diversas civilizações no decorrer de sua História, nascendo eu uma terra dominada por Ingleses e depois por Judeus, que exerceram seu domínio através das armas, Seu Abdul conta, embora com muita dificuldade de lembrar devido à idade e também ao temor de retaliação aos seus parentes que ainda permanecem na “terra”, ainda conseguimos ter uma pequena ideia do que era a região nestes tempos:

... Então chegou deu ordem: Todo mundo sai fora de... tudo casa pode ser aberta⁵, não é cidade grande, era pequena né? Mas tudo brigando contra ocupação de Inglaterra, inglês (Trecho em Árabe)... matou mais de que... não sei quanto.. foi o... morreu gente, perdeu perna, braço, mas pagou indenização

⁴ Esta fase pode ser melhor ilustrada no Filme considerado um clássico, chamado “Lawrence da Arábia” dirigido por David lean e Michael Wilson, tendo como protagonista o ator Peter O’Toole, produzido em 1962

⁵ Estas ações também têm efeito até hoje, na ocupação israelense.

prá eles. Quem foi morto,... é... pagou indenização. Quer dizer, a lei é deles né. Mas agora...⁶

Existem três tipos de Palestinos:

1. Aqueles que ficam sob o jugo do dominador, andando entre postos de vigia, muros, e sujeitos a todo tipo de revistas;
2. Os que se revoltam, se juntando a grupos de radicais e entram para a luta armada, por vezes se transformando em homens bomba;
3. Os que emigram para outros países procurando esquecer toda esta pobreza, toda a luta e tentando viver uma vida melhor, que foi o caso do seu Abdul.

Questionado sobre a motivação de vir para o Brasil, tivemos a seguinte resposta:

Eu achei: Sou moço novo... todo mundo sai vai prá Estados Unidos, eu não ia vir aqui de Brasil... Eu ia prá Nova York, é porque eu tem irmão, irmã lá de Nova York... eu tava querendo ir, mas achei mais fácil prá ir de brasil né? ...É, porquê aqui... Brasil... Eu fui lá de embaixada na Síria.. que eles tava dando licença para povo de Barastina de povo... e eu vim... governo autorizou e eu vim aqui, casei aqui...

O fato de emigrar para outros países, em busca de uma vida melhor, não descarta desafios que são apresentados; novo país; nova língua; novos costumes. Tudo isto também veio acompanhado de sustos quando da viagem para o Brasil, quando houve uma grande tempestade pondo em risco a vida dos passageiros do navio:

Eu vim de navio. Mas tava temporal [risos] quase navio afundou. Deu um temporal, com mar brabo... não sei... depois de passou de Tlantic⁷ deu uma coisa... quase afundou, mas depois, não afundou... sorte... Todo mundo desmaiou... Mas graças a deus, não aconteceu nada.

⁶ Em virtude de ter convivido mais tempo durante a administração Britânica, suas memórias são mais nítidas por esta época. Ele também se sente mais tranquilo em falar deste tempo, por não se sentir ameaçado.

⁷ Referência à passagem pelo Estreito de Gibraltar, entrando no Oceano Atlântico.

Adaptação

Após passar os sustos da viagem, chegaram os novos desafios. Como se estabelecer, ganhar a vida em um país completamente diferente? E a língua? Como aprender a falar a língua com rapidez suficiente para pelo menos começar a trabalhar em algum lugar. Afinal, alimentação não pode esperar que se tenha tempo de ficar fluente na língua. Esta é a capacidade digna de mérito nestas pessoas que saem de sua região, e se aventuram em outras terras, pois a necessidade faz com que em tempos normais toda esta adaptação tomaria um grande período de tempo e, no entanto, sobram recursos, improvisações e formas de adaptação, que uma pessoa normal, em sua zona de conforto jamais saberia:

É, falava um pouco de inglês, e... What is your name, thank you, isso aqui não... Foi difícil... Eu escrevia árabe, bom dia, aí eu escrevia bom dia. Como chama fala samahadia? Nós árabe fala Samahadia, aí eles fala bom dia, então eu escrevia bom-dia Samahadia. Fala Salam Alaikum, boa tarde, bom dia... escrevi bom dia. Me dá café....⁸ ...Abdul: Tem café? Aí cawhua, tem hobs? Pão. Então aí... Aonde pega ônibus? Aí eu escrevia aonde pega ônibus. Então eu escrevia, então eu... já não... Aonde fica o oriente? Aí meu deus! Sei lá... Aonde fica 25 de março? Como é que eu faço? Então eu... Tem cawhua então não sabe falar está escrito, fala isso aqui.... Porque falei durante escola, eu escreve árabe, estudei um pouco de inglês, na escola. Fala what is your name, como chama, thank you very much come here, vem cá, né. This is a this is a more... bread... pão. Certo? Water,... é... água. Left, right, é... quer dizer...

Ao chegar ao Brasil, seu Abdul foi morar em garça, Interior de São Paulo, onde se encontrou com os tios, casou-se e estabeleceu-se, utilizando-se da expertise quase genética dos Árabes; trabalhando como “Braço fixo”, vendendo roupas de forma ambulante. O termo “Braço Fixo” vem da forma como os vendedores de confecções usam para expor suas mercadorias, pendurando-as no braço, como se fosse um cabide:

É eu vim prá São Paulo e de São Paulo eu fui prá Garça⁹. É Garça, Estado de São Baulo. Aí depois eu fiquei lá um pouquinho né? Não sei.. 4, 5 anos, não sei quanto.. aí interessei prá vir aqui prá São Baulo, eu tem amigo Italiano né? Ele me falou: Abdul vamo prá morar de Vila Alpina. A gente ia num amigo dele e me convidou e eu vim aqui... Abdul: Eu sempre fui lá de... Minha terra sempre gosta de vender. Eu sempre gostou de vender, minha família, pai gosta de vender, gosta de mexer com negócio. Não gosta de trabalhar né? Trabalha, mas não gosta de trabalhar prá outro, empregado. Então sempre trabalhou

⁸ Ele escrevia em um papel a palavra em Árabe e a tradução em Português, escrito pela escrita árabe.

⁹ De acordo com sua esposa, na realidade o Sr. Abdul foi para Goiânia, onde ficou por quase 1 ano, e depois foi para Garça, no estado de SP. Estes lapsos, segundo ela, são sequelas de uma grande dose de anestesia que lhe foi administrada durante a cirurgia devido a uma fuga do Hospital, vestindo apenas o traje hospitalar.

de conta de ele, mas isso quando vende, fais.. coisa.. eu também, eu gostei , comecei trabalhando...¹⁰...Com Comércio...

Estabelecimento e cidadania

Após morar por um período em torno de 20 anos em Garça, Seu Abdul é convidado por amigos para trabalhar em São Paulo em 1965, onde conhece o seu sócio e grande Amigo Victor Stockunas, onde floresce uma amizade sólida que perdura até hoje, mesmo sem o vínculo da sociedade:

Eu era sócio de Victor¹¹ no Motel, de Lotaria..., mas depois... tem minha casa prá morar né? Fui lá de passear, tenho irmão, dois irmão lá de Nova York e uma irmã lá, eu fui lá visitar.... É eu sempre trabalhei [trecho em árabe] é... Teve aqui, teve lotérica, eu ele¹² aí eu... parei... comprei posto de gasolina, também, mas lucro muito pequeno, eu caiu fora né? Aí eu tem cinco casas de aluguel, tem uma casa dei prá meu filho, quatro casa de aluguel... Recebo um pouco de aposentadoria, não vou levar nada nas costa, e tá tudo bem Garças a Deus. Tem 80 anos de saúde e... tem saúde e... foi operado mas...

Ao chegar em São Paulo, seu Abdul, passa a residir na Vila Alpina, onde na época ainda não havia cemitério. Existe uma história muito rica a respeito deste bairro e de sua situação na época em que ele chegou a São Paulo:

Vila Alpina não tinha o cemitério, aquele de lá. ... Bom, não tinha, cemitério. ...Não tinha cemitério, quer dizer, tinha área lá prá passear, né. ... É tinha muita coisa, eu que tinha um terreno, comprei um terreno, comprei uma casa, comprei um terreno aqui, [gesticulando]. ...E uma casa ali adiante, de frente.

Aposentado pelo INSS, com casas alugadas, seu Abdul passa uma aposentadoria tranquila, embora tenha tido alguns contratempos financeiros originados com dívidas do filho, seu Abdul vive hoje em sua casa na Vila Alpina com esposa, um filho quem mora em frente, outro que mora em Vila Olímpia e seus netos:

¹⁰ Segundo seu sócio (Victor), ele começou trabalhando como vendedor ambulante de roupas, em pé, nas ruas, com as roupas penduradas no braço. Naquela época estes vendedores eram apelidados de “Cabide Ambulante”. As histórias deste período são riquíssimas, pois seu sócio e sua esposa contem de tentativa de roubo do seu tio de sua mala de mercadorias, único patrimônio dela na época.

¹¹ Victor Stokunas, várias vezes referenciado pela fonte, trata-se de seu sócio e a pessoa que me levou a conhecê-lo. Também utilizado como fonte complementar. Entre outras informações esta fonte declarou que o Sr Abdul fez parte integrante das lutas, tendo levado até um tiro. Em posteriores questionamentos sobre este tiro, p Sr. Abdul afirmou que se tratou de um acidente, quando um primo brincava com uma arma de fogo.

¹² Seu sócio Victor.

Tem dois moço. ... Dois moços... Um mora Olimpia, Estado de São Paulo, o mais novo, e o outro tá morando prá frente de mim. Eu mora aqui, ele mora lá outra casa [gesticulando]... É eu sempre trabalhei [trecho em árabe] é... Teve aqui, teve lotérica, eu ele¹³ aí eu... parei... comprei posto de gasolina, também, mas lucro muito pequeno, eu caiu fora né ? Aí eu tem cinco casas de aluguel, tem uma casa dei prá meu filho, quatro casa de aluguel... Recebo um pouco de aposentadoria, não vou levar nada nas costa, e tá tudo bem Garças a Deus. Tem 80 anos de saúde e... tem saúde e... foi operado mas... ...Não... Eu é... interessante, eu sempre foi dado com monte de pessoa... tem amizade com todo mundo, todo mundo me conhece, não tem nada estranho, tem crédito onde vou, todo mundo me conhece, onde passa, brimo meu... brimo meu... bom dia... boa tarde... Tudo ! Todo mundo me conhece, onde vou,... todo mundo.

Relacionamento com a comunidade

Seu Abdul é uma figura pacífica, não gosta muito de se relacionar com a comunidade, nem com os vizinhos, sociável mas não gosta muito de festas e saídas, prefere ficar sossegado em casa. Ao se questionado sobre conhecimento de outros Palestinos ele responde:

Não... Tem um Patricio... Mas não tem... não tem tempo prá ficar perdendo, eu não gosto de ficar em casa de outro. Quanto menos, melhor. Quer dizer também minha cidade não tem... parente não tem... Tinha dois velho [trecho em árabe]¹⁴ brimo meu, Irmão de minha mãe, morreu. ...Então quer dizer que não tem é... nada prá [trecho em árabe] conhece aqui alguém... e eu também, 80 anos...

Reminiscências

Já de idade avançada, e com problemas de memória devido à anestesia em cirurgia recente, seu Abdul contra histórias interessantes de seu tempo na Palestina, mesmo com a dificuldade de se lembrar. Ao ser questionado sobre a participação direta no conflito, as informações vêm de forma bastante difícil, mas aos poucos as informações vão surgindo:

De Barastina é... isso aqui... quando cheguei, moço novo, com idade de 25 anos, 24 anos é... já moço é... participa de amizades moço, não tem como você vai sê vai dizê...¹⁵... Não os Israelenses é... prá dizer a verdade prá você... nós teve bastande vende uva, plantaçón de uva, minha cidade [trecho em árabe] e o tempo de uva, mês de Setembro, Agosto, e Israelense, Judeu, Yahud, não fala

¹³ Seu sócio Victor.

¹⁴ Durante a entrevista, por diversas vezes inseriu palavras em árabe e em Inglês.

¹⁵ Todas as vezes em que eu entrei neste tipo de assunto, encontrei reações diversionistas.

Judeu... ...Yahud [tosse] eles ia mês de Setembro, aparece em Setembro, Outubro, cada dois três dia, vem um caminhão de Tel viv, pegava um caminhão cheio de uva prá vende, lá, relacionamento, tava ótimo, não tem queixa nenhuma... como falava... eu trabalhava lá, e Judeu é.. eles não fala Judeu, fala Yahud... Quer dizer, tinha relacionamento deles, não tem igual, eles vai lá de Jerusalém, tudo negocia, não tem queixa de nenhum, então [trecho em árabe] de Inglaterra. Presta atenção! Depois da guerra Inglaterra né? Aí cabou a guerra, deixou tudo os armamento prá Judeu, presta atenção, deixou tanque, deixou tudo, e se mandou. Eu não sei se eles [trecho em árabe] e nós não leva nada, eu não sei... Mas deixou tudo. E aí deixou Israel ficou maior potência lá de Barastina. Aí quando eles... eu num tava lá.. não... quer dizer... não é... quando cresceu... é... brincou, ficou a Jordânia de um parte, quando pegou os armamento de Inglaterra e... já ficou um metade de Barastina com Jordânia a um metade um parte aonde Tela Aviv, Yaffo, Haifa né? Haifa, também nós tem um parte, Haifa tava misturada, Árabe e Judeu, mas num... eu era mocinho né?...

E o quê? Eu não... nunca fui... é... Mas as coisas também é... isso é que aconteceu . E quando eles veio aqui e tava Jordânia lá quando veio aqui de brasil depois de veio aqui aí teve uma briga Jordânia e Judeu e eles expulsou Judeu.... Jordaniano de Balastina e parte onde os Árabe e a ocupou... Judeu ocupou ela. Isso aqui... depois disso aqui... não posso falar. Aqui tá passando... quer dizer tá passando agora Judeu perde um parte e... e Árabe que tá na casa deles cada um para si... encontrou... ficou na casa deles, num tocou ninguém. Que num pode acho que ninguém... direito nacional de tocar quem tá na casa dele né. Mas quem manda agora, Judeu quem manda porque se eles... força total, e quando começou, aí depois quando começou a usar bomba. Lembra? Aí começou eu tava esses tempo teve lá, aí Judeu cagou de medo. Ficou com medo né? Nem eu tava lá mas esses moço... [trecho em árabe]... Jerusalém ficou todo cheio de bomba, quando apertou... estourou todo mundo, então cagou Israel, ficou com medo, né? E vai acabar sair. [trecho em árabe]... por conta prá ninguém, só usei minha cabeça. Então eles ficou... Como eles vão encrascar com... Ele tão vivendo com eles né, eles vivem com nós. Que negócio é este aqui? Acho que eles pensou: Coisa de Deus. Eles viveu com nós é muçulmano acredita de Moisés, mesma coisa que eles acredita, Israel. Não [trecho em árabe]... Judeu, Israel país... é... quer dizer... Tem que falar Judeu, porquê se falar Israel não é...

É, então os Árabes, sempre ajudou Israel né. Israel ajudou o povo, compra deles, vende prá eles, defendeu Barastina com tudo que ocupou, Turquia... Eu não conhece Turquia, eu não era nascido. Quando Turquia ocupou ela, eu não estava nascido né, mas [trecho em árabe] Turquia tá lá, tomando conta também.

Referências bibliográficas

- RUSSEL, Michael. *Palestine or the holy land from the earliest period to the present time*. Edimburgh: Amazon A-Book, 1835. (e-book).
- SCHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento*. [s.l.]: Semeadores da Palavra e-books evangélicos, 2008.

FREDIANI, Andrea. *Jerusalém: as páginas mais sanguinárias da história da cristandade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. (e-book).

SCHEHADEH, Raja. *Caminhos palestinos*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

VIEIRA, Maria do Pilar de Araújo. *A pesquisa em História*. São Paulo: Ática 2007.

CULTURA E POLÍTICA JUDAICA NO ESTADO NOVO (1937-1945): ESTEREÓTIPOS E NOVAS PERSPECTIVAS DE ANÁLISE¹⁶

ANA CLÁUDIA PINTO CORRÊA (CENTRO UNIVERSITÁRIO DA FUNDAÇÃO EDUCACIONAL GUAXUPÉ)¹⁷

Introdução

Ditadura e ausência de liberdade, seja ela de expressão, de ir e vir, dentre outras formas de coação que tão bem denotam este tipo de governo. O período ditatorial a que este artigo fará referência é o do Estado Novo (1937-1945), os anos da ditadura Vargas no Brasil, sendo que o alvo da pesquisa constitui-se em como alguns imigrantes judeus que viviam em São Paulo nesta época, lidaram com tal realidade. Realidade esta representada – pelo senso comum – por meio da soma de um antissemitismo adotado, se não oficial, mas veladamente pelo governo com uma perseguição daqueles que possuíam uma tendência política de esquerda. Na verdade, o objetivo será demonstrar até que ponto, ou com que intensidade, os sujeitos sociais acima mencionados vivenciaram esta situação. Fontes orais e bibliográficas nos darão pistas para, talvez, surpreendermos elementos outros que compuseram a feição desta história, principalmente a que transcorreu no bairro paulistano do Bom Retiro, antigo reduto judaico da cidade.

O bairro do Bom Retiro na cidade de São Paulo, data do final do século XIX. Ele se caracterizou como um bairro de operários e comerciantes, sendo, muitos destes, imigrantes provenientes de vários países (italianos, sírios, libaneses, turcos, russos). Atraídos por seu caráter comercial, imigrantes judeus que chegavam à cidade, começaram a ali se fixar. No entanto, as diferentes vertentes religiosas e políticas que trouxeram consigo, levaram à construção de escolas, sinagogas, centros culturais e

¹⁶ O presente artigo foi extraído da tese de doutorado da autora, intitulada “Imigrantes judeus em São Paulo: a reinvenção do cotidiano no Bom Retiro (1930-2000)”.

¹⁷ Doutora em História Social (PUC/SP), docente do Centro Universitário da Fundação Educacional Guaxupé e Coordenadora de Pós-Graduação da referida instituição.

associações de ajuda mútua de vários matizes. Atualmente, a presença judaica já não é mais tão marcante quanto antes, uma vez que a maioria foi migrando para outros bairros com o passar dos anos e o próprio Bom Retiro, por sua vez, se tornou o espaço de outro grupo imigrante, qual seja, o dos coreanos.

Os imigrantes judeus vieram para o Brasil, especialmente após a Primeira Guerra Mundial, entre 1928 e 1932, provenientes de países como Polônia, Romênia, União Soviética, Lituânia, Letônia e tiveram como “incentivo” o antissemitismo que desde há muito já vinha sendo sentido na Europa; e da Alemanha – após a ascensão do nazismo ao poder (1933) – no período de 1936 a 1940. Para Sayad (1998), o espaço do deslocamento da imigração não é apenas um espaço físico, mas social, econômico, político e cultural. Para nosso trabalho, nos deteremos nestes dois últimos aspectos.

Tomemos então, a imprensa judaica em São Paulo como o ponto de partida para nossas indagações. Os primeiros jornais, em iídiche, datam do final da década de 1920 e início da de 1930. Eram eles o *Idische Velt* e o *San Pauler Idishe Zeitung*. Em 1932 apareceu o primeiro em português, chamado *A Civilização*. Jornais cariocas também possuíam filiais na capital paulista. Havia aqueles periódicos ligados diretamente a algumas entidades como o *A Crônica Israelita*, editado em alemão e pertencente à Congregação Israelita Paulista (CIP), tendo sido fundado em 1938 e fechado em 1969.

A imprensa se constituiu também em um dos veículos de apropriação do espaço urbano por parte dos imigrantes judeus, sendo que, em sua maior parte, ela se localizava no Bom Retiro. Para ela, bem como para a cultura judaica de um modo geral, teria se tornado imperativo um reajustamento de suas atividades e das maneiras de se expressar nos anos correspondentes à ditadura Vargas. Entretanto, faz-se necessário procedermos de forma prudente em tal investigação, por meio de um confronto entre as fontes, sejam elas escritas ou orais.

As fontes escritas com as quais entrei em contato – livros, revistas, artigos científicos –, são praticamente unânimes em apontar o governo Vargas, a partir do Estado Novo, como perigoso e prejudicial aos judeus que viviam no Brasil, além de dificultar a entrada de novos imigrantes, devido à clara simpatia do regime pelo nazifascismo que

então se desenvolvia na Europa. A obra *Comunidade Judaica em São Paulo: Diálogos nos Anos 40*, do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, fala da criação do DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda) e sua rigorosa censura: proibição do ensino de qualquer língua que não o português, da edição de jornais em língua estrangeira e de se falar qualquer língua estrangeira na rua. Continuam as informações:

Esta medida representou um duro golpe contra as manifestações culturais das comunidades de imigrantes. Este nacionalismo xenófobo atingiu seu auge de intolerância com as circulares secretas do Itamaraty, que proibiam a entrada de imigrantes judeus no território brasileiro. Apesar de muitos imigrantes terem conseguido o visto de entrada, a política oficial tratava os judeus como “elementos indesejáveis”, numa visão racista próxima ao nazismo alemão. (COMUNIDADE..., 1990, p. 13).

Um pouco mais à frente, é feita uma referência à situação de apreensão dos judeus no país, que se submetiam à política nacionalista de Vargas aceitando suas proibições, mas, ao mesmo tempo, tentavam se aproximar do governo: em 1942, a comunidade judaica ofereceu cinco aviões à Força Expedicionária Brasileira (FEB).

Em seu livro, *A história dos judeus em São Paulo*, Veltman nos diz que os judeus entraram em pânico quando foi dado o golpe que criou o Estado Novo em 1937, fazendo-os reviver as ameaças sofridas na Europa:

Os boatos eram os mais descontraídos. As pessoas mais simples já enxergavam nos camisas verdes de Plínio Salgado as hordas nazistas e anti-semitas da Europa. [...] É evidente que um número expressivo de judeus engajou-se numa atividade subversiva, claramente anti-Vargas. (VELTMAN, 1994, p. 73).

Por este último comentário, o autor nos dá o exemplo de Olga Benário. Por sua vez, a CIP, ao comemorar 40 anos (em 1976) de sua fundação, elaborou um livro por meio de Hirschberg (1976), intitulado *Desafio e resposta: a história da Congregação Israelita Paulista desde sua fundação*. Em seu segundo capítulo, um dos itens tratados é o referente aos “súditos do Eixo” de origem israelita. A entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial, em agosto de 1942, teria entre os judeus que vieram da Alemanha ou Itália, criado o temor de serem considerados estrangeiros-inimigos como quaisquer outros. Mais ainda, criado o receio de que poderiam ser internados em campos de concentração aqui, no Brasil. Devido a tal ameaça, vários líderes judeus teriam se expressado através da imprensa, dirigindo-se às autoridades ou aos judeus estabelecidos

no país; também teria havido um encontro entre do presidente da CIP com o Ministro da Justiça e, mesmo antes do país entrar no conflito, a diretoria da organização teria enviado um telegrama ao próprio Vargas.

Aspecto igualmente passível de atenção quanto aos procedimentos a serem tomados neste período, é aquele que diz respeito às organizações criadas aqui pelos imigrantes. Dentre essas, no Bom Retiro, estava a *Casa do Povo*, fundada por judeus de tendência esquerdista (não necessariamente comunista) e não sionista. Dentro da “comunidade judaica” eles representavam uma minoria e, de um modo geral, não eram bem vistos por seus semelhantes¹⁸.

A Sra. Sarah Friedman, foi membro, a partir de 1936, de um clube progressista, claramente de esquerda, o *Iuguent Club* (*Clube da Juventude*, depois *Casa do Povo*) que, à época da guerra transformou-se no *Instituto Cultural Israelita Brasileiro* (ICIB), uma vez que os nomes estrangeiros foram proibidos pelo governo. Ele voltava-se para atividades culturais como teatro, coral, conferências. Na verdade, em seu caso, o contato com tais ideias já vinha de casa, por intermédio de seu pai que – lembra ela – na Alemanha, ouvia Lênin e Rosa Luxemburgo discursarem.

O objetivo desta organização era dar apoio a seus pares que sofriam uma perseguição direta, como aqueles que acabavam na prisão. Então, prestavam ajuda visitando os presos, assessorando seus filhos e famílias. No entanto, estas atitudes não eram consideradas muito simpáticas por outros membros da “comunidade judaica” da cidade:

Tivemos também, por causa disso, a discriminação da colônia. A colônia em boa parte nos discriminava [...]. Eles diziam que não era pra fazer assim, que não devia fazer, que se comprometia politicamente, e... que acabava gente presa e... principalmente deportada. E... hoje se fala abertamente, mas naquele tempo não podia.

¹⁸ O termo “comunidade judaica” será aqui sempre grafado entre aspas, uma vez que ele pode sugerir a ideia de comunidade como que constituída por um povo unitário, como se a ideia de nação fosse pensada como totalidade. Parto do pressuposto de nação como uma construção discursiva e não como uma comunidade imaginada, homogênea e horizontal. Pelo contrário, a proposta é observá-la como uma forma de vida híbrida, que apresenta suas fissuras e tensões. Ver mais em BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

Interessante é que nas fontes escritas pesquisadas – produzidas por autores judeus –, quase não há menção à esquerda judaica em São Paulo, com exceção de um livro, voltado diretamente para este assunto e que compõe a coleção “Inventário do DEOPS”, intitulado *Bolchevismo e Judaísmo*. Poderíamos, então, indagar que, ainda hoje, há uma restrição em se fazer grandes referências aos judeus que optaram pelas ideias socialistas?

Igualmente na contramão de fontes que nos trazem uma memória-referência tanto para os judeus quanto não judeus e que trilham o caminho do binômio sofrimento/vitória final, o artigo de Cytrynowicz (2002) para a Revista Brasileira de História nos confere a sensação daquela “história lida a contrapelo” como instigava Benjamin (1987). Sua pesquisa tem como foco o funcionamento de entidades judaicas em plena ditadura Vargas, a partir da análise de seus estatutos e atas. Sua investigação abre espaço para uma conclusão surpreendente: o funcionamento corriqueiro das organizações e a ausência de um temor cotidiano rondando os judeus que optaram por viver no Brasil.

Entidades sediadas em São Paulo como a Sociedade Beneficente Israelita *Ezra*, a Sociedade Beneficente *Linath Hatezedek* Policlínica, a Organização Feminina Israelita de Assistência Social (Ofidas), a CIP (Congregação Israelita Paulista), a Sociedade Cemitério Israelita *Chevra Kadisha*, bem como escolas e sinagogas, teriam mantido suas atividades públicas normalmente, sem temor aparente. Além deste quadro, o autor faz uma relação de entidades, sinagogas e escolas que foram fundadas neste período. Por sua vez, o rádio, principal meio de comunicação da época, também contava com programas judaicos no Rio e em São Paulo (*A Hora Israelita* iniciou suas transmissões em 1940) e, em ambas as cidades, eles continuaram no ar. As canções do “folclore israelita” veiculadas pelas rádios eram expressas em iídiche.

Cytrynowicz (2002) explicita como estas organizações se reajustaram para manter suas portas abertas: evitava-se o termo judaico em seus nomes, substituído por israelita-brasileiro ou hebraico-brasileiro, sempre enfatizando o “brasileiro”, devido à política de nacionalização do governo. Houve casos em que algumas mantiveram seu ensino do judaísmo e do hebraico, como a *Talmud Torá*, que havia mudado seu nome para *Sociedade Brasileira de Instrução Religiosa Israelita*. O *Colégio Renascença*, por exemplo, além do judaísmo e da língua hebraica, ensinava o iídiche.

O caso da CIP é interessante. Foi fundada em 1936, ou seja, um ano antes da implantação do Estado Novo, não tendo sido por este reprimida. Encontramos ainda, em seu livro comemorativo por ocasião de seus 40 anos que, tendo sido criada por judeus alemães, ela temia por seus membros, pois poderiam ser considerados “súditos do Eixo” como quaisquer outros alemães, pelo governo brasileiro em guerra contra a Alemanha desde 1942. Em 1939, com a mudança de sua diretoria, foi incluído um determinado número de “brasileiros natos”. Outro recurso da entidade teria sido apoiar a campanha do *Comitê Central de Socorro aos Israelitas Vítimas da Guerra* (Rio de Janeiro) para doar aviões de treinamento para a FEB.

O Boletim Informativo do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, em um estudo estatístico da Federação Israelita do Estado de São Paulo (Fisesp) sobre a “comunidade judaica” no Brasil, traz dados sobre a entrada de refugiados neste Estado no período de 1933 a 1942: foram cerca de 8 a 10 mil pessoas. Em 1933, quando teve início a emigração da Alemanha, aquela “coletividade” foi estimada de 15 a 20 mil pessoas. A entrada destes imigrantes foi possível mesmo com a aplicação da Lei de Imigração (1934), baseada no sistema de “chamadas”, ou seja, as pessoas residentes no país poderiam enviar “cartas de chamadas” para outras, desde que estas tivessem qualificação profissional ou algum capital. No final de 1938, entra em vigor nova lei de imigração através de um sistema de quotas, mas as autoridades acabaram por permitir que parentes próximos das pessoas aqui residentes pudessem entrar, fora da quota fixada.

Dessa forma, depreende-se que as dificuldades existiram, sem dúvida, mas para todos que, de algum modo não se coadunavam com as novas diretrizes do governo ditatorial, não só os judeus. Acredito que, em seu caso, o espectro da perseguição nazista na Europa tenha se transformado em exemplo de um perigo iminente diante de um governo que fazia reservas a seus pares. Porém, fontes indicam que não houve uma política clara e contínua de vigilância ou constrangimento público dos mesmos. Cabe também ressaltar que a população brasileira, se não em seu todo, mas acredito que em sua maioria, não compactuava desta visão discriminatória originada nos níveis governamentais.

O Sr. Menachen Muksy nasceu no Brasil (Uruguaiana), em 1946, tendo vindo para São Paulo e para o Bom Retiro, em 1958. Pergunto, então, se ele se lembra de seus pais contarem algo do período Vargas quanto a seu antissemitismo:

Olha, eu me lembro vagamente...vagamente, porque...inclusive, no serviço [de seu pai], tinha um cidadão, medo da guerra, que nem sabia o que era a guerra, acabou dizendo assim, “que lugar de judeu era em outros lugares, que ele teria que ta lá na Alemanha. Que ele não precisava vir pra cá, porque aqui não era terra de judeu”. Mas aí depois...é...o próprio pessoal do sindicato, fez que o cidadão mudasse daquela região, que eles não queriam encrenca com ninguém, eles queriam viver em harmonia. Então, eles não permitiam nenhum tipo de discriminação, qualquer um que seja, nem preto, nem cigano, nem judeu. Então... fora disso, não¹⁹.

O Sr. Francisco Jablonka, que chegou ao Brasil e em São Paulo no ano de 1935, com 8 anos de idade, nos conta sobre a entrada de sua família no país:

[...] havia chamada e porque ele [seu pai] já tinha um irmão aqui, então quando você tem um parente, um irmão ou irmã, uma esposa ou um marido, poderia chamar. No tempo do Getúlio não se permitia entrada, era uma seleção de imigrantes – não sei se você conhece essa história – e preferiam quem estivesse disposto a ir ao campo e meu pai, por acaso, sem querer, ele era agricultor, então ele tinha essa facilidade; entrou aqui como agricultor²⁰.

Na continuidade da entrevista, o Sr. Francisco nos diz que pegou a “época da Segunda Guerra Mundial, então aqui tinha censura, nem jornal estrangeiro era permitido. Depois permitiram uma folha, mas tinha que sair tudo em português. Coisa da ditadura, do Getúlio”. Na verdade, em um episódio aqui não narrado, ele foi verbalmente ofendido por ser judeu, mas muitos anos depois do período abordado neste artigo. Outro imigrante, o Sr. Ben Abraham – imigrou em 1955, aos 30 anos e sozinho – respondeu à minha pergunta se seus conhecidos mais velhos falavam algo sobre a perseguição no tempo de Vargas:

Falaram numa forma... mas este sofrimento, esta perseguição ou discriminação, não pode ser comparada com discriminação na Europa que judeu sofreu. Não somente na época de Hitler e por parte dos alemães, mas por parte de todos os países da Europa Central e Oriental²¹.

Assim, as experiências traduzidas na fala dos depoentes – inclusive de outros aqui não mencionados – parecem indicar um certo não entendimento do porquê de se haver

¹⁹ Menachen Muksy – entrevista realizada em 12 maio 2004.

²⁰ Francisco Jablonka – entrevista realizada em 1 jun. 2006.

²¹ Ben Abraham – entrevista realizada em 12 maio 2004.

algum tipo de discriminação no Brasil. O Sr. Menachen creditou o episódio que envolveu seu pai, ao medo da guerra que o trabalhador que o destratou teria, sendo que este ainda nem estaria entendendo direito o que estava acontecendo. Seja como for, de uma forma ou de outra, algum tipo de preconceito foi sentido ou dele ouviram falar. Não a ponto de prejudicar suas vidas, seja durante a ditadura ou em qualquer outro momento. Não é improvável que o fato de não terem dado muita atenção a essas pequenas mostras de preconceito, esteja ligado ao parâmetro utilizado para a discriminação e perseguição sofridas na Europa, principalmente quando da Segunda Guerra. Perto do que havia acontecido lá, os atos ocorridos aqui não mereceram muita atenção.

Para alguns judeus, a época da ditadura foi de atuação política – dentro da própria esquerda judaica de São Paulo – o que os colocou na mira da polícia política de Vargas. Indago ao Sr. Ben Abraham se, quando seus conhecidos mais idosos se referiam à discriminação existente no período, alguém fora preso: “Não, não. Nenhum não foi preso, eu acho. Houve perseguições aos comunistas, mas isto não é especificamente aos judeus, porque também havia comunistas não somente judeus; tinha das outras nacionalidades”.

Esta esquerda a que o Sr. Ben Abraham se referiu, esteve reunida no já mencionado *Iuguent Club*, uma das várias entidades judaicas da capital paulista, contudo de cunho esquerdista, sendo que outros o viam como de caráter exclusivamente comunista. O clube fora fundado em 1928, principalmente por imigrantes da Europa Oriental, sendo que lá alguns já eram membros de organizações comunistas. Ele funcionava à Rua José Paulino (Bom Retiro) e seus membros, quase sempre, eram mascates e operários das confecções do bairro. A língua falada, até o início dos anos 40, era o iídiche, sendo que “as conferências, as peças teatrais, o coral, valorizavam a língua materna daqueles imigrantes que para lá se dirigiam com o intuito de se socializarem na nova cidade que os acolhia” (KLEINAS, 2003, p. 245-246). Quando da legislação varguista que proibia a utilização de línguas estrangeiras, o clube mudou seu nome para *Centro de Cultura e Progresso*.

A entidade promovia variegadas atividades culturais, desde debates e conferências, até piqueniques e bailes. Ela possuía uma biblioteca em iídiche e depois também em português. O grupo teatral se apresentava em palcos improvisados no bairro. No entanto, nos anos 40, o *Centro* contribuiu no auxílio aos refugiados de guerra.

Segundo Kleinas (2003), uma parte de seus membros resolveu ajudar o esforço soviético de guerra contra os alemães, organizando uma oficina de costura no bairro do Bom Retiro (Rua Bandeirantes), e fabricando roupas que seriam enviadas à União Soviética. No pós-guerra, o *Centro* mudaria de endereço e, novamente, de nome: ele transformou-se na *Casa do Povo – Instituto Cultural Israelita Brasileiro* (ICIB) – com sede inaugurada em 1952 na Rua Três Rios, no mesmo bairro. Quando perguntei ao Sr. Francisco Jablonka se havia clubes judaicos no bairro à época de sua juventude, ele se referiu à *Casa do Povo*:

Tinha por exemplo a Casa do Povo. Era esquerda. Era uns...”pra frentex”, não é? Não, porque naquela ocasião da Segunda Guerra Mundial, o mundo, você sabe, era dividido em democracia e tinha o comunismo que queria tomar conta do mundo todo. A Rússia estava preparada pra fazer comunismo no mundo todo. Política. Não tenho nada contra²².

A concepção de que a União Soviética estava preparada para “fazer comunismo no mundo todo” não é uma ideia isolada do Sr. Francisco, pois a propaganda anticomunista realizada pelos regimes capitalistas apontavam nesta direção. Neste seu comentário não houve uma expressão de temor quanto ao fato, sentimento perceptível ao conversar com outras pessoas mais velhas que, com convicção, falaram da iminência de uma expansão comunista pelo mundo, inclusive pelo Brasil. O mais interessante disso tudo, é que o Sr. Francisco, ele mesmo, fez parte do *Centro Cultura e Progresso*, porém com uma clara intenção: “e tinha o Progresso também que era de esquerda, porque eu mesmo fui da esquerda, mas eu sonhava em trabalhar num *kibutz* em Israel, quando eu tinha 20 anos.”.

Na verdade, este clube estava voltado, basicamente, para atividades culturais, sendo que seus membros discutiam o socialismo, mas tudo indica que não tinham intenção de agir de forma a tentar implantá-lo no país, tanto que não houve ligação entre ele e o Partido Comunista do país. Para Febrot:

Os imigrantes progressistas não precisavam do PC para se organizar ou abraçarem o comunismo. Os pioneiros do *Yuguent Club* vinham imbuídos do ideal socialista da Europa, onde militavam nos sindicatos (a maioria) e clubes. O Progresso também não era reserva humana política para a cooptação de membros para o Partido. Os moços com formação ou simpatizantes do comunismo vinham formados no ambiente familiar, no colégio ou na faculdade, as primeiras “escolas” de política. (FEBROT, 2003, p. 21).

²² Francisco Jablonka – entrevista realizada em 1 jun. 2006.

A partir de seus estudos acerca dos prontuários do DEOPS, que “apontavam” os judeus comunistas que viviam em São Paulo, Wiazovski nos conta que o *Centro* começou a ser investigado em 1948, após o final do Estado Novo. Dentre os cerca de 500 membros, 50 estavam identificados como “fichados”. Porém, segundo sua constatação, havia judeus investigados antes desta data:

Frequentar ou residir no Bom Retiro, principalmente nos anos 30 e 40, quando a concentração de judeus ali era intensa, funcionava como fator comprometedor para o julgamento do crime político. Outras referências condicionavam o investigador policial a associar *comunismo, judeus e Bom Retiro*, [...] Na Rua José Paulino, 86 [...] estava situada uma das células do Partido Comunista que, nos anos 30 e 40, agia na clandestinidade. (WIAZOVSKI, 2001, p. 39, grifos nossos).

Tudo indica que o *Centro*, enquanto organização, não se envolvia com partidos políticos, o que não exclui a participação de seus membros, de forma isolada, de atos que os ligavam, inclusive, a organizações internacionais comunistas como, por exemplo, angariar fundos para o *Socorro Vermelho Internacional*. A Sra. Sarah Friedman nos relata mais sobre as atividades do *Centro*:

Homem, mulher, crianças, todos participavam. Ele [Centro] era muito ligado à origem deles, de judeus progressistas. Quando eles começaram, eram grupos pequenos que se reuniam pra conversar, pra jogar. E isso foi crescendo, crescendo, e ficou uma entidade assim, relevante, com atividades culturais muito importantes. E... como ele tinha, assim, uma maneira muito progressista de pensar, chegavam também os judeus que não eram só progressistas, eram comunistas, trostkistas, socialistas [...] ²³.

A Sra. Sarah parece fazer uma distinção entre os judeus progressistas, fundadores do *Centro* – antes *Iuguent Club* – dos socialistas e comunistas. Em outro momento da entrevista, ela qualifica os progressistas como aqueles que, na Europa, já eram sindicalizados e tiveram contato com as reformas sociopolíticas europeias. Já para o Sr. Francisco, quando ele se volta para a *Casa do Povo* (outra denominação do Centro) ele se lembra dela como uma instituição de caráter comunista (talvez esta lembrança esteja inserida na generalização esquerda/comunismo; ser um pouco “avançado” pra época podia render a alcunha de comunista).

²³ A Sra. Sarah Friedman emigrou da Polônia em 1929, com 6 anos e, à época desta pesquisa (2003-2006), era a responsável pela organização do arquivo do ICIB. Foi entrevistada em 22 set. 2004.

A Sra. Sarah passou a compor este grupo em 1936, como ela mesma disse, em “plena Era Vargas”. Novamente suas palavras nos deixam entrever a atuação de seus membros:

Vem o Estado Novo. Pois é. Então, ele sobreviveu por causa do seguinte: ele foi se amoldando às exigências. [...] mas muitos dos elementos que não se amoldavam, ou que eram sabidamente procurados pela polícia, esses foram perseguidos, presos. Agora, esse grupo, sempre, como era um grupo progressista, sempre deu apoio a esse pessoal perseguido, sabe? Sempre os acolheu na medida do possível. Os filhos de alguns desses perseguidos políticos ou presos políticos, pra não ficarem sem escola – que não podiam se matricular com o documento que tava com o nome do pai da mãe – eles eram recebidos nessa escola [Sholem Aleichem], com outros nomes. [...] Agora, tivemos também, por conta disso, a discriminação da colônia, né?²⁴

O relato da Sra. Sarah percorre o caminho trilhado por Cytrynowicz (2002), o do funcionamento das entidades judaicas durante o Estado Novo, por meio das devidas adaptações. Ao narrar o cotidiano do clube, ela nos permite entrever um não envolvimento direto do Centro na política brasileira, o que teria sido feito por alguns de seus membros, isoladamente. A discriminação, neste caso, não veio do governo brasileiro por eles serem judeus, mas da própria “comunidade” judaica da cidade, pela posição política da organização, mais à esquerda.

Dessa forma, Cytrynowicz (2002) apresenta a perspectiva de que não houve uma perseguição generalizada aos judeus durante a ditadura Vargas e que suas associações continuaram com suas atividades normais, passíveis apenas de determinadas adequações. Wiazovski (2001) defende a tese de que a perseguição não atingiu os judeus indiscriminadamente com a mesma intensidade, pois o alvo do regime eram os comunistas e, se eles fossem judeus, daí sim poderia haver a soma entre anticomunismo e antissemitismo. Sua obra apresenta 112 prontuários do DEOPS envolvendo judeus suspeitos de envolvimento com ideias e organizações comunistas. Não foi em todos os

²⁴ Sarah Friedman – entrevista realizada em 22 set. 2004. Não frequentou a referida escola porque, quando de sua fundação, ela já havia se formado na faculdade. Esta escola tinha do maternal ao Ensino Médio. Foi fundada no final dos anos 40 e considerada uma instituição de vanguarda por seguir a tendência progressista. Também possuía a peculiaridade de ensinar e priorizar o iídiche, o que se tornou, em determinado momento, um incômodo, já que com a formação do Estado de Israel, a língua proclamada oficial foi o hebraico. Ora, seus fundadores eram originários ou descendentes da Europa Centro-Oriental, local em que o iídiche era a língua mais utilizada em detrimento do hebraico. Scholem Aleichem (1859-1916), judeu húngaro, foi considerado um dos mestres da literatura iídiche.

prontuários que havia indicação relativa à expulsão daquelas pessoas do território nacional.

Não se trata aqui de minimizar os efeitos da perseguição para quem a sofreu, comunista ou não, mas sim de abrir perspectivas outras sobre um assunto (Estado Novo) que quase sempre desemboca em um generalizado antissemitismo. Partindo da concepção de hegemonia de Williams, por vezes é necessário ter-se uma certa sensibilidade para percebê-la em dimensões como a cotidiana luta de classes em todos os âmbitos da vida social, bem como em suas estratégias, já que ela precisa estar sempre se reconstruindo, uma vez que a mesma nunca está garantida:

[...] as relações de domínio e subordinação, em suas formas como consciência prática, como efeito de saturação de todo o processo de vida – não só de atividade política e econômica, não só de atividade social manifesta, mas de toda a substância de identidade e relações vividas, a uma tal profundidade que as pressões e limites do que se pode ver, em última análise, como sistema econômico, político e cultural, nos parecem pressões e limites de simples experiência e bom senso. (WILLIAMS, 1979, p. 113).

A partir deste entendimento acerca da hegemonia, torna-se viável dizer que se clareia a contínua e premente repetição em torno da vitimização, representada, principalmente, pelo holocausto, mas que apresenta igualmente seus matizes em torno de qualquer tipo de discriminação e/ou perseguição. Ora, não foi a formação do Estado de Israel realizada em sua esteira? Sua consolidação não está sempre em cheque, seja por meio dos palestinos ou seus vizinhos árabes? Não nos compete aqui estendermos sobre tal assunto, mas apenas indicá-lo para que fiquemos atentos às táticas dos poderes hegemônicos, sejam estes representados por um Estado longínquo – mas cuja presença é nitidamente sentida nas narrativas dos imigrantes – ou por grupos que venceram na vida do exílio e não querem comprometer “a” memória da “comunidade judaica”, por meio da associação de alguns de seus membros com atividades tidas, na época, como subversivas.

Tal postura nos remete à análise das referências identitárias dos imigrantes judeus, em que se pese a constante lembrança do holocausto como um dos pilares da constituição de “uma” pretensa identidade judaica, constantemente alimentada por uma memória que tende à vitimização e redenção judaicas. Penso: o mesmo mecanismo não poderia ter sido aplicado ao Brasil neste período específico de sua história, já que antissemitismo,

perseguições e deportações são fatos reincidentes nas obras pesquisadas e que, de um modo geral, se apresentam quase como um guia da “comunidade” judaica no Brasil e em São Paulo, apesar de vários fatos apontarem em outras direções interpretativas...? Em seu artigo, Cytrtrynowicz coloca-se da seguinte maneira quanto à confirmação da identidade judaica:

A memória e a história do antissemitismo oferecem uma sedutora âncora de identidade, que dá às gerações, uma identidade calcada na perseguição e no preconceito. Esta memória e esta história [...] preferem não olhar para o sucesso da moderna imigração judaica ao Brasil, da ascensão sem barreiras ao *status* de classes média e de elite e de todos os seus valores [...]. (CYTRTRYNOWICZ, 2002, p. 417-418).

Dessa feita, torna-se pertinente o comentário de Benedict Anderson, “por que as nações celebram sua antiguidade, não sua surpreendente juventude”? (BHABHA, 1998, p. 201). Seria por que a legitimidade conferida pelo passado transforma-se no fio que mantém a ligação entre as pessoas, escamoteando as rachaduras que o presente pode desmascarar? Assim, a proposta de análise que enfatiza o antissemitismo em qualquer época, desprezando os vários “presentes” dos judeus ao longo da história, inclusive no Brasil, tem sua razão de ser.

Considerações finais

Ser judeu, comunista (ou simplesmente ter uma posição política um pouco mais à esquerda) e residir no Bom Retiro na época do Estado Novo, poderia implicar em vigilância, perseguição e até deportação, uma vez que este bairro paulistano era visto como o reduto da esquerda judaica. No entanto, ser apenas judeu no mesmo período não era certeza de opressão ou discriminação generalizadas.

Por outro lado, vários são os autores judeus que versam sobre um antissemitismo generalizado no Brasil por parte daquele governo ditatorial, fortificando uma tendência à vitimização que teria, por meio dos séculos e em outras partes do mundo, caminhado lado a lado com sua história. Uma postura por vezes perigosa, uma vez que utilizada para corroborar o poder judaico em outra parte do globo, qual seja, o Estado de Israel – tanto

para justificar sua veracidade, quanto para avaliar sua constante atitude opressora junto aos palestinos.

Por outro lado, há aqueles autores que se empenham em desmistificar o estereótipo do papel de vítima continuamente associado aos judeus. A perseguição existiu, aqui ou em outros lugares, mas não assumiu a posição central de sua história. Nos casos abordados neste artigo, organizações, escolas e jornais judaicos mantiveram suas atividades regulares adaptando-se às exigências do governo que, aliás, aplicava-se também a outros grupos estrangeiros que viviam no país. Em outros aspectos, até foi possível a manutenção, por exemplo, do ensino da língua ídiche em suas escolas ou seu uso em determinados programas de rádio, como *A Hora Israelita*.

Desta forma, torna-se perceptível o embate – mesmo que velado – entre uma memória-referência, portanto hegemônica, e uma outra memória que aflora em perspectivas outras, mas que igualmente é um dos componentes das referências identitárias dos judeus.

Referências bibliográficas

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. In: _____. Obras escolhidas. v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.

COMUNIDADE Judaica em São Paulo: diálogo dos anos 40. São Paulo: Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, 1990.

CYTRYNOWICZ, Roney. Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado Novo e Segunda Guerra Mundial. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, n. 44, 2002.

FEBROT, Luiz Izrael. Os clubes dos “judeus comunistas” de São Paulo. *Boletim Informativo do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro*, São Paulo, n. 28, 2003.

HIRSCHBERG, Alice Irene. *Desafio e resposta: a história da Congregação Israelita Paulista desde sua fundação*. São Paulo: Planimpress, 1976.

KLEINAS, Alberto. Gênese e trajetória da esquerda judaica não-sionista paulistana (Jugund Club e Casa do Povo). In: ENCONTRO NACIONAL DO ARQUIVO HISTÓRICO JUDAICO BRASILEIRO, 3., 2003, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: Instituto Histórico Israelita Mineiro/Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, 2003. p. 245-266.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração*. São Paulo: Edusp, 1998.

VELTMAN, Henrique. *A história dos judeus em São Paulo*. Rio de Janeiro: Instituto Arnaldo Niskier, 1994.

WIAZOVSKI, Taciana. *Bolchevismo e judaísmo: a comunidade judaica sob o olhar do DEOPS*. São Paulo: Arquivo do Estado/Imprensa Oficial, 2001.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Fontes orais

Ben Abraham, entrevistado em 12 maio 2004.

Francisco Jablonka, entrevistado em 1 jun. 2004.

Menachen Muksy, entrevistado em 12 maio 2004.

Sarah Friedman, entrevistada em 22 set. 2004.

A CULTURA ORAL ENTRE O POVO MADEMA E NYUNGWE DE MOÇAMBIQUE

ANTONIO ALONE MAIA (USP)²⁵

Introdução

O que nos motivou a produzir esta pesquisa são as mudanças culturais que estão acontecendo entre o povo Madema e Nyungwe de Moçambique, devido a implementação de grandes projetos de desenvolvimento para o país.

Esses projetos têm trazido e irão trazer gente de varias procedências nacionais e internacionais e na interação cultural há assimilação de novos elementos e perda de alguns dentro da cultura. A pesquisa se insere dentro História oral e deslocamentos populacionais contemporâneos que estão decorrendo, não apenas em Moçambique, mas em diversos países da África.

Em Moçambique, a província de Tete está com projetos de desenvolvimento muito significativos para o país e para a região, nomeadamente, a Barragem de Cahora Bassa, as minas de carvão mineral de Moatize, hoje nas mãos da Vale do Rio Doce, e o projeto de construção de uma segunda barragem ao longo do rio Zambeze, ao sul de Cahora Bassa, a Hidroelétrica de Mpanda N'kuwa, que tem como principais acionistas: a Electricidade de Moçambique, 20 por cento, Camargo Corrêa, 40 por cento, e Insitec, 40 por cento.

Em que medida, a implantação destes projetos tem compromisso com a identidade e a História local, que é de povos de tradição Oral, ao explorar os recursos presentes nos espaços que tem vínculos históricos com os mesmos povos? Nossa intenção não é falar desses empreendimentos, mas sim buscar entender o que eles significam na interação cultural.

²⁵ Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, PPGAS/USP/CAPES.

Contextualização

Uma viagem interdisciplinar pela História, Geografia, Antropologia e pela Literatura pode ser um caminho. Começemos por uma viagem geográfica pelo continente africano.

Em primeiro lugar queremos deixar bem clara a ideia de que a África é um continente com 54 países. Estes países por sua vez apresentam uma diversidade cultural e linguística muito grande.

Nesta apresentação a proposta é de apresentar Moçambique dentro de um grupo de nove países, com os quais formam os Grandes Lagos. A região dos Grandes Lagos é composta por: Burundi, Malawi, Moçambique, Quênia, República Democrática do Congo, Ruanda, Tanzânia, Uganda, Zâmbia²⁶.

Sendo assim, vamos situar geograficamente o país e os dois povos acima apresentados.

Localização Geográfica de Moçambique



Moçambique está situado na costa sudoeste de África, numa posição estratégica dado que funciona como uma porta de entrada para seis países do interior, assim como também faz fronteira com os mesmos. Ao **norte** faz fronteira com a Tanzânia, Malawi e Zâmbia.

A **oeste** com o Zimbábue e a África do Sul e a **sul** também com este país e a Suazilândia.

²⁶ Disponível em: <<http://www.luventicus.org/mapaspt/afrika/grandeslagos.html>>. Acesso em: 25 nov. 2011, às 20h24min.

Bacias hidrográficas de Moçambique

A disposição do relevo determina o escoamento das águas. Os cursos de água escasseiam no sul e abundam no norte.

As principais bacias hidrográficas são de norte para sul, as do Rio Rovuma, Lúrio, Ligonha, Zambeze, Púnguè, Save, Limpopo e Incomati.



TETE

A província de Tete tem uma Superfície de: 100.722 km². Até 2001, o numero de Habitantes era de: 1.388.205. A capital da província de Tete é Tete. As Principais

Etnias são: ao norte *Anyanja* ou apenas *Nyanja*, ao centro *Anyungwe* ou *Nyungwe*, e ao sul do Rio Zambeze os *Cena* ou *Macena*. No entanto, existem outros grupos como os *Amalala* ou *Malala*, *wa ku Chitima* porque são de *Chitima*, *Madema*, *wa ku Maroeira* porque são de *Maroeira*, *wa ku Magoé*, porque são de *Magoé*. O mesmo se aplica para as outras províncias. Cada moçambicano, quando perguntado: De onde você é? Na resposta, ele está apto a integrar as três identidades, a local, a provincial e a nacional. Os grupos atrás referidos comungam a mesma identidade provincial por serem todos de Tete, a mesma identidade nacional por serem moçambicanos e ao mesmo tempo cada um se apresenta com sua identidade local, do *lucus* de seus ancestrais.

Essas três identidades harmonizadas contribuem para a autoafirmação do homem moçambicano num tripulo pertencimento, local, provincial e nacional. No entanto, essas identidades têm sofrido um processo histórico mundial irrecusável, diante do qual Hall (2001, 67) questiona: “o que está tão poderosamente deslocando as identidades culturais nacionais, agora, no fim do século XX? A resposta é: um complexo de processos e forças de mudança, sintetizado sob o termo de globalização.”.

O Vale do Zambeze

O rio Zambeze entra em território moçambicano, vindo do Zimbabwe, pela localidade de Zumbo, no noroeste da província de Tete. O rio tem três áreas territoriais diferentes: as Terras Altas e Montanhosas até Cahora-Bassa, as Terras Planálticas até ao estreito de Lupata e finalmente as Terras Baixas de aluvião, daqui ao mar (Oceano Indico). O Zambeze tem sido navegável até Cahora-Bassa (ROSARIO, 1989, p. 25).

Ao longo da historia, o Rio Zambeze tem sido um grande canal de comunicação com as regiões do interior de Africa. Essa posição estratégica serviu para que povos das mais diversas partes do mundo viessem contatar os povos da costa oriental africana com diversos fins: comercio, esclavagismo, dominação territorial e exploração de imensas riquezas, como o ouro e o marfim (M'BOKOLO, 2009, p. 253).

A movimentação de homens e mercadorias numa primeira fase processava-se no sentido norte-sul, vindo os mercadores através do rio Nilo até aos Grandes Lagos e daqui desciam até ao Rio Zambeze, pela sua bacia hidrográfica. Com a chegada dos árabes, o sentido de circulação modifica-se, deixa de ser continental e passa a ser marítima. As mercadorias eram recolhidas no interior do território e eram depois escoadas para a costa, descendo os rios Zambeze e Save, ou em caravanas. O surgimento de portos importantes na costa moçambicana, ligados aos árabes (Sofala, Inhambane, Ilha de Moçambique) remonta essa época (ROSARIO, 1989, p. 28).

Uma vez dobrado o Cabo da Boa Esperança o objetivo passou a ser a Índia. Foi o ouro e marfim e não os escravos que levou os descobridores a explorarem o vale do Zambeze, nos séculos XVI-XVII (CAPELA, 2002, p. 29).

O lugar de destaque não é só de hoje. A atual região de Tete fazia parte do antigo Império de Monomotapa (SERRA, 2000, p. 35). A prova disso hoje é o uso de nomes com o mesmo significado tais como: *Mambo* = rei; *Mutume* = mensageiro; *Mukuru* = o ancião; o mais velho. Tanto em Tete, como no Zimbabwe, esses nomes significam a mesma coisa (SERRA, 2000, p. 39). Isso leva-nos ao questionamento das fronteiras geopolíticas da Africa traçadas na conferencia de Berlim em 1885. A beleza da divisão geométrica do mapa de África está longe de representar a beleza interna da África, pois

as linhas geométricas do mapa representam a divisão de povos. São fronteiras que dividiram povos. Por merecem atenção as fronteiras sócias que tem efeitos territoriais, na linguagem barthiana (BARTH, 1969, p. 15).

Identidades

No séc. XVI, no território de Tete realizaram-se os primeiros contactos comerciais dos portugueses com os nativos africanos, como referiremos mais adiante. Desde então até a atualidade esses contatos continuam acontecendo em vários níveis, e as identidades locais que pareciam ser inabaláveis nos seus usos e costumes, começam a passar por uma crise (HALL, 2001, p. 7) e a sofrer mudanças no contato com outras identidades que chegam no espaço. Segundo Hall (2001, p. 7), “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o individuo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado”. Moçambique tem passado por esse processo, onde a implantação de projetos de desenvolvimento no país ajuda a compreender o fenômeno.

Os fluxos culturais, entre as nações, e o consumismo global criam possibilidades de “identidades partilhadas”, como “consumidores” para os mesmos bens, “clientes” para os mesmos serviços, “públicos” para as mesmas mensagens e imagens, entre pessoas que estão bastante distantes umas das outras no espaço e no tempo. À medida em que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influencias externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural. (HALL, 2001, p. 74).

Como entender a ideia de cultura? Lionel Trilling citado por Manuela da Cunha descreve cultura como sendo:

Um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos e estilos que interagem entre si, conectados por caminhos secretos e explícitos com os arranjos práticos de uma sociedade, e que, por não aflorarem à consciência, não encontram resistência à sua influencia sobre as mentes dos homens. (DA CUNHA, 2009, p. 357).

Diante de influencias externas, se faz necessário escolher o que é bom e construtivo para a sociedade moçambicana e que em nada contradiz com usos e costumes da cultura e a não adesão a aquilo que não é edificante e desvaloriza depreciando modos de ser locais, aliás, em Nyungwe cultura significa modo de ser – *Makhalidwe*,

(MARTINS, 2001, p. 230) – ou na linguagem de Barth (1969, p. 9), “a forma de descrever o comportamento humano”. Por exemplo, os Sa das aldeias *kastom* mantinham uma oposição ideológica entre si próprios em relação aos *skul* seguidores das maneiras europeias, isso não significava que eles ignoravam tudo o que era europeu, pelo contrario, eles adaptavam as coisas europeias para servir a seus propósitos. Eles *vanuatizavam* as coisas derivadas do mundo europeu e não se europeizavam (STRATHERN, 2006, p. 135).

Morin aborda esta questão e afirma que,

a sustentabilidade do desenvolvimento nacional é um problema de enfrentamento do paradoxo global/local que anima o mundo contemporâneo, um desafio intelectual que passa pela nossa ajuda aos grupos indígenas a integrarem progressivamente o que lhes interessa da civilização moderna, sem desintegrar as suas identidades essenciais. Não há respostas prontas para este enorme desafio epistemológico. (MORIN, 2010, p. 10-11).

Para o contexto moçambicano entendemos que é preciso moçambicanizar as coisas derivadas do mundo europeu do que se europeizar. É a descolonização da mente africana proposta por Wa Thiong'o (2007, p. 30-31). Em meio a mudanças que caracterizam as sociedades pós-modernas, é necessário preservar a identidade nacional, provincial e local, sem, contudo, recusar o diálogo e a negociação com outras identidades, que chegam para dar um contributo em termos de desenvolvimento sustentável.

Segundo Morin (2010, p. 9), “a sustentabilidade do desenvolvimento é um problema complexo, porque a sua essência está imbricada em um tecido de problemas inseparáveis, exigindo uma reforma epistemológica da própria noção de desenvolvimento”.

Identidades atribuídas

Uma lenda é atribuída ao nome Tete. Rege a história que nesse primeiro contato, os portugueses teriam encontrado alguns homens nativos à beira do rio Zambeze e perguntaram-lhes como é que se chamava aquela região? Os homens entenderam que

estavam sendo perguntados a respeito do que é que estavam fazendo. Eles responderam em sua língua “nyungwe” que estavam cortando caniços “*tiri kugwata mitete*”. Então os colonizadores entenderam que os homens tinham dito que o local se chamava Tete e atribuíram aquele território o nome de Tete. O nome ficou na história e depois da independência foi adotado pelo Estado Moçambicano para designar a província, assim como a cidade capital (MAIA, 2011, p. 22). Como este, existem outros nomes que surgiram dum mal entendido semelhante. O próprio nome de Moçambique faz parte deste mal-entendido.

Segundo Ngoenha (1992, p. 145), “Moçambique é uma ideia de outros e não nossa. Foram esses outros que entenderam mal o nome Árabe de Mussa-El-Bique que deu o nome de Moçambique que conservamos orgulhosamente. Igualmente Inhambane. Diz a história que, os colonos foram convidados para entrar na casa do rei desta região: *pitani ku nyumba*. Eles entenderam que aquela região chamava-se *Inhambane* e esse ficou o nome da região. Vemos aqui, “nativo” e “estrangeiros” elaborando seus mal-entendidos funcionais (SAHLINS, 2007, p. 517).

Ngoenha (1992, p. 145) critica esses outros e segundo ele, “foram esses outros que delimitaram as fronteiras; foram esses outros que fizeram de nós uma economia de trânsito e um reservatório humano de mão de obra barata”.

Para este trabalho interessa falar das tradições orais do povo *Madema* que se encontra nas Terras Altas e Montanhosas até Cahora-Bassa e do povo *nyungwe* na região central das Terras Baixas do Zambeze. Esses povos têm uma origem e um passado comum, seja sob o ponto de vista de organização social, seja dos valores fundamentais da tradição baseados na ancestralidade, assim como a sua cosmovisão. São todos povos irmãos.

Precisamos esclarecer que o povo *Madema* se encontra nas Terras Altas e montanhosas, no distrito de Songo, onde está construída a Barragem de Cahora Bassa. Este lugar onde está construída a Barragem de Cahora Bassa era chamado pelos nativos de *nkangadzi*, nome que hoje caiu no esquecimento.

Os Madema são nativos do Songo. A língua que eles falam é *cidema* e não *nyungwe*, apesar de haver semelhanças, tal que os Madema chamam os outros de Anyungwe, porque eles falam a língua nyungwe e vice-versa. Entre os Madema e os Nyungwe há uma distancia de 120 km, no meio estão outros grupos que são denominados pelo nome do lugar onde habitam. Por exemplo: *Amalala*, porque habitam em Marara. *Wa ku cirodzi*, porque habitam em *cirodzi*. *Wa ku maloera*, porque habitam em Maroeira, *wa ku Chitima* porque habitam em Chitima, assim como os *Angoni* porque habitam em Angonia. Muitas vezes se fala dos Nyungwe e dos Ngoni.

Não seria correto invisibilizar esses outros grupos minoritários e atribuir uma identidade homogênea a todos como sendo os nyungwe, quando entre eles a distinção é clara a respeito da origem de cada um, seja pela fala, seja pelos costumes, seja pelo nome. O nome é revelador da origem social da pessoa. Apesar de haver semelhanças nas tradições, um nyungwe nunca vai se afirmar *madema*, ele sempre será nyungwe. Um *ngoni* nunca vai se afirmar como nyungwe, sempre ele dirá que sou de Angonia, ou que sou *ngoni*. Um *Cena* do baixo Zambeze ele sempre dirá que é *Cena* e chamará os outros de *manyungwe*, *mangoni* ou *madema*. Cada um dirá que, nós somos daqui e não de lá. A identidade desses povos está associada diretamente ao lugar onde nasceram seus antepassados e onde eles habitam e cultivam. Cada um desses grupos tem características peculiares de sua identidade.

Economia

A base da economia é a agricultura familiar que está sob responsabilidade da mulher. O homem tem a responsabilidade de derrubar os matos para o cultivo; construir defesas contra a invasão de animais nos campos de cultivo.

A pesca é atividade exclusiva dos homens. Eles utilizam linhas, redes, paliçadas ou armadilhas de vários tipos para pegar o peixe. A região de Tete é famosa pelos seus peixes, sobretudo o bacalhau chamado *chicoa*. É um peixe seco que é confeccionado na região de Chicoa e o peixe seco tomou o nome do lugar onde é preparado. Este peixe é vendido para o país inteiro.

Pratica-se também a criação de animais domésticos de pequeno porte, como galinhas, patos, pombos, cabritos, porcos. Animais de grande porte: gado bovino, usado também para a lavoura. Quem cuida do gado bovino e caprino, são geralmente os meninos, faz parte integrante de suas atividades a pastoricia. É na pastoricia onde os meninos aprendem a ser espertos e heróis. É na pastoricia onde os meninos aprendem a arte da sobrevivência como também a se defenderem das ameaças dos outros.

Pratica-se igualmente a caça individual, e a recoleção de frutos silvestres: malambe, que é o fruto do baobá mais conhecido em Moçambique como o embondeiro; *Massala* ou *Ntheme*; *Bzikuva*; *nthudza*; *Matetebundze*; *Bzikuva*; *Ntchinga*; *N'ghando*; *Nthantcha*; *Massau*.

Organização social

A organização social assenta no núcleo básico da família que é o clã. Este define a linhagem que é identificada pelo totem «*ntupo*», que é o nome pelo qual é conhecido o clã. Em geral é nome de animais ou plantas, por exemplo: *Aphiri* (é o tetém do pessoal das montanhas), a *mphondolo* (é o totém do grupo que tem o leão como seu animal totêmico), a *nhalugwe* (é o totém que têm o leopardo como seu animal totêmico), *acolo* (é o grupo que têm o macaco como seu animal totêmico). Esse nome transmite-se pela via masculina.

O comportamento do homem na sua comunidade

O comportamento do homem na sua comunidade encontra-se de certa forma regulamentado num sistema bipartido: um homem tem na sua povoação, um certo grupo de pessoas com quem pode estar à vontade, «*a kuseka nawo*», isto é, pessoas com que se pode rir e trocar piadas. Por outro lado a existe um grupo de pessoas a quem se deve o maior respeito e reverencia «*a ku khala nawo*» significa, pessoas de quem nos devemos esconder ou envergonhar, por exemplo, a relação entre sogro e genro.

Comportamento mítico e a organização da linguagem ritual

O comportamento mítico e a organização da linguagem ritual dirige-se para três vetores principais: Natureza, Antepassados e um Ente Supremo (Mulungu). É a partir destes três polos que se pode determinar o sentido da linguagem mítico-artística, a dimensão da personalidade individual e coletiva e os parâmetros de comportamento lúdico e sacro. Isto quer dizer que, as artes, as atitudes sociopolíticas, as atividades produtivas, a moral, a educação, a distribuição da riqueza, etc, encontram-se em relação direta com os três vetores (natureza, antepassados e ente supremo).

Graças ao ritual, o passado “disjunto” do mito articula-se de um lado com a periodicidade biológica e sazonal e de outro com o passado “conjunto” que liga ao longo das gerações os mortos e os vivos. É um sistema sincrodiacrônico (LEVÍ-STRAUSS, 1989, p. 276).

Narrativas de tradição oral

Os Madema e Nyungwe são povos muito lúdicos, e essa ludicidade se expressa nos contos, nos provérbios e nas piadas do quotidiano. Por serem povos que praticam a agricultura, a pesca, a caça e a pastorícia, muitas narrativas vão espelhar essa realidade. Sengundo Rosário, as narrativas de tradição oral são o reservatório dos valores culturais de uma comunidade com raízes e personalidade regionais (ROSARIO, 1989, p. 47).

Na sociedade africana, em particular a campesina, onde a tradição oral é o veículo fundamental de todos os valores, quer educacionais, quer *sociais*, quer *político-religiosos*, quer *econômicos* assim como os *valores culturais*, percebe-se mais facilmente que as narrativas são o meio mais importante de transmissão desses valores (ROSARIO, 1989, p. 47).

Hoje, tanto a sociedade nyungwe como a sociedade madema enfrentam um desafio que deixa mais questionamentos que respostas: Qual é o lugar das narrativas hoje diante das mudanças sociais? Como preservá-las para as gerações futuras?

Importância das narrativas

A sua importância advém do seu caráter exemplar. “Além de divertir, as narrativas têm uma função primordial: educar. Seja para respeitar os mais velhos, seguir os costumes tradicionais ou para enfatizar a força da inteligência.” (BARBOSA, 2008, p. 3). É nas narrativas que se encontram veiculadas as regras e as interdições que determinam o bom funcionamento da comunidade e previnem as transgressões. Essas regras e interdições formam conjuntos que variam segundo as culturas, mas apresentam algumas constantes demonstrando que as narrativas na tradição oral, em geral, estão ligadas a própria vida. Entende-se vida aqui como todos os sistemas de elementos que concorrem para a sobrevivência da comunidade: os sistemas de parentesco, a fecundidade, o funcionamento do cosmos, as noções de tempo, as estações e por aí adiante (ROSARIO, 1989, p. 47).

A narrativa funciona igualmente como um dos principais veículos de transmissão do conhecimento, mantendo a ligação entre as gerações de uma mesma comunidade. Os valores que são transmitidos a gerações posteriores não podem sofrer transgressões. Se tal fato acontecer, põe em perigo a coesão e a sobrevivência histórica do próprio grupo (ROSARIO, 1989, p. 47).

Pelo seu caráter de oralidade, a narrativa é um dos meios pedagógicos mais poderosos, o que poderia chamar-se de *afropedagogia*. O seu funcionamento como tal dá-se a dois níveis: por um lado, pelo fato de, através da narrativa, a memorização se tornar mais fácil por causa da curiosidade e do prazer. Assim, a aprendizagem e a compreensão são rápidas e o ensinar torna-se fácil. Esta é a sua função explícita (ROSARIO, 1989, p. 48).

Por outro lado, a narrativa não é um simples instrumento metodológico de transmissão de conhecimentos, mas sim ela transporta dentro de si própria, através da exemplaridade, o próprio objeto de ensinamento que se quer transmitir. Está é a função de nível implícito (ROSARIO, 1989, p. 47).

Caráter universal das narrativas

Cada indivíduo que ouve as narrativas está apto a compreender que os conflitos apresentados na intriga podem perfeitamente ter lugar no próprio universo do grupo de que faz parte. Daí o caráter universal das narrativas de tradição oral porque são ao mesmo tempo e em qualquer lugar, um grande ponto de interrogação sobre os problemas que a pessoa vive diariamente dentro de sua sociedade (ROSARIO, 1989, p. 47).

Ao mesmo tempo, todos os elementos da comunidade percebem que os conflitos veiculados pelas narrativas representam um universo simbólico, o que lhes permite criar um distanciamento necessário para a reflexão. Por isso, o momento da narração não é um momento de comunicação simples, entre o emissor e o receptor. O contador e os ouvintes funcionam de uma forma complexa em termos de comunicação, embora aquele seja o dinamizador do processo comunicativo, estes tomam parte de uma forma ativa participando na construção das mensagens (ROSARIO, 1989, p. 47).

A transmissão do conhecimento, nas sociedades de oralidade, conhece outras formas metodológicas. Por exemplo, a experiência transmitida a cada um informalmente, nos contatos entre os indivíduos do grupo. O conhecimento que se adquire aqui é considerado de base (ROSARIO, 1989, p. 47).

Homens e mulheres pretendem apenas conhecer e cumprir bem suas tarefas quotidianas, aprendendo, corrigindo-se uns aos outros, na *relação do menos experiente ao mais experiente*.

A este propósito, Hampate Ba (2003) diz: “na África cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima”. O contato é formalizado através dos anciãos do grupo. O conhecimento vai sendo transmitindo de forma gradual à maneira de uma revelação

(ROSARIO, 1989, p. 49). Cada técnica, cada regra e cada costume, tem um único argumento: os antepassados nos ensinaram. A antiguidade e a continuidade são os fundamentos da legitimidade (LEVÍ-STRAUSS, 1989, p. 275).

O espaço de aprendizagem vai de dentro da própria casa ao círculo restrito da família ou no contato público (ROSARIO, 1989, p. 48).

Conclusão

Se as narrativas dos povos de tradição oral constituem meios pedagógicos para ensinar, educar pela ludicidade, elas merecem especial atenção. Elas não podem ser esquecidas ou descartadas em nome da adesão a hábitos modernos. Elas fazem parte da identidade local do povo em questão. Deslocamentos populacionais hoje são inevitáveis, contatos com outras culturas são igualmente inevitáveis, porque ninguém vive isolado. Se o ocidente, depois de ter alcançado o mais alto nível de desenvolvimento, hoje está resgatando a prática de contação de histórias para as novas gerações, com uma série de cursos para profissionais que atuam na área, para o caso Moçambique, isso constitui uma alerta. Não se pode perder e deixar cair no esquecimento as raízes da tradição, elas são uma identidade a ser preservada na negociação com outras identidades que chegam. Por isso, mais do que nunca, as tradições precisam ser escritas nos livros para não caírem no esquecimento. O perfil de projetos de desenvolvimento sustentável na África, em vários âmbitos, deveria levar em conta o diálogo com a cultura local.

Referências bibliográficas

BÂ, Amadou Hampate. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Athenas/Casa das Áfricas, 2003.

BARBOSA, Rogério Andrade. *Outros contos africanos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

BARTH, Fredrik. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. USA: Waveland Press, Inc., 1969.

- CAPELA, José. *O tráfico de escravos nos portos de Moçambique*. Porto: Afrontamento, 2002.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- LEVÍ-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.
- MAIA, Antonio Alone. *Saúde e doença na cultura Nyungwe: um olhar antropológico-teológico*. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.
- MARTINS, Manuel dos Anjos. *Elementos da língua Nyungwe, gramática e dicionário nyungwe-Portugues-Nyungwe*. Porto: Além-Mar/Calçada Eng. Miguel Pais/9-1200, 1991.
- M'BOKOLO, Elikia. *África negra, história e civilizações: tomo I (até o século XVIII)*. São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.
- MORIN, Edgar. *Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.
- NGOENHA, Severino Elias. *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*. Porto: Salesianas, 1992.
- ROSARIO, Lourenço Joaquim da Costa. *A narrativa africana de expressão oral, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa*. Lisboa: Angolê/Artes e Letras, 1989.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura na Prática*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2007.
- SERRA, Carlos. *História de Moçambique*. Maputo: Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2000. v. 1.
- STRATHERN, Marilyn. *Shifting contexts: transformations in anthropological knowledge*. New York: Routledge, 1995.

HOSPITALIDADE E COMENSALIDADE ENTRE IMIGRANTES BOLIVIANOS NA FEIRA KANTUTA NA CIDADE DE SÃO PAULO, A TRAJETÓRIA DE VIDA DE CARLOS DANILO GÓMEZ GARCÍA

GRAZIELA MILANESE (UNIVERSIDADE ANHEMBI MORUMBI)²⁷

Introdução

Esta é uma pesquisa sobre a hospitalidade e a comensalidade na feira de rua chamada Feira Kantuta, organizada pela Associação Gastronômica Cultural, Folclórica Boliviana Padre Bento na cidade de São Paulo.

As feiras de rua são locais de encontro e de acolhimento, expressões da multiculturalidade presente na cidade; muitos destes centros de convivência aparecem para partilha dos costumes e tradições por meio de expressões artísticas, folclóricas e de alimentação das diferentes culturas que se encontram, formando uma cultura cosmopolita.

A Feira Kantuta é um dos locais representativos para a cultura boliviana em São Paulo, assim como conta Silva (2005) sobre a preservação da memória boliviana em que “à medida que o grupo vai se organizando e conquistando espaços no novo contexto, ele vai também imprimindo aos poucos a sua marca em alguns lugares da cidade, ainda que esse processo seja realizado a duras penas” referindo-se à feira.

Raffestin (1997) descreve um mecanismo característico na delimitação das fronteiras nas cidades, e diz que neste caso “a hospitalidade é um rito que autoriza a transgressão do limite sem recorrer à violência” referindo-se à transposição dos limites

²⁷ Graziela Milanese é professora do curso de Gastronomia da Universidade Anhembi Morumbi. Graduada pela mesma escola e pós-graduada em Docência em Gastronomia pela Faculdade Hotec, atualmente é mestranda em Hospitalidade pela Universidade Anhembi Morumbi. Contato: grazielamilanese@anhembimorumbi.edu.br.

das barreiras imateriais, o autor ressalta a importância da hospitalidade para “a contraposição da violência e da convivialidade, da paz e da guerra, da vida e da morte.”.

Silva (2005) cita outros lugares representativos da cultura boliviana na cidade, como o Centro de Pastoral dos Migrantes N. Senhora Da Paz, as Igrejas Universal, Assembleia de Deus e Adventista do Sétimo Dia, os restaurantes Recanto Boliviano (que passou a se chamar Centro de Tradição Latina), Rincón La Ilajta, Sabor Latino, Nueva Esperanza, ente outros.

Raffestin (1997) discorre sobre a hospitalidade e a territorialidade como um conjunto de relações que uma sociedade mantém na formação do espaço urbano, assim relaciona-se estes centros urbanos de convívio às suas dimensões sociais:

A complexidade trazida pelas mutações políticas, econômicas e sociais que condicionaram uma territorialidade original que é possível definir como um conjunto das relações que uma sociedade mantém, não só com ela mesma, mas também com a exterioridade e a alteridade com o auxílio de mediadores para satisfazer as necessidades [...]. A cidade permaneceu até hoje com esse jogo de descontinuidades [...]. (RAFFESTIN, 1997, p. 1).

Embora em sua maioria as feiras de rua da cidade de São Paulo tenham um caráter predominantemente comercial em algumas feiras são enfatizadas relações através da sociabilidade entre os grupos participantes, o que lembra Magnani (1998) quando fala dos estabelecimentos públicos na cidade transformados em locais de lazer durante os finais de semana: “é aí que se tece a trama do cotidiano: a vida do dia-a-dia, a prática da devoção, a troca de informações e pequenos serviços, os inevitáveis conflitos, a participação em atividades vicinais”. Relacionando-se ao contexto da feira estudada pode-se ainda utilizar a fala do autor: “E é o espaço privilegiado para a prática do lazer nos fins de semana nos bairros populares”.

A pesquisa conta com informações do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o IPHAN (2009) que divulgou a ficha de identificação de lugares, através do Inventário Nacional de Referências Culturais sobre o Bairro do Bom Retiro.

Neste estudo vê-se a necessidade de analisar os bolivianos em situação de feira, que acontece aos domingos no bairro do Pari (adjacente ao Bom Retiro) na cidade de São Paulo; tem a presença destes que contam com a oportunidade de vivência de sua cultura e

de um meio de ganhar a vida vendendo produtos e comidas representativos da cultura andina, como relata a ficha de identificação da feira Kantuta do inventário do IPHAN:

Nas barracas de artesanato vê-se a riqueza da cultura andina. Há muitas peças em argila [...] e algumas em madeira. As bolsas também fazem sucesso. ‘Trazemos quase tudo de lá, porque não se fabricam os materiais no Brasil’, diz o senhor que vende malhas e panos. Também, muita coisa é de lã de lhama, macia, leve e bem quente. Os diversos modelos de malhas têm os desenhos característicos dos Andes. (IPHAN, 2009, p. 4).

A pesquisa tem como objetivo específico contar a trajetória de vida do Sr. Carlos Danilo Soto Gómez Garcia que, dentre alguns imigrantes bolivianos que fazem parte da história desta feira, é um dos fundadores e atualmente vendedor das *Salteñas* Don Carlos, salgados representativos na Bolívia.

Este personagem da feira Kantuta é um representante que demonstra a intenção de resgatar e manter a memória do grupo através das manifestações culturais no local.

A metodologia do trabalho apoia-se na História Oral através da aplicação de instrumento de entrevista e na pesquisa bibliográfica através da utilização de livros, de artigos e de sites relacionados ao tema e no método etnográfico através da pesquisa de campo. Portanto como define Alberti (2004) “a escolha da metodologia deve ser objeto de reflexão no momento de elaboração do projeto de pesquisa”, assim sendo “convém então recorrer a fontes secundárias e à documentação primária, se possível, para conhecer melhor o tema e imprimir uma base consistente ao recorte”.

Ainda Alberti (2004) conta que “história oral pode ser empregada em diversas disciplinas das ciências humanas e tem relação estreita com categorias como biografia, tradição oral, memória falada, métodos quantitativos, etc.” assim justifica-se a escolha do método para registrar o momento pesquisado.

A escolha faz parte do projeto de pesquisa que pretende registrar a diversidade cultural e alimentar presente na cidade de São Paulo, especificamente na transformação do espaço social das feiras de rua com a presença de imigrantes.

O afluxo de imigrantes bolivianos chega ao Brasil e se instala preferencialmente em São Paulo, com diferentes perfis desenvolvendo estratégias de inserção e de

superação dos desafios para integração no novo país. Então será importante identificar o contexto de como as diferentes gerações de bolivianos chegaram à cidade, para interpretar o depoimento do entrevistado.

Sobre a utilização da metodologia da história oral, Alberti relata:

Não é mais fator negativo o depoente poder “distorcer” a realidade, ter “falhas” de memória ou “errar” seu relato; o que importa agora é incluir tais ocorrências em uma reflexão mais ampla, perguntando-se porque razão o entrevistado concebe o passado de uma forma e não de outra e porque razão e em que medida sua concepção difere (ou não) das de outros depoentes. (ALBERTI, 2004, p. 19).

Sabe-se que há um grande número de imigrantes indocumentados o que acarreta uma série de dificuldades para os mesmos. Silva (2006) relata que “no dia 12 de março de 2006, o jornal O Estado de S. Paulo publicou uma matéria intitulada: Brasil, a América dos bolivianos”.

Em seu estudo Silva dá detalhes sobre o trabalho da jornalista Luciana Garbin: “ela aborda as estratégias e as rotas de entrada no Brasil, as imagens que os bolivianos têm sobre o país, bem como os meandros da clandestinidade na cidade de São Paulo.”. Silva aponta que há outro problema que afeta esses imigrantes: a discriminação. “Isso porque os bolivianos oriundos de um país pobre de raízes indígenas e frequentemente relacionado ao tráfico de droga.”. Ainda segundo Silva, há na comunidade grupos que se empenham em colaborar para a reconstrução de uma nova imagem dos mesmos, e a Kantuta é um deles.

Tendo em vista estes fatores, assim como a convivialidade criada no espaço social da feira, pretende-se observar como a hospitalidade e a comensalidade são importantes como fatores de coesão do grupo e de resgate e manutenção na cultura natal.

Cascudo (1987) relata a importância do estudo das formas de satisfação das necessidades humanas dizendo que “acompanha a vida, mantendo-a na sua permanência fisiológica”, mais adiante se identifica através dos tempos a relevância não somente do ato de comer, mas do ato de comer em conjunto e de todo o contexto ligado a este momento.

A pesquisa apresentada é qualitativa; Godoy (1995) identifica que a pesquisa nas ciências sociais ao longo do tempo foi marcada pela adoção de métodos qualitativos, como uma possibilidade de investigação para as áreas de estudos sociais.

Observa-se atualmente um grande número de moradores da cidade; pessoas que vem de outros bairros em busca do atrativo que a feira oferece, sejam pelos produtos típicos e pelas comidas regionais ou algum tipo de apresentação de dança ou músicas da Bolívia.

Para Boutaud (2011) a comensalidade tem dois eixos: um horizontal outro vertical: o primeiro é a “força de agregação e de coesão que a comensalidade alimenta” o outro “convida a respeito das hierarquias, dos lugares, dos papéis, à procura do belo, do bom gosto, do gosto refinado [...]” (BOUTAUD apud MONTADON, 2011, p. 1213). O autor fala que estas dimensões são unificantes e transcendententes.

Ao tratarmos as informações deste estudo tomaremos como importante a análise do eixo horizontal, mas sem desconsiderar-se o eixo vertical.

Santos (2010) descrevem a diversidade da feira e a possibilidade de integração entre imigrantes e brasileiros dizendo que “é uma praça colorida, sobretudo viva, provocando uma sensação estranha a nós brasileiros a sensação de ser estrangeiro em nosso próprio país.”.

Esta divulgação da cultura boliviana na Feira Kantuta a torna um local que explicita as relações sociais dos imigrantes deslocados de seu país de origem, possibilita o resgate e a memória que identificam o grupo e que atrai a curiosidade dos moradores da cidade, possibilitando a interação entre grupos distintos.

A feira Kantuta

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o IPHAN (2009) divulgou a ficha de identificação de lugares, através do Inventário Nacional de

Referências Culturais sobre o Bairro do Bom Retiro, denominando a Feira Kantuta como um bem cultural:

A feira teve início por volta de 1993, na Praça Padre Bento, em frente à igreja Santo Antônio do Pari, com uma barraca de propriedade de dona Berta Valdez que, aos domingos, vendia anticucho, um espetinho de carne de coração de boi, com batata e molho de amendoim ardido. (IPHAN, 2009, p. 2).

Inicialmente os bolivianos encontravam-se na Praça Padre Bento, numa feira atrás da Igreja de Santo Antônio do Pari que na época era clandestina. Silva (2002) constatou manifestações explícitas de intolerância. Os moradores reclamavam de alguns excessos de bebida e limpeza insuficiente, do barulho, entre outras insatisfações.

No dia 1º de junho de 2002, após os problemas na região aonde era montada, a prefeitura decidiu transferir a atividade para outro local: “a prefeitura solicitou que criássemos uma associação para a legalização da feira” conta o Sr. Carlos Garcia.

Silva conta que depois de várias negociações a prefeitura concedeu aos bolivianos um espaço novo no mesmo bairro.

Na procura de um novo local uma praça foi escolhida como apropriada para a execução da feira dominical.

Assim foi criada neste em 2002 a Associação Gastronômica Cultural, Folclórica Boliviana Padre Bento. O novo espaço destinava-se à reunião dos imigrantes bolivianos moradores da cidade de São Paulo, que estavam em busca de convivialidade, informação do país, notícias de trabalho, reencontrar compatriotas, comprar produtos típicos, entre outros.

A Praça, batizada de Kantuta, que é o nome de uma flor muito comum no altiplano boliviano, e cujas cores remetem à bandeira boliviana; vermelha, amarela e verde, recebeu no dia 28/02/03 a autorização de funcionamento oficial.

Em meados de 2004 um decreto oficial da Secretaria do Governo Municipal da cidade de São Paulo relata que “fica denominado Praça Kantuta, [...] o espaço livre sem denominação delimitado pelas Ruas Pedro Vicente, Carnot e das Olarias e por

equipamentos institucionais [...] situado no Distrito do Pari, da Subprefeitura da Mooca.” (DECRETO Nº 45.326, DE 24 DE SETEMBRO DE 2004, Prefeitura de São Paulo).

Ainda depois da mudança Santos (2010) relata que “a produção de um espaço multinacional se materializou na Praça Kantuta gerando uma ‘ordem’ em que os bolivianos desfrutam de um espaço nostálgico capaz de atenuar as pressões da labuta semanal” e referindo-se à rivalidade dos moradores locais com a feira, mesmo depois de instalada legalmente: “também um ‘caos’, na visão dos brasileiros, um ‘espaço fora do lugar’.”.

A feira apresenta características únicas dentro da comunidade local a que pertence: a principal observação é que é um espaço destinado à reunião dos imigrantes bolivianos em sua maioria, mas também de peruanos e de paraguaios, moradores da cidade de São Paulo:

[...] é composta por cerca de 54 barracas, que se dividem em: comidas típicas bolivianas, artesanato, cereais, doces e bolos, dvd's e cd's, livros e revistas, sucos, brinquedos, pães, barbeiros. [...] No fundo da praça, há um pequeno palco, onde ocorrem discursos e falas relacionadas a temas de interesse da Associação e algumas apresentações culturais, como danças típicas. O público é composto de maioria latino-americana (bolivianos, peruanos, paraguaios) e observa-se o crescimento da visitação de brasileiros à feira, principalmente nas barracas de comidas (IPHAN, 2009, p. 2).

Silva (2003) relata sobre o cenário da Praça: por este parecer ter sido transplantado do Altiplano boliviano para São Paulo, relembrando uma tradição “não muito distante em que as praças de nossas cidades eram locais de encontro para as populações que viviam em torno delas”.

Nota-se que alimentação boliviana representada na feira é frugal e remete às bases da alimentação andina, da cultura do campo, dos produtos da terra.

São alguns destes ingredientes representativos da cultura andina que estão disponíveis nas barracas para a apreciação dos frequentadores da feira.

A trajetória de vida de Carlos Danilo Soto Gómez Garcia: o Don Carlos das salteñas da Feira Kantuta em São Paulo

“São Paulo é uma cidade magnífica que acolhe a todos da mesma forma.”. Esta frase dita pelo Sr. Carlos Danilo Soto Gómez Garcia, um dos personagens deste artigo nos dá a ideia de como ele se sentiu ao chegar à cidade em 1970. Ao ser questionado se sofreu alguma discriminação por parte de outros grupos ele diz que “nunca percebeu”, pois sempre achou o paulista hospitaleiro.

O Sr. Carlos é boliviano, natural de La Paz e chegou a São Paulo fugindo de uma perseguição político-militar, para encontrar o seu tio Armando Soto.

Analisando-se o relato do Sr. Carlos, pode-se relacionar ao que Silva (2005) afirma: que a presença de imigrantes bolivianos não é nova no Brasil. No entanto os primeiros imigrantes buscavam o Brasil para estudar e acabavam ficando. Outros vinham buscar condições para melhorar de vida. Nas últimas décadas o perfil começou a mudar, passou a ser em geral, de pessoas com menos escolaridade em busca de uma oportunidade no mercado de trabalho.

Durante muitos anos trabalhou como arquiteto autônomo em empresas concessionárias de rodovias e somente entre 2000 e 2001, após o término do contrato de seu último trabalho, vislumbrou uma possibilidade de vender salgados, cuja receita aprendeu com a irmã.

A história da trajetória do Sr. Carlos mistura-se à da oficialização e estabelecimento da feira no lugar aonde acontece atualmente.

Outro relato importante está na ficha de identificação da feira Kantuta do inventário do IPHAN (2009):

Segundo o senhor Carlos Danilo Soto Gómez Garcia, atual presidente da Associação (2008/2009), houve mudanças importantes desde o início da feira. A começar pelo local, a atual Praça Kantuta – antes sem nome - que recebeu melhorias após a transferência da feira para lá. Também houve melhorias nas condições de higiene das barracas que vendem comida, após cursos do SEBRAE, abordando a manipulação e preparo de alimentos, e também oferecendo cursos de empreendedorismo aos associados.

Os salgados que o Sr. Carlos vende até hoje, sendo o pioneiro da feira, são as salteñas; uma espécie de empanada de massa lisa e de recheio e caldo dentro.

A ficha 205 do INRC (Inventário Nacional de Referências Culturais), Anexo Bens Culturais Inventariados (2009), descreve as Salteñas bolivianas:

Alimento tradicional da Bolívia, feito de massa de farinha de trigo assada com recheios diversos. Comida preparada e apreciada por todo o território boliviano. No formato de um “pastel” assado, de massa de farinha de trigo, com recheios que podem ser de frango, carne, queijo. Como o recheio é muito líquido e quente, as pessoas costumam derramá-lo ao morder a salteña; por isso, às vezes os grupos apostam que quem derramar primeiro, paga a rodada de salteñas. Também se costuma comê-la com colher. (IPHAN, 2009).

O Sr. Carlos relata que as receitas que utiliza hoje são as mais diversas e seus recheios são de carne, frango, pernil, fricassé (carne suína e pimenta) e queijo (uma receita própria que leva um molho inventado por ele).

Atualmente o seu filho – Carlos Henrique Amaral Souto de 30 anos – dá a continuidade ao negócio, auxiliando o pai na tentativa de expansão.

O Sr. Carlos conta que a família já preparava os salgados na Bolívia, tanto a mãe, o irmão e a irmã, que mora no Brasil e lhe ensinou a receita. “Eu mudei o modo de preparo”, segundo ele muitos dizem que o seu salgado é mais gostoso que na própria Bolívia.

Os ingredientes mais usados no recheio são batata, cebola, salsinha, cebolinha e coloral. Para dar sabor e textura ao caldo (o jigote, como é chamado) aonde originalmente vai o caldo do mocotó do boi ele substitui por gelatina incolor, “para aumentar a durabilidade do produto e a resistência na hora de assar.”.

Além destes ingredientes, alguns temperos também são utilizados no recheio; *aji amarillo* (uma pimenta típica dos países andinos), cominho e pimenta do reino. A dobra bem feita nas bordas da massa, também é uma das características do salgado.

Don Carlos relata que antigamente vendia 1.000 unidades por domingo, mas segundo ele o movimento da feira caiu e atualmente ele vende de 500 a 600.

“Não existe no mundo uma comida igual à salteña” diz e ao ser perguntado sobre o que distingue esta comida das outras, responde de imediato: o gosto.

As características mais marcantes do produto são: o *aji amarillo*, o caldo e a massa seca e crocante. Ele conta que também já fez recheios “abrasileirados”, como o de carne seca desfiada.

Em sua última resposta, quando perguntado sobre o imaginário do Patrimônio e à identidade relativos ao grupo, diz:

A Kantuta é uma feira típica boliviana, onde se divulga o folclore, as comidas de várias regiões, cereais e música. É um espaço de comunicação, e encontro aonde famílias passeiam, as crianças brincam e alguns até trazem as suas marmitas de casa [referindo-se ao momento de coesão do grupo].

Sobre o ponto de referência da cultura boliviana presente em São Paulo finaliza: “A Kantuta é o Ibirapuera dos bolivianos.”.

Falando sobre as motivações e satisfações do negócio, ele mostra-se um grande patriota: “nós cultivamos as nossas tradições e incentivamos o folclore, a culinária e o Carnaval de nossa terra natal.”.

Considerações finais

A presente pesquisa teve como primeiro resultado a reflexão sobre hospitalidade e comensalidade na feira Kantuta de Cultura Boliviana na cidade de São Paulo, através do registro da trajetória de vida de Carlos Danilo Soto Gómez Garcia, da análise bibliográfica relativa ao tema e de pesquisa de campo.

Godoy (1995) relata que muitas vezes dependendo da natureza do problema levantado e as questões que se busca responder nas ciências sociais, serão direcionadas ao estudo qualitativo, por fornecer ao pesquisador, resultados que se possa confiar sendo estes, na maior parte das vezes, relevantes ao estudo.

Através das técnicas aplicadas pretendeu-se observar o espaço multicultural de acolhimento de imigrantes e de brasileiros e que resulta em um local singular na cidade.

Sobre a peculiaridade da metodologia de história oral Alberti (2004) diz que “decorre de toda uma postura com relação à história e às configurações socioculturais, que privilegia a recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu”.

Assim analisando-se o depoimento de Carlos Danilo Soto Gómez Garcia nota-se este é orgulhoso de sua cultura, assim como muitos bolivianos observados informalmente em campo. Neste relato, pode-se analisar que a geração dos primeiros imigrantes que chegaram à cidade, fugidos da perseguição político-militar da Bolívia adaptou-se melhor do que as últimas levas de imigrantes que estão em situação de semiescravidão, trabalhando em diversos ramos, dentre eles as confecções.

Silva (2003) relata que “a situação destes últimos não apresentou mudanças substanciais desde a última anistia do governo brasileiro em 1998”. Assim relata denúncias da existência de “trabalho escravo” para os empregadores do ramo de confecções.

Portanto sabe-se que estes sofrem maus tratos e preconceitos em terras brasileiras e para isso criaram locais de identificação e preservação de suas tradições.

A rua ganha um novo aspecto e os contrastes são essenciais para esta existência, Magnani (1996) relata o significado das práticas sociais realizadas na cidade, que conferem características únicas a lugares semelhantes a este:

Ruas, praças, edificações, viadutos, esquinas e outros equipamentos estão lá, com seus usos e sentidos habituais. De repente, tornam-se outra coisa: a rua vira trajeto devoto em dia de procissão; a praça transforma-se em local de compra e venda, o viaduto é usado como local de passeio a pé, a esquina recebe despachos e *ebós*, e assim por diante. Na realidade são as práticas sociais que dão significado ou resignificam tais espaços, através de uma lógica que opera com muitos eixos de significação: casa/rua; masculino/feminino; sagrado/profano; público/privado; trabalho/lazer e assim por diante (MAGNANI, 1996, p. 18).

Uma feira de rua que nasceu da adversidade enfrentada pelos imigrantes bolivianos na capital e concretizada pela habilidade deste grupo em superar as dificuldades fora de seu país.

Silva (2005) diz que “num mundo cada vez mais globalizado, a tendência é o acirramento das relações entre diferentes culturas e etnias, transformando tais diferenças

em questões raciais, ou seja, em formas de racismos que justificam discriminações e variados tipos de violências.”.

Neste lugar nota-se um espaço de cultivo de lembranças, de sabores e de fortalecimento da solidariedade reafirmada nas trocas de ajuda mútua.

Raffestin (1997) comenta sobre as formas de reconstituição da hospitalidade nas cidades, a fim de atenuar os efeitos dramáticos da capitalização das relações: “centros de acolhimento, restaurantes, asilos, etc. Hospitalidade paliativa deixada à iniciativa privada.”.

Observando-se a ficha 50 de Identificação de Lugares do Inventário Nacional de Referências Culturais do IPHAN (2009) onde é destacada a necessidade do: “Aprofundamento de estudos para complementação da identificação ou para fins de registro ou tombamento: As relações de sociabilidade entre brasileiros e latino-americanos que ocorrem na Feira, seja por meio do comércio, dos serviços, das trocas culturais”.

Além da “Identificação de outros bens mencionados nesta ficha: A importância das manifestações culturais latino-americanas como danças, festas, língua e culinária, em especial a boliviana, na Feira Kantuta como preservação da identidade cultural para as novas gerações.”.

A gama de pratos e ingredientes andinos encontrados no local atraem também os brasileiros que são muito bem acolhidos pelos donos e auxiliares que servem nas mesinhas colocadas na frente das barracas.

Nesse contexto pode-se avaliar a importância de um espaço que permite e promove múltiplos meios de expressarem a sua cultura, recobrar a convivialidade e a autoestima e encontrar os compatriotas.

Caillé (2011) diz que “[...] devemos, portanto, inventar um convivialismo, uma convivialidade, dito em outras palavras, a arte de viver juntos mesmo nos opondo, [...] No respeito da decência comum, da civilidade, do espírito do dom e do bem comum.”.

Outro atrativo da feira são os ingredientes andinos encontrados nas barracas que evidenciam a diversidade de ingredientes desta cozinha. Em reportagem do dia 3 fev. 2011 do jornal o Folha de São Paulo: “Face calor”, diz, em SP, de Rafael Mosna, ele diz que “entre os achados, estão os tecidos nas tradicionais cores vibrantes, diversos tipos de pimentas, pães, chá de coca, muitos grãos, além de produtos desde industrializados como a cerveja *Paceña* e o refrigerante *Inka Cola*.”.

Relembrando um dos relatos do Sr. Carlos sobre a Feira Kantuta, nota-se a identificação do grupo, a hospitalidade e a comensalidade no local: “É um espaço de comunicação, e encontro aonde famílias passeiam, as crianças brincam e alguns até trazem as suas marmitas de casa” – referindo-se ao momento de coesão do grupo. Nem todos que frequentam a feira consomem alimentos comprados no local, mas não deixam de ter um vínculo, mesmo que simbólico na refeição “em grupo”.

Busca-se em Boutaud (2011) a relação do “comer simbólico” que segundo ele pode ser compreendido, em dois níveis: “Um primeiro nível é o da incorporação, quer dizer, da ingestão de valores ligados aos alimentos; um segundo nível é ligado ao valor simbólico dos alimentos tomados em comum e ao vínculo simbólico da refeição em grupo” (BOUTAUD apud MONTADON, 2011, p. 1214).

Raffestin (1997) diz que da cidade tradicional, a praça, enquanto centro vital da cidade histórica reunia funções que induziam múltiplas práticas. Já a praça moderna “não é mais um lugar de espetáculo, também não de encontros e trocas gratuitas no sentido de um face-a-face, do diálogo”, há que se concordar com o autor sobre as praças modernas em geral, mas há que se aprofundar o estudo, mesmo na cidade de São Paulo de como estas praças e suas feiras, e a Feira Kantuta é uma delas, relembram, ainda que parcialmente as praças das cidades tradicionais.

Nota-se que a Praça Kantuta é um dos exemplos dos locais multiculturais da cidade de São Paulo onde imigrantes procuram manter viva a tradição culinária, as danças folclóricas, as músicas e as comemorações de datas festivas bolivianas.

Referências bibliográficas

- ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. São Paulo: Ed. da FGV, 2004.
- BOUTAUD, Jean Jacques. In: MONTANDON, Alain. *Compartilhar a mesa: o livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: SENAC, 2011.
- CAILLÉ, Alain. *Convivialismo para mudar o mundo: a piene mani*. Napoles: Il Manifesto, 2011.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1983.
- GODOY, Arilda Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. *Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 57-63, mar./abr. 1995.
- IPHAN. *Inventário Nacional de Referências Culturais do Bom Retiro*. Ficha de Identificação Lugares, Feira Kantuta, São Paulo, 2009.
- MAGNANI, José Guilherme C. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- RAFFESTIN, Claude. Reinventar a hospitalidade. *Communications*, Paris, n. 65, 1997.
- SANTOS, Danilo. A resistência deixa suas marcas no espaço. In: ENCONTRO NACIONAL DOS GEÓGRAFOS, 16., 2010, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre, 2010. Crise, práxis e autonomia: espaços de resistência e de esperanças.
- SILVA, Sidney Antônio da. *Virgem/Mãe/Terra: festas e tradições bolivianas na metrópole*. São Paulo: Hucitec, 2003.
- _____. *Imigrantes bolivianos no Brasil: a presença da cultura andina*. São Paulo: Lazuli, 2005.
- _____. A praça é nossa: faces do preconceito num bairro paulistano. *Travessia: Revista do Migrante*, São Paulo, Centro de Estudos Migratórios, n. 51, 2005.

_____. Bolivianos em São Paulo: entre o sonho e a realidade. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 20, n. 57, 2006. Dossiê Migração.

POR QUE O ÍNDIO TEM QUE SE SENTIR TÃO ACUADO? A IMIGRAÇÃO DE BOLIVIANOS PARA SÃO PAULO

JÚLIA SPIGUEL FAVARETTO (USP)²⁸

Pode-se afirmar que na nova fase do capitalismo avançado, contraditoriamente, produz-se mundialmente não apenas mais mercadorias, mas também mais desempregados e trabalhadores informais. Para José de Souza Martins, o “globalismo” tem como consequência a inclusão precária de um número sem fim de trabalhadores. Autores como Saskia Sassen e Octavio Ianni, demonstram que a regulação das relações trabalhistas, baseadas no contrato de trabalho, começa a esfacelar-se à medida que a indústria desmonta suas fábricas, demite seus funcionários e passa a contratar terceiros para a realização de etapas da produção. Como sintomas desse processo verifica-se o esfacelamento das relações formalmente constituídas entre trabalhadores e empregadores, a crise do emprego, a fragilização e dissolução dos vínculos coletivos.

Os deslocamentos populacionais para as grandes cidades são um importante mecanismo de suprimento de mão de obra pouco qualificada – e de baixo custo – para o trabalho nas oficinas que produzem por encomenda, onde o regime de trabalho é muitas vezes considerado análogo à escravidão.

Os imigrantes sem documentos são grande parte daqueles que realizam esse tipo de trabalho – sem descanso, com baixa remuneração e com alta instabilidade – pois esta é a única alternativa em seus horizontes de galgar sua sobrevivência e melhores condições de vida, mesmo que em condições de vulnerabilidade extrema. Destituídos de documento e, consequentemente, de cidadania, eles devem trabalhar sem reclamar. Essas são, como diz Sayad, as duas exigências feitas aos imigrantes: o trabalho e o silêncio, de acordo com a concepção de que o imigrante tem a “obrigação de ser reservado”, ou seja, exige-se dele neutralidade política e nega-se-lhe o direito à cidadania. A arbitrariedade que existe em opor o “nacional” ao “não nacional” é um instrumento político-ideológico que permite a

²⁸ Mestranda em História Social na FFLCH-USP, com financiamento da FAPESP.

manutenção da exploração de imigrantes tolhidos de direitos. “‘Exportam-se’ ou ‘importam-se’ exclusivamente trabalhadores, mas nunca [...] cidadãos” (SAYAD, 1998, p. 66)

O projeto que desenvolvemos no período de 2009 a 2011 sobre o deslocamento de bolivianos para a cidade de São Paulo teve como pressuposto ouvir as histórias dessa migração pelos sujeitos que a vivenciam. Aqueles que se dispuseram a contar suas vidas compuseram a conjunto de narrativas sobre a comunidade boliviana em São Paulo que registramos. Foram suas histórias que nos abriram a possibilidade de analisar esse deslocamento de pessoas a partir de uma perspectiva capaz de revelar aspectos obliterados dos estudos que primam por análises estruturais. Isso significa que pretendemos priorizar as questões subjetivas inerentes ao fenômeno migratório que nos dispomos a estudar.

Estimativas do Ministério das Relações Exteriores da Bolívia em 2007 apontaram que mais de dois milhões de bolivianos emigraram no último quinquênio, cifra que representa 20% do total da população boliviana. Por que tantos bolivianos deixam o seu país?

Apoiando-nos nas contribuições de Abdelmalek Sayad, para quem a migração é um fato social total, realizamos todas as etapas da pesquisa levando em conta os múltiplos aspectos envolvidos no fenômeno como relações de gênero, arranjos e desarranjos familiares, representações sociais, discursos e interpretações daqueles que se deslocam sobre o próprio deslocamento. Em sua obra, entrevistas com argelinos que se deslocaram para a França mostram a voz da migração, contam experiências concretas e permitem aos leitores uma interpretação diversa daquela feita pelo próprio autor, pois, dada a irredutibilidade das experiências humanas, nenhuma análise daria conta da totalidade narrada pelos entrevistados que colaboraram com o projeto. Em nossa pesquisa, registramos as histórias de vida e reproduziremos uma delas a seguir na íntegra, para que a tal irredutibilidade não desapareça das narrativas. Por meio dela, também objetivamos dar dignidade à comunidade boliviana em São Paulo, enfatizando suas lutas e sua força para vencer as adversidades, no intuito de romper com a perspectiva

monolítica dos migrantes associados a problemas sociais na sociedade em que se encontram atualmente.

Nesse sentido, em “Renovar a Teoria crítica e Reinventar a Emancipação Social”, Boaventura de Souza Santos sinaliza a necessidade de se produzir conhecimentos que questionem a hierarquização das diferentes formas de saber, em que a racionalidade ocidental se sobrepõe às demais. Para ele, a racionalidade ocidental é reducionista, pois ela “se considera única, exclusiva, e não se exercita o suficiente para poder ver a riqueza [epistemológica] inesgotável do mundo.” (SANTOS, 2007, p. 25).

Zilda Iokoi, em seu artigo “Imigrantes Invisíveis”, discute a noção das lacunas produzidas ciência moderna atentando para a invisibilidade de povos subordinados, cujos modos de vida são silenciados pela monocultura dominante. A autora defende a necessidade de uma nova forma de produção científica que prime pela diversidade dos modos de vida e interpretações sobre o mundo. Assim, ela afirma que:

A consciência sobre esses ocultamentos fez com que se reconsiderassem as formas culturais desprestigiadas ao longo dos séculos afirmando-se como crítica das noções de totalidade – ou seja – os humanos, excedentes populacionais não incorporados ao projeto moderno, passaram a ser reveladores dos limites da própria modernidade. (IOKOI, 2008).

A História Oral surge como uma prática capaz de inserir o sujeito nos discursos e interpretações sobre as migrações e garante a análise da inclusão subordinada. Baseando-nos na concepção de Silvia Cusicanqui Rivera, para quem as fontes orais são um instrumento de luta política contra discursos dominantes, consideramos fundamental recorrer a essa metodologia, com o intuito de investigar aspectos do vivido, valores e trajetórias pessoais como elementos reveladores dos processos históricos no nível da micro-história.

Rivera propõe a utilização de fontes orais como versões autorais da realidade, que a interpretam, teorizam e nos fornecem uma verdadeira visão sociológica da organização, dos valores e das forças que modelam a sociedade. Enquanto estudos escritos acadêmicos tendem a organizar de maneira inteligível o passado, as fontes orais revelam a irredutibilidade da experiência humana e mostram como as coisas são e não como elas deveriam ser. Nessa perspectiva, a oralidade é episteme ela mesma, pois é o

conhecimento das realidades vividas, na maioria das vezes oculta na produção científica e nos discursos hegemônicos e generalizantes. Através do registro das histórias de vida, percebe-se que o conhecimento formalmente produzido contém lacunas que, quando observadas, apresentam-se como entradas para universos inteiros, até então ocultos aos olhos das ciências humanas.

Assim, por meio do registro e da análise de histórias de vida dos bolivianos deslocados para São Paulo, objetivamos romper com a concepção dos estrangeiros, imigrantes e migrantes como problemas sociais das grandes cidades, uma vez que são eles que garantem a sobrevivência das mesmas. Na lógica da colonialidade do saber, vemos cotidianamente notícias sobre bolivianos bandidos, pegos em flagrante em situações análogas à escravidão em ambientes sujos, apertados, similares a cortiços onde não pode haver vida decente, isto é, eles são responsáveis pela deterioração dos espaços que ocupam na cidade.

Vejamos então, um outro lado da história.

Tinha que buscar a vida em outro lugar

Eu me chamo Lucia Fiorella Uaman Mamani e eu vim aqui contar a minha história, desde a minha infância até agora, que estou em São Paulo.

Eu me recordo que, quando eu tinha dois anos, minha mãe me deixou com a minha avó, foi com ela que eu cresci. Meus avôs cuidavam de mim, nós vivíamos no campo, no Peru, mas eles me colocaram na escola. Quando eu tinha onze anos, minha mãe foi me buscar. Ela já tinha feito sua família, tinha seu esposo e morava na Bolívia. Eu insisti a ela: “Onde está meu pai?”, e ela me contou o que havia se passado, que ela havia engravidado de mim, mas meu pai era outro, não era meu padrasto. Então me rebelei com ela, julguei sem saber a realidade. Fiz muito mal.

Eu tinha doze anos quando decidi ir à Bolívia, ao encontro de minha mãe e seu esposo. Porém, muitas coisas se passaram, eu tinha medo do meu padrasto, minha mãe também era muito pobre, é até hoje. Decidi então ficar sozinha e trabalhar para não

prejudicar sua relação. Estudava no colégio e trabalhava para ganhar a vida. Conheci umas senhoras que vendiam salchipapas de noite e, de dia, refresco, suco de mocochinchi. À tarde ia para a escola estudar. Quando eu estava por acabar o secundário, parece que minha mãe se deu conta de que nunca havia me ajudado e decidiu me apoiar. Assim, nós conversamos, eu a entendi e ficamos bem.

Terminei o colégio em 2004, e no início de 2005 fui de férias ao Peru visitar meu pai no departamento de Arequipa. Lá cheguei, conheci minhas irmãs, mas minha madrastra também não me queria, não sou filha dela. Tive muitos problemas nessa ocasião. De novo, tinha que buscar a vida em outro lugar e voltei a trabalhar. Fui longe, em Camana, outro departamento do Peru. Ali trabalhei por mais de um ano, foi bom, era recepcionista de um hotel na praia, durante um verão. Muita gente vinha de todo lugar. Mas tantas coisas se passam na vida, não?

Eu conheci um rapaz que me ofereceu um trabalho melhor em outro departamento, ele me disse: “Aqui está ganhando pouco, lá pagam bem.” Uma amiga tinha me apresentado a esse rapaz e ele me levou até Apurímac, que é mais longe. Eu fui decidida, mas tudo era mentira e passei por muitas coisas lá. Em 2006 retornei a La Paz.

Voltei a ver minha mãe, que estava triste, fraca, porque estava desnutrida. Foi lá que conheci o pai na minha filha, ou seja, meu namorado, e logo engravidei. Mas havia outra pessoa entre nós, uma chica que se metia muito e sempre dizia que iria se casar com ele. Em seguida ele partiu para o Brasil, e como sou orgulhosa, decidi não avisá-lo que estava grávida, nem a minha mãe, nem a ninguém, apenas levar comigo. Queria ir embora, desaparecer, mas nunca pensei em fazer mal a minha filha. Porém segui lutando, porque não era culpa de ninguém, só minha. Tinha me deixado levar pelos sentimentos, talvez porque sentia um carinho, há tanto tempo estava sola. Também não o julgo.

Então tive minha filha, o parto se adiantou aos sete meses e meio, e tive que inteirar minha mãe. Ela brigou comigo, mas também me entendeu, porque passou pela mesma coisa. Logo o pai da minha filha voltou à Bolívia e discutimos um pouco, ele disse “por que não me disse nada?” Também tivemos problemas entre as famílias, minha mãe

com a mãe dele se agarraram, e eu decidi: “não se metam! Eu vou criar a minha filha, não se preocupem!” Depois todos se acalmaram e me ajudaram: davam roupinhas e fraldas.

Eu tinha parado de trabalhar, mas resolvi voltar a trabalhar, dessa vez em casas, cozinhando e limpando. Eu levava minha filha junto comigo porque minha mãe dizia “Sua culpa...” Eu carregava minha filha durante o dia e, à noite, voltava para casa e ajudava minha mãe a vender. Descansava às onze, meia-noite, no dia seguinte começava a trabalhar às sete da manhã. Era difícil, mas nunca faltava de comer, isso era bom.

Se vai ser melhor lá, corra, vá trabalhar. Eu vou cuidar da sua filha.

Ao final de 2007, Rubens [seu atual namorado que está com ela no Brasil] me disse: “Se quiser, te ajudo”. “Podemos trabalhar no Brasil, eu posso te ensinar.” Eu falei com a minha mãe, e ele também. “Se vai ser melhor lá, corra, vá trabalhar. Eu vou cuidar da sua filha”, e minha mãe decidiu me mandar para cá.

Porém, eu não tenho documento na Bolívia, então tirei o passaporte peruano para entrar no Brasil. O dono da oficina que nos trouxe disse que há muito problema para entrar e ficar aqui, e com uma pessoa peruana é muito mais perigoso, porque existem muitos criminosos peruanos no Brasil. Por isso tivemos que entrar por um outro lado, onde não teríamos problemas.

Entramos no Brasil pelo Paraguai. Cada um do grupo pagou duzentos e cinquenta dólares ao dono da oficina, porque foi ele quem pagou as passagens. Na verdade, o dono pagou tudo e depois descontou do nosso salário quando trabalhamos para ele, ou seja, eu tive que trabalhar mais ou menos dois meses para pagar tudo, porque eu não sabia costurar, não conhecia a máquina reta nem nenhum outro tipo de máquina.

Eu tenho que fazer um futuro para minha filha, meus irmãos e minha mãe

Quando cheguei, não sabia o que fazer, só de ficar perto de uma máquina me dava medo. Ruben me ajudou, ele sabia costurar. Outros rapazes da oficina também me diziam como fazer. Durante todo o tempo eu recordava o que tinha dito à minha mãe: “Eu vou trabalhar, mamita.” Deixei minha filha, imagine! Eu creio que vai ser por um bem, não por um mal. É o que tratei de fazer: em um mês já podia costurar.

Acho que estar no Brasil, que é um país maior, é melhor. Aqui, a crise mundial não afeta tanto, mas na Bolívia sim, que é um país pequeno e pobre. Não temos condições de sobreviver lá, prefiro viver aqui, mesmo sofrendo. A não ser que na Bolívia melhore, aí sim seria bom! Aí eu poderia voltar e ficar tranquila, viver sem medo. Porém, por agora, tenho que estar aqui. Lá é como estar num copo de água, nadando, sem poder chegar a um destino final, enquanto aqui, é como estar na água, não em um barco, mas flutuando para poder chegar a algum lugar, e por fim, estar bem. Se Deus quiser, vou trazer minha filha e os meus irmãozinhos também. Eu tenho que fazer um futuro para minha filha, meus irmãos minha mãe, para podermos ficar muito melhor. E eu vim este país para poder estar melhor.

Enquanto isso, eu mando dinheiro para a minha família. Sempre, desde que cheguei. Trabalho e mando, trabalho e mando. Só paguei a passagem primeiro. Minha mãe me disse para mandar plata para lá.

Nós moramos aqui com muito medo

Tantas coisas que aqui vejo! Muitos brasileiros se aproveitam de bolivianos, assaltam, ameaçam, “dá dinheiro!”, gritam. Dá muito medo, nós moramos aqui com muito medo. Não é nosso país, não temos documento, temos que suportar tudo por um futuro melhor para nossos filhos. Além disso, odeiam os peruanos no mundo todo, porque são malandros. Eu não penso assim, porque eu não sou malandra. Não somos todos iguais, alguns de nós somos sinceros e ganhamos a vida nos sacrificando. Algumas vezes temos medo e temos que dizer “Não sou do Peru”. Eu não gosto de negar, eu nasci

no Peru, cresci na Bolívia, me sinto orgulhosa disso. Dizem “peruana, peruana!”, eu penso “Ignore, siga em frente.”

Quando eu penso em todo isso, acho que minha vida melhorou um pouco quando vim para o Brasil, mas não muito, porque não estou com a minha filha. Mas em relação ao dinheiro, as coisas melhoraram um pouco. Agora quero trazer minha filha, mas como ela não tem documento, preciso resolver isso. Quero ficar tranquila, mas sem ela não posso! Estou desesperada, porque penso que minha mãe me deixou, e eu estou fazendo o mesmo. Isso é uma dor para mim. E não quero que mais tempo se passe, por isso que estou trabalhando por ela.

Costuro calças jeans, às vezes blusas, e, no verão, fazemos bermudas, só para mulheres. O dono nos paga de dez centavos a um e cinquenta por peça. Nossa entrada é às sete da manhã, trabalhamos uma hora e às oito horas tomamos o café da manhã. Às vezes nos dão pão com manteiga ou com doce de leite, e sempre café para beber. Ao meio-dia almoçamos, o almoço é boliviano: bife, assado, almôndega. Quarta e sábado tem frango. Tomamos chá ou toddy às quatro da tarde e, por fim, jantamos às oito da noite. O trabalho termina às onze horas, aí tomamos um copo de leite com fruta batida. Depois, às vezes assistimos a um DVD, às vezes vamos dormir. Temos três duchas na casa, então alguns tomam banho ao meio-dia, outros às oito da noite e outros antes de dormir. Tem dias em que ouvimos música, o dono põe música enquanto trabalhamos, e fica mais tranquilo.

Hoje somos uns treze costureiros: oito ou nove mulheres e quatro homens. E estamos bem, trabalhando. Muitas vezes estamos aborrecidos, outras vezes é divertido. Mas quando o serviço vem, é muito cansativo, dá até raiva, porque o trabalho é muito forte aqui, muito pesado. Tem sempre alguém controlando dizendo “Ela está trabalhando mais do que você, tem que ser igual!”, muitos reclamam. Eu me pergunto “porque faz tanta maldade? Porque tanto assim?” Não sei, só sei que a vida é assim. É duro, mas tenho que ser forte, levantar a cabeça e seguir em frente: poder trabalhar e estar melhor mais para frente, se não, está tudo perdido. Tenho a esperança de estudar, mas no momento tenho que pensar mais na minha filha do que em mim, eu tenho que trabalhar por ela. Por isso, enquanto trabalho, penso nela e na minha mãe.

Não há muitas crianças na oficina, apenas duas, de uns sete anos, mas estão na escola. Quando eu trouxer a minha filha, não vou ficar nessa oficina, porque as crianças não podem sair dos quartos, elas não podem descer para perto das máquinas. Por isso estou procurando uma oficina que tenha mais espaço, um pátio onde ela possa brincar e não fique fechada no seu quarto o dia todo em frente à TV. Eu vou colocá-la numa escolinha, da igreja ou do Estado.

Agora não estamos com muito serviço na oficina, por isso Ruben me levou a Dom Carlos, da Feira Kantuta, que me contratou. Conheci sua família, seus irmãos, Dona Magui, sua mulher, e gostei muito. Gostei das salteñas, do trabalho de vender. Todos os domingos eu trabalho com eles e recebo cinquenta reais por dia, porque é cansativo atender pessoas o dia todo, mas é muito bonito! Vem brasileiro, boliviano, tem música. A Dona Magui é muito boa comigo, Dom Carlos também. Nós comemos durante a feira: Dona Magui é muito gulosa, tudo que ela come me dá: “Come!” me diz. Então nem tudo é tristeza.

Eu penso que ficar no Brasil é melhor para mim. Para isso, quero tirar meu documento para não viver mais com medo. Mas também tenho que voltar à Bolívia e pegar minha filha, porque minha mãe já não pode cuidar dela, disse que não pode mais esperar. Na verdade, não sei o que fazer. Penso em ir semana que vem. Tenho um passaporte peruano com selo de saída para a Bolívia, depois um selo de entrada no Paraguai e é isso. Não tenho selo de entrada no Brasil. Fui ao consulado peruano e me disseram que não posso sair com o meu documento, porque como estou no Brasil faz um ano, vão me multar acima dos mil reais. Outros me dizem para não sair, porque vou perder a Anistia. Não sei o que fazer. Posso ir e voltar clandestina com a minha filha?

* * *

Para além da comoção inegável dessa trajetória de vida, o que podemos compreender sobre o deslocamento de bolivianos para São Paulo?

A angústia com que Fiorella conta os acontecimentos que marcaram sua vida e sua força para vencer as dificuldades dão o tom de sua narrativa sem fim, deixando explícita a delicada situação em que se encontra: longe de sua filha e de sua mãe, sozinha num país estrangeiro e indocumentada.

A narrativa dessa moça de vinte e poucos anos conta não apenas sua história individual, mas também a saga de uma família, cujos pais não podem ou não conseguem criar os próprios filhos, que são deixados aos cuidados das avós. Para garantir o sustento da família, nesse caso as mães solteiras emigraram – termo que se refere à saída do local de origem, o que implica em partir e deixar para trás entes queridos. As mães dessa história narrada por Fiorella, ambas andinas, podem ser comparáveis à Pachamama, figura mitológica feminina andina que representa a Mãe Terra, aquela que produz e que garante a sobrevivência de todos os seres. Assim, as estas mães andinas recorrem ao deslocamento no intuito de prover o sustento de suas filhas, contando com a colaboração de suas mães para que cuidem das crianças. Além disso, Fiorella ainda assumiu a responsabilidade de “fazer um futuro melhor” para sua mãe e seus irmãos, passando a ser o repositório de todas as esperanças dos familiares. Temos então descrito o deslocamento como na tentativa de aumentar as chances de um futuro melhor para si mesmos e para suas famílias, em outras palavras, como estratégia para melhorar suas perspectivas.

A posição da narradora nesta trajetória familiar é fundamental para compreender que ela é, ao mesmo tempo, a criança que ficou e a mãe que partiu. Ao ser deixada por sua mãe com a avó no Peru, Fiorella sentiu-se abandonada, e diversos eventos sucederam-se em sua vida em decorrência da tristeza que a separação de mãe lhe causou. Tentou reintegrar-se à nova família de sua mãe, depois à de seu pai, sem sucesso. Por fim, construiu a sua própria, da maneira que lhe foi possível. Porém, depois de ter sua filha e experimentar a dureza de criá-la sem recursos financeiros suficientes, tendo que trabalhar muitíssimo para garantir a comida para si e para seu bebê, ela teve que reavaliar a interpretação que havia feito das atitudes da mãe. Em seguida, recorreu à mesma estratégia para sustentar a família: emigrou. Seu deslocamento ao Brasil, entretanto, causa-lhe duplo sofrimento: a dor de separar-se de sua filha e a dor de saber exatamente o que a filha sentirá em relação a ela quando crescer.

Além disso, é interessante notar o papel secundário que é relegado às figuras masculinas, visto que seu pai, o pai de sua filha e seu atual namorado não passam de personagens coadjuvantes. A única importante contribuição para o desenrolar dos acontecimentos narrados feita pelos dois primeiros foi gerar filhos; do segundo foi trazer Fiorella para o Brasil. Assim, fica evidente a centralidade da mulher na família, especialmente em famílias desmembradas, em que as mulheres assumem todas as responsabilidades sobre os filhos e netos.

Dada a enorme dificuldade de conseguir uma renda suficiente para o sustento da família, Fiorella aceita a proposta de seu amigo Rubens, que logo se tornou seu namorado, de vir para o Brasil trabalhar numa oficina de costura, o que demonstra o caráter pessoal do aliciamento de mão de obra.

Antes de partir, porém, ela firmou um acordo com a mãe, em que ambas assumem responsabilidades: sua mãe cuida da neta e Fiorella deve mandar remessas de dinheiro em contrapartida. As remessas constituem hoje uma importante, senão essencial, contribuição para as famílias que tem membros deslocados em outros países e, dessa forma, são sentidas nacionalmente, representando mais de 10% do PIB da Bolívia. O Banco Central boliviano divulgou que 40% das remessas são enviadas da Espanha, 22% dos Estados Unidos e 17% da Argentina, por serem os países com maior número de imigrantes bolivianos. No total, as remessas alcançaram US\$ 1,1 bilhão em 2008. Pode-se dizer, portanto, que a economia do país depende em grande parte do trabalho de bolivianos em outros países.

É fundamental atentar para a centralidade da questão do trabalho no deslocamento narrado e, em geral, para uma significativa parcela dos deslocamentos populacionais. Seja qual for a motivação para a emigração, o deslocamento está quase sempre relacionado ao trabalho, ou como afirma Sayad, é sempre justificado pelo trabalho. Apenas o trabalho justifica a ausência na Bolívia, o abandono da terra natal só pode ser desculpado pelo trabalho. Nesse sentido, Sayad atenta para a ambiguidade da migração, ao que ele chama de “paradoxos”, pois há sempre dois lados do fenômeno: ao mesmo tempo em que a migração de um membro da família significa a garantia de sustento dos outros, a ausência do emigrante é a culpa que este carrega. Assim, Fiorella esforça-se por

explicar a si mesma, mas do que à entrevistadora, o motivo de sua ausência em relação à filha ao longo de toda a narrativa de sua vida.

Uma vez no Brasil, Fiorella, assim como outros milhares de latino-americanos, teve que aprender o ofício de costureira. O que ela conta, e que é repetidas vezes narrado por outros em situações semelhantes à dela, é o endividamento dos recém-chegados devido aos custos da passagem, pagos pelo dono da oficina. Ela veio da Bolívia com trabalho garantido, para o qual chegou depois de percorrer um trajeto pré-estabelecido, acompanhada de um coiteiro. Tal procedimento denota uma rede constituída entre o local de origem, a Bolívia, e o local de destino, o Brasil – mais especificamente a cidade de São Paulo.

A descrição do trabalho é feita em detalhes, em que são privilegiados os aspectos da rotina, os horários, as regras. Todas as ações diárias são previamente estabelecidas, e ditam um cotidiano previsível e árido. A flutuação do serviço, que depende de encomendas e da demanda do mercado da moda, tem efeito emocional direto nos trabalhadores, e Fiorella relata que o serviço pesado “dá até raiva”, como resultado da sensação de se sentir explorada, quando os trabalhadores são obrigados a produzir até suas últimas forças. O controle excessivo sobre os costureiros, os baixos salários e má condição de vida a que estão submetidos são qualificados como maldade proveniente do chefe boliviano, que apesar de compatriota, exerce a função de carrasco. Todo esse sofrimento pelo qual está passando, porém, é por ela considerado como uma provação necessária.

Faz parte dessa provação também o preconceito e a discriminação experimentados por ela na sociedade brasileira, e o conseqüente medo, sentimento que predomina em sua presença num país que não é o seu. Por ser de origem indígena, de um país pobre, e por buscar emprego num país vizinho, onde se pensa que estrangeiros roubam empregos de nacionais, Fiorella experimenta diversas situações em que é intimidada e discriminada. Suportar todas as dificuldades só é possível porque, em sua consciência, há pelo menos duas pessoas que dependem dela para viver no presente e obter perspectivas futuras melhores do que as que têm hoje. Nota-se, dessa forma, que a ligação entre o deslocado e os familiares que ficaram no local de origem se mantém não apenas pelas remessas, mas

por uma conexão emocional profunda e por esperanças em relação ao porvir, em que se imagina a reunião dos membros da família.

Na perspectiva dessa narradora, assim como para todos os outros colaboradores da pesquisa, o deslocamento é o meio pelo qual a vida pode ser melhorada, ele é imaginado como uma etapa temporária de sacrifício para se alcançar “um futuro melhor”. Fiorella repete para si mesma que as provações pelas quais está passando serão por “um bem, não por um mal” o que é consoante ao que diz Sayad:

Só se aceita abandonar o universo familiar ao qual se pertence “naturalmente” só se aceita emigrar e viver em terra estrangeira e num país estrangeiro com a condição de se convencer de que isso não passa de uma provação que comporta em si mesma sua própria resolução. (SAYAD, 1998, p. 57).

A resolução sonhada é nada mais do que a reconstrução da unidade familiar numa terra próspera, quando Fiorella trouxe sua filha para junto de si e “se Deus quiser” seus irmãozinhos também. O lugar imaginado para viver no futuro, no caso o Brasil, é melhor em comparação a onde se estava, a Bolívia. Vale a pena atentar-nos para os adjetivos que qualificam o país de destino: grande, sem crise, rico, melhor. Os termos aparecem sempre em oposição àqueles que caracterizam a Bolívia, formando pares antitéticos: grande/pequeno, sem crise/com crise, rico/pobre, melhor/pior. Vale dizer que essas adjetivações são utilizadas na descrição dos dois países tanto antes da migração quanto depois de se chegar ao Brasil, isto é, a Bolívia é tida como o lugar da impossibilidade, da inviabilidade, enquanto o Brasil, apesar das longas jornadas de trabalho, do afastamento da família, do não acesso a direitos e do preconceito experimentado, é visto como o lugar onde se pode fazer um futuro possível e viável.

Há também na narrativa um momento de suspensão do sofrimento, quando a solidariedade é a matriz das relações interpessoais, o que ocorre ao domingos, na Feira Kantuta. Essa é a oportunidade de se estar entre pessoas que se ajudam, conversam, se encontram. A dura realidade do trabalho intenso na oficina pequena e fechada dá lugar a uma feira ao ar livre, em que compatriotas passeiam, comem comida típica da Bolívia, vendem produtos importados de lá, comprar cartões telefônicos para ligar para suas famílias e ouvem músicas que remetem à terra natal. No trabalho de vender *saltañas*, Fiorella pode usufruir do que produz, ao contrário das roupas que costura na oficina, e há

inclusive a convivência com brasileiros através da manifestação da cultura boliviana. Com a frase “então nem tudo é tristeza”, a narradora nos diz que a positividade de sua vida no Brasil está no momento em que brasileiros conseguem apreciar as qualidades do povo boliviano, quando se respeitam as diferenças sem hierarquizá-las.

Nessas breves linhas pode-se ter uma ideia sobre as motivações pessoais que contam na decisão dos bolivianos de se deslocarem para a cidade de São Paulo, o que é sempre acompanhado de um processo doloroso de tentativa de integração na nova sociedade, considerado necessário para a superação da dura realidade em que se encontram. Por meio dessa história de vida, é possível compreender o fenômeno migratório para além da questão econômica, ou ainda, que a história oral abre a possibilidade de compreensão dos efeitos do deslocamento sobre os modos de pensar, sentir e agir. As narrativas são verdadeiras interpretações das realidades que vivem os sujeitos da migração, e expressam a visão de mundo de uma parcela da humanidade que vive num lugar “ao qual não pertencem”, onde são discriminados e alijados do status de cidadãos plenos. Temos assim, a história contada por outro lado, o lado do “outro”, do estranho, do estrangeiro.

Referências bibliográficas

HONNETH, Alex. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

IANNI, Octavio. *A era do globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

IOKOI, Zilda Márcia Gricoli. Imigrantes invisíveis: a intolerância na cidade. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA, 19., 2008, São Paulo. *Anais...* São Paulo, 2008. Poder, Violência e Exclusão.

MEIHY, José Carlos Sebe BOM. *Brasil fora de si: experiências de brasileiros em Nova York*. São Paulo: Parábola, 2004.

PAIVA, Odair da Cruz (Org.). *Migrações internacionais: desafios para o século XXI*. São Paulo: Memorial do Imigrante, 2007.

RIVERA, Silvia Cusicanqui. *Invisible realities*: internal markets and subaltern identities in contemporary Bolivia. Disponível em: <www.sephis.org/pdf/cusicanqui.pdf>.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SASSEN, Saskia. *The global city*: New York, London, Tokyo. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

A IDENTIDADE SÍRIO-LIBANESA EM JUIZ DE FORA

*RODRIGO AYUPE BUENO DA CRUZ (UFF)*²⁹

Introdução

Considerando o tamanho da comunidade diaspórica sírio-libanesa na cidade de Juiz de Fora e a sua irrefutável importância nesta sociedade, esse trabalho visa analisar o processo de inserção desses imigrantes, destacando as identidades acionadas por eles nos diversos espaços de sociabilidade que marcam a sua interação tanto com os brasileiros quanto dentro da colônia sírio-libanesa.

A partir de 1880, o Brasil começa a receber os primeiros contingentes de imigrantes do Oriente Médio, e até hoje esse movimento ainda acontece. Ao longo das inúmeras fases do processo, percebemos diferentes causas que impulsionam esses indivíduos a emigrar, seja para melhorar o padrão de vida, seja para fugir das guerras, seja por questões pessoais, dentre outras. Na fase inicial, o estado de Minas Gerais apresentava o terceiro maior polo, concentrando 17,3% do total, ficando atrás apenas de São Paulo e Rio de Janeiro respectivamente. Tal expressividade é resultado de um amplo desenvolvimento conquistado ao longo do século XIX, cuja população do estado de Minas Gerais deu um salto de 350.000 para 2.039.733 habitantes (KNOWLTON, 1961, 66).

Um grande volume de sírios e libaneses se estabeleceu em muitas cidades ao longo da zona da mata, aproveitando o desenvolvimento de muitas delas, já que o trabalho nas lavouras não satisfazia o seu principal anseio que era ganhar dinheiro rápido e assim poder voltar para sua terra natal. A mesorregião da zona da mata engloba 142 municípios dentre os quais a cidade de Juiz de Fora é a sua principal cidade devido ao número de atividades que concentra e também pela sua proximidade com a cidade do Rio de Janeiro – a capital do país na fase inicial do processo migratório.

²⁹ Mestrando do programa de pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA-UFF), bolsista da *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior* (Capes) e orientando do Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto.

O meu interesse em utilizar essa cidade como foco de análise surge de uma pesquisa anterior na qual estudei o processo de inserção do imigrante libanês Abrahim Camilo Ayupe na cidade mineira de São João Nepomuceno, também localizada na Zona da Mata. Todavia ao longo do processo de pesquisa, foi necessária a realização de entrevistas com seus descendentes diretos que residem atualmente na cidade de Juiz de Fora, e a partir de então tomei conhecimento do tamanho e da força que a colônia Síria e Libanesa têm no local. Portanto neste momento, o meu objeto de estudo se concentra nas inúmeras famílias de Sírios e Libaneses que se estabeleceram na cidade de Juiz de Fora (destacando as identidades produzidas e veiculadas por esses agentes nesta localidade).

Na fase atual da pesquisa venho realizando trabalho de campo nos espaços de sociabilidade de Juiz de Fora fundados pelos imigrantes sírios e libaneses: O Clube Sírio-Libanês localizado na Avenida Rio Branco e a Igreja Melquita³⁰, localizado na Rua São Sebastião. A comunidade de imigrantes e descendentes criou a agremiação no ano de 1964 com o objetivo de preservar as tradições de seu povo, onde pudessem se reunir, confraternizar, falar do comércio, da família, etc., ao passo que a Paróquia Melquita Católica de São Jorge da cidade de Juiz de Fora foi criada no dia 5 de abril de 1953 com o objetivo de reunir os católicos orientais da cidade. Além de configurar um importante espaço de interação entre os sírios e libaneses, a Igreja também possui a finalidade de ajudar os mais pobres da cidade, tal objetivo fez com que a paróquia se transformasse na sociedade Beneficiente Melquita de São Jorge (BASTOS, 1988).

Metodologia

Tanto os relatos orais como os diálogos de uma entrevista- são expressões altamente subjetivas e pessoais, com manifestações de estrutura do discurso socialmente definidas e aceitas (motivo, fórmula, gênero, estilo)... Por isso é possível, através dos textos, trabalhar com a fusão do individual e do social, com expressões subjetivas e práxis objetivas articuladas de maneira diferente e que possuem mobilidade em toda narração ou entrevista. (PORTELLI, 1996, p. 64).

³⁰ O termo *Melquita*, (do árabe maliki – que significa rei) também conhecidos como gregos-católicos, aceitam a autoridade do Papa romano desde 1724, mas embora tenham se submetido doutrinariamente ao catolicismo romano, mantiveram sua autonomia ritual e eclesiástica. Os árabes e seus descendentes que professam o rito Melquita no Brasil concentram-se principalmente no Rio de Janeiro, São Paulo, Fortaleza e em Juiz de Fora.

Os instrumentos analíticos da História Oral e os processos de transmissão da memória vêm oferecendo as bases para o desenvolvimento da minha pesquisa já que ao longo de todo o trabalho de campo, têm sido constante o recurso às entrevistas formais e os diálogos informais com os imigrantes sírios e libaneses e os seus descendentes na cidade de Juiz de Fora. A minha análise têm sido construída a partir das histórias de vida dos membros das principais famílias da cidade: Rahme, Hallack, Arbex, Miana, Seffair, Khoury, Nabak, etc.

O primeiro contato com essas famílias foi realizado através do meu trabalho de campo no Clube Sírio-Libanês iniciado em julho de 2011. Ao longo desse mês pude vivenciar o cotidiano dessa instituição adotando o método que ficou consagrado na Antropologia como *observação participante*³¹. A partir da pesquisa diária neste local, pude conhecer os imigrantes sírios e libaneses e seus descendentes que são diretores da instituição e com isso fui montando as minhas redes de campo já que através desses diretores pude conhecer outros membros da colônia sírio-libanesa estabelecida na cidade além de ter acesso a outros espaços, como o exemplo da Igreja Melquita.

Ao longo da pesquisa, pude gradualmente intensificar o vínculo estabelecido com os meus interlocutores e a partir de então fui levado a alguns eventos importantes, como o exemplo do almoço beneficente para construção da Igreja Maronita³² de São Charbel³³, a comemoração dos 10 anos do grupo de dança *Nabak*, dentre outros. Nesses eventos a realização de entrevistas formais não eram possíveis já que as condições desses locais não eram satisfatórias, no entanto, consegui inúmeras informações interessantes acerca do meu objeto através do diálogo informal realizado com eles. Além disso, é importante destacar que nesses eventos, me foram apresentados muitos membros da colônia que

³¹ Observação participante é o método de inserção e participação no cotidiano dos grupos e/ou instituições. Segundo Malinowski, o antropólogo precisa se inserir no universo do grupo em que está estudando, para ele, o “objetivo final que um etnógrafo nunca deve perder de vista é compreender o ponto de vista do nativo, a sua relação com a vida, perceber a sua visão de mundo. (Malinowski 1978, 25-28).

³² Os Maronitas representam uma confissão religiosa de rito oriental criada na Síria Histórica a partir de um movimento religioso iniciado por São Marun. Desde o século XII os Maronitas passaram a reconhecer a autoridade do Papa e a partir do século XVI a totalidade da Igreja Maronita se uniu à Igreja Católica, mas mantendo o rito oriental. A maior concentração de adeptos desta religião está no Líbano, onde eles constituem a maior comunidade cristã, e existem comunidades menores na Palestina, na Jordânia e na Síria. Na diáspora, possuem comunidades significativas no Brasil, na Austrália e no Canadá.

³³ São Charbel é um santo libanês.

ainda não conhecia e com isso pude marcar entrevistas com eles em outro momento, dando sequência ao trabalho.

Oralidade, memória e identidade social

Em se tratando da diversidade identitária acionada pelos imigrantes sírios e libaneses e seus descendentes na cidade de Juiz de Fora, essa sessão visa discutir o caráter situacional do fenômeno identitário e os seus mecanismos de afirmação, seja no âmbito da ação, ou, nos discursos.

No que diz respeito à imigração dos árabes para as diversas regiões do Brasil percebemos as mais variadas identidades adotadas em território brasileiro. As identidades podem ser étnicas (do “árabe” genérico ao “sírio-libanês” criado no Brasil); locais (de Beirute, Zahle, Belém, Jerusalém, Homs, Aleppo ou Damasco) ou nacionais (“sírio”, “libanês”, “palestino”). Ademais existe entre os árabes no Brasil uma grande pluralidade de confissões religiosas cristãs (católica, romana, maronita, ortodoxa antioquina, melquita) e muçulmanas (sunitas, xiitas, druzos e alauítas) Há ainda judeus de fala e cultura árabe em nosso país (PINTO, 2010, p.16).

Os dados que adquiri em minha pesquisa de campo em Juiz de Fora me levam a algumas considerações acerca das identidades produzidas e veiculadas neste território. Quanto à identidade étnica, em lugar do termo genérico árabe, que é muito pouco usado, os imigrantes de fala e cultura árabe preferem adotar o termo sírio-libanês, como indicativo disso, temos o exemplo do próprio nome da agremiação fundada por esses imigrantes que leva o nome de **Clube Sírio-Libanês**, ou seja, é desta forma que eles se apresentam na esfera pública.

Na entrevista feita com a atual presidente do Clube, a imigrante síria Mounira Rahme, natural de Yabroud, que vive no Brasil desde 1954, perguntei-lhe sobre o porquê da agremiação ter o nome de Clube Sírio-Libanês e não simplesmente Clube Árabe, já que a cultura e a língua árabe foram os elementos que permitiram a identificação entre os sírios e libaneses. Quanto a isso a Sra. Mounira diz que:

Árabe não, sabe por que não é árabe? Porque Árabe tem Jordânia, tem Iraque, tem Arábia Saudita...

Mas se for Colônia Árabe, olha deixa eu te falar, o árabe, significa da, do Norte da África, até não sei aonde, e ali não, ali era só sírios e libaneses, e outra coisa mais importante aqui não tinha nenhum árabe a não ser sírio e libanês, ainda aqui não tem ninguém.

Esse trecho representa um importante exemplo de afirmação da identidade sírio-libanesa na esfera discursiva, pois como bem argumentou Pierre Bourdieu, no momento da entrevista é estabelecida uma relação entre um *habitus* e o *mercado* para o qual esse discurso está sendo coligido. A noção de *habitus* é empregada para elucidar as estruturas incorporadas por esses atores e que são expressas nas suas narrativas, ao passo que a ideia de mercado se refere ao entrevistador, ou qualquer destinatário para o qual esses discursos são endereçados. No momento em que é feita uma entrevista, o relato desse imigrante tende a aproximar-se do modelo da apresentação oficial de si bem como da filosofia da identidade que o sustenta, onde o discurso adotado pelo entrevistado é determinado pela condição específica daquela entrevista, ou seja, a sua narração varia de acordo com a posição social do entrevistador (BOURDIEU, 1986, p. 188-189).

O processo de construção de uma identidade genérica entre os sírios-libaneses no Brasil se deu no contexto da imigração já que as suas inúmeras diferenças apresentadas no Oriente Médio impossibilitavam qualquer prévia identificação ou pertencimento a um mesmo grupo. No entanto, as condições iniciais de interação com os brasileiros não foram tão simples como geralmente é afirmado em algumas narrativas, uma vez que, como bem afirmou Jeff Lesser esse período foi caracterizado por um confronto entre dois atores, uma “queda de braço”, onde por um lado, os intelectuais brasileiros resistiam à integração dos imigrantes não europeus, na medida em que reforçavam os traços de brasilidade, e do outro, esses estrangeiros desenvolviam mecanismos para legitimarem a sua inclusão como parte da nação brasileira (LESSER, 2001, p. 20-22).

O antropólogo Fredrik Barth ao fazer trabalho de campo com os paquistaneses da Noruega e, por conseguinte, ao desenvolver discussões acerca da imigração, sobretudo em seu período inicial, e além do mais, ao tratar de indivíduos oriundos de uma região multiétnica como Paquistão para um país ocidental se aproxima bastante do tema aqui proposto. Segundo ele, as diversas segmentações presentes no território paquistanês

sejam elas étnicas, políticas ou religiosas, no contexto da imigração para a Noruega, passam a se configurar de uma maneira diferente, já que a experiência e a aprendizagem resultante de um processo interativo provocam modificações em sua cultura e os impulsiona a adotarem estratégias variadas.

Esses novos mecanismos se dão pelo fato deles abraçarem uma identidade paquistanesa que ainda não havia sido adotada por esses agentes em sua região de origem. Segundo Barth (2005, p. 20), este imigrante “nunca tinha se considerado como sendo paquistanês antes, mas as antigas diferenças étnicas do Paquistão parecem bastante irrelevantes em contraste com a experiência que ele tem ao se confrontar com o que é ser norueguês”.

Segundo Barth, esses imigrantes que passam a viver na Noruega, se apoiam em uma rede de solidariedade paquistanesa como forma de simplificar e construir uma autoimagem mais positiva em um mundo problemático com o qual eles têm que lidar até certo ponto, mas do qual eles podem se refugiar em uma comunidade de paquistaneses. São em contextos desta ordem que se forma o mito central da **etnicidade** onde se afirma que **nós** da identidade minoritária compartilhamos tantas diferenças em relação a **eles** dominantes – em termos de situação de vida, com preocupações e atitudes – devemos ser semelhantes uns aos outros, compartilhando uma cultura que reflita essas diferenças em relação à outra cultura (BARTH, 2005, p. 22).

A estratégia adotada pelos imigrantes sírios e libaneses em território brasileiro foi redefinir o próprio elo identificador dado pela sociedade receptora negativamente, em um aspecto positivo já que na fase inicial os brasileiros se referiam a qualquer imigrante dessa região por meio da designação pejorativa de “turcos”. Etnicamente esta classificação é imprecisa tendo em vista que no momento da imigração o império Turco-Otomano era composto por variados grupos: turcos, sírios, libaneses, armênios, etc. Eles eram chamados dessa maneira, pois os brasileiros não tinham elementos suficientes para distinguir essas etnias. Isso ocorria pelo fato da maioria dos imigrantes até o final da primeira guerra mundial chegarem ao Brasil utilizando ainda os passaportes turcos.

Com a fim da primeira guerra mundial e do império otomano os imigrantes árabes passaram posteriormente a chegar ao Brasil com passaporte próprio, e somado a onda de nacionalismo árabe no Oriente Médio, o termo turco passa a ser cada vez menos utilizado no território brasileiro. Entretanto novos termos genéricos são necessários para manter a identidade étnica dos imigrantes árabes na sociedade brasileira. O termo árabe e o sírio-libanês foram os mais utilizados, onde este último é predominante na cidade de Juiz de Fora e como provável explicação para isso pode ser o fato da maioria dos imigrantes árabes para esta cidade ser de origem libanesa e este grupo de libaneses em Juiz de Fora, eram em sua maioria adeptos de um nacionalismo libanês fenicianista³⁴.

Como no exemplo dos imigrantes paquistaneses na Noruega demonstrado por Barth, foi à criação de uma rede de solidariedade que permitiu aos sírios e libaneses se estabelecerem em território brasileiro onde os mais antigos ajudavam os mais recentes, em um movimento constante que acontece até hoje. Através dessa estratégia eles conquistaram ao mesmo tempo a sua inserção na sociedade brasileira ao passo que reforçava a etnicidade árabe construída no Brasil.

Passando a fase inicial do processo migratório, as famílias sírio-libanesas já estão consolidadas na cidade de Juiz de Fora, e com isso a colônia vive um amplo processo de expansão, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, tendo em vista que os primeiros imigrantes passam a escrever para os seus parentes, e os receber no Brasil com todos os auxílios que os novos imigrantes poderiam necessitar, seja com moradia, emprego, ajuda financeira, etc. E desse modo a rede de solidariedade entre eles era cada vez mais fortalecida ao passo que os laços de identidade entre eles eram sustentados.

A imigração da família Miana para a cidade de Juiz de Fora, nos proporciona um importante exemplo desse processo das redes de contato estabelecidas entre os primeiros imigrantes e seus parentes no Oriente Médio, que posteriormente dão continuidade ao movimento migratório da sua região de origem para esta cidade mineira. No ano de 1950, Mukaidier Miana, libanês da cidade de Ras Baalbek, decide junto com seu primo

³⁴ O nacionalismo libanês fenicianista é adotado por alguns libaneses, não todos, já alguns deles compartilham do nacionalismo árabe, e o seu discurso legitimador se dá pelo argumento de que eles são descendentes dos fenícios, e por isso merecem uma identidade nacional separada no Oriente Médio.

Mtanos Miana a emigrar para o Brasil. Através das constantes cartas que eram trocadas com os seus tios já estabelecidos na cidade de Juiz de Fora e na vizinha Santos Dumont, eles são incentivados a viajar e no mesmo ano eles chegam de navio ao território brasileiro, ele com 17 e seu primo com 16 anos.

Pelo fato da família Miana já estar estabelecida na cidade de Juiz de Fora, eles não encontraram maiores dificuldades de adaptação, marcando uma diferença fundamental entre a fase inicial que era muito mais difícil com as fases posteriores, como se nota nesta passagem da entrevista feita com o senhor Mukaidar:

Nós viemos direto pra casa, não viemos pra ficar na roça como antigamente tinha a turma que vinha, mascateava na rua, mascateava, saía daqui, andava a pé não sei pra aonde, ia de trem numa cidadezinha antigamente era isso, hoje, na época que nós chegamos não, eu cheguei numa casa, eu morei no edifício primos, edifício aqui na Rio Branco, primeiro eu morei nove meses aqui na Rua Marechal, morei numa casa do meu tio que estava alugada, aí depois ele comprou uma casa aí nós fomos.

Após três anos e meio trabalhando em estabelecimentos comerciais de seus familiares os primos Mukaidar e Mtanos montaram a loja de roupa masculina chamada Glamour, localizada na Rua Halfeld, onde funciona desde o ano de 1954 até os dias de hoje.

A formação de redes de solidariedade entre os imigrantes sírios e libaneses, bem como as situações e eventos em que os dois grupos atuam como uma só comunidade em momentos de cooperação e união que são justificados através do elo identificador entre ambos que é o resultado de um amplo processo de construção de uma etnicidade sírio-libanesa em Juiz de Fora. Em relação ao evento de recepção do Patriarca Melquita Gregório III à cidade de Juiz de Fora, a senhora Mounira nos dá um importante exemplo da afirmação dessa união no plano dos discursos para o que já é constantemente afirmado no plano das ações:

Quando veio o patriarca no ano passado, ele teve aqui em 11 de agosto, o Patriarca do Oriente Médio todo, ele veio visitar o Brasil, e veio pra Juiz de Fora. Então o que aconteceu no banquete dele, no banquete eu tava sentada, tinha libaneses, tinha sírios, tinha... como é que chama, brasileiros, ele pegou sentou perto de mim, aí eu sentei perto dele, e ele ficou me perguntando, esse aqui são sírios? Esse aqui são libaneses? Esses aqui são libaneses, esses aqui sírios, todos sentados conversando, conversando entre si, brincando, todo mundo alegre, ele virou e falou assim: “Esse aqui são sírios e libaneses?” eu disse: “é” aí ele falou comigo: “vou te falar uma coisa eu em toda minha vida,

toda minha vida eu nunca vi num jantar os sírios e libaneses todos alegres, rindo, conversando como se nada houvesse eles estão aqui só pra isso. Aí na hora que ele foi embora ele falou a mesma coisa, que a satisfação dele era a alegria no rosto do povo e a união entre sírios e libaneses, ele nunca viu em lugar nenhum não.

Edmund Leach (1995), em sua pesquisa com os grupos Kachins da alta Birmânia, tece importantes considerações acerca das identidades situacionais e, sobretudo, no que diz respeito aos mecanismos de afirmação, tais como os mitos e os ritos. De acordo com o autor, tanto os ritos quanto os mitos não podem ser enxergados como entidades opostas já que ambos fazem parte de uma mesma natureza, isto é, são estratégias de afirmação simbólica do status momentâneo em que o indivíduo se encontra: Enquanto o mito, encarado como uma afirmação em palavras diz a mesma coisa que o ritual como uma afirmação em ação. Portanto mito e ritual são essencialmente uma coisa só (LEACH, 1995, p. 307) Ambos são modos de fazer afirmações estruturais, e isso pode ser demonstrado pelo próprio ato narrar de esses mitos, que segundo Leach, por si só já é um ato ritual.

Esses argumentos de Leach têm dado contribuições fundamentais para o desenvolvimento da minha pesquisa já que no meu trabalho de campo tenho presenciado diversas situações de afirmações simbólicas seja no campo das ações, em alguns eventos que irei descrever posteriormente, como também no plano dos discursos através das estratégias da oralidade e da transmissão da memória.

Para apresentar alguns momentos de afirmação simbólica no âmbito da ação, onde os imigrantes sírios e libaneses e seus descendentes atuam conjuntamente na esfera social como um só grupo, unido e coeso, utilizarei o conceito de *situação social*³⁵

³⁵ De acordo com o antropólogo britânico Max Gluckman, a partir das situações sociais é possível alcançar a profundidade das relações sociais, o funcionamento das instituições, e por fim a estrutura social. (1987, 239) O exemplo que o autor escolhe para sustentar o seu argumento é um evento de inauguração de uma ponte na Zululândia no qual brancos e zulus cooperavam harmoniosamente já que eles obedeciam a padrões de comportamentos socialmente definidos que excluía a possibilidade de conflitos nessas ocasiões. Segundo Gluckman, a união entre brancos e zulus nessa situação só aconteceu porque ambos os grupos tinham um interesse comum, que nos leva a compreender o conjunto das relações entre eles num caráter mais amplo, no qual os brancos buscavam absorver a força de trabalho zulu, ao passo que os zulus desejavam usufruir dos bens materiais e técnicos dos europeus. (Max Gluckman, 269). Apesar da aparente união entre os dois grupos no que diz respeito à inauguração da ponte, deve-se destacar a marcação das diferenças que nesta cerimônia os separava lugares distintos com comportamentos socialmente definidos que reforçam essas diferenças, mas que excluem os conflitos na medida em que obedecem a certos padrões que os permite cooperar e conviver num evento que interessa a ambos.

desenvolvido por Max Gluckman, uma vez que segundo o autor, é justamente através dessas situações que se torna possível alcançar a profundidade das relações sociais. Entre as diversas situações sociais dessa natureza que pude presenciar na pesquisa, destacam-se, o “evento de recepção do Patriarca Melquita Gregório III”, que já foi descrito anteriormente, a “Festa das Etnias” e o “almoço beneficente para a construção da Igreja Maronita de São Charbel”.

A “Festa das Etnias” é organizada pela prefeitura de Juiz de Fora e ocorre todos os anos no Espaço Mascarenhas, localizado na Avenida Getúlio Vargas, onde são reunidas as principais colônias de imigrantes estabelecidas na cidade: a colônia portuguesa, a alemã, a espanhola, a italiana e a sírio-libanesa. Nesta situação social cada grupo étnico organiza tendas apresentando seus principais atributos culturais imaginados. Dentro dessas tendas é exposto um conjunto de fotografias das principais famílias, além de apresentarem suas músicas, suas danças, e a sua culinária. Isto é, mesmo que possuam inúmeras diferenças no seu local de origem, nesse evento elas aparentemente se tornam irrelevantes, pois eles estão se apresentando como um só grupo, a sua tenda é uma só, representando a colônia sírio-libanesa.

No entanto, ao longo da pesquisa, pude perceber que esses momentos de união são apenas situacionais, já que no decorrer do trabalho de campo presenciei inúmeros momentos em que as suas diferenças são fortemente demarcadas, me possibilitando desconstruir algumas narrativas que reforçam apenas os momentos de união e cooperação. Segundo Foote-White, o interlocutor mostra-se ao público no papel que gostaria de desempenhar, mas não pode fazer isso com um pesquisador social que passa a viver junto com ele e com o seu grupo (FOOTE-WHITE, 2005, p. 346).

Esses momentos de separação nos apontam para mais duas características fundamentais acerca do fenômeno identitário: o seu caráter *relacional* e *contrastivo*, tendo em vista que os grupos são constituídos em *relação* e em *oposição* a outros grupos. Portanto, as relações interacionais entre os membros da colônia sírio-libanesa são configuradas sob movimentos dinâmicos de união e separação. Na antropologia social britânica encontramos alguns exemplos importantes sobre essas questões, como nos trabalhos de Evans-Pritchard (1978), Gluckman (1987), Leach (1985), dentre outros.

Como já foi explicitado anteriormente, o contexto da imigração possibilitou os sírios e libaneses adotarem variadas identidades que além da étnica sírio-libanesa, poderiam ser também locais, nacionais, ou ainda religiosas. Na cidade de Juiz de Fora, as principais identidades adotadas por esses imigrantes foram às *nacionais*: síria ou libanesa; as *locais*: Yabroud (a mais comum no que diz respeito à imigração Síria para esta cidade), Damasco, Beirute e Ras Baalbek; e *religiosas*: cristãos (Melquitas e Maronitas) ou muçulmanas.

Partindo do *Princípio da Clivagem Dominante*³⁶ (GLUCKMAN, 1987, p. 340-341) é possível inferir que em Juiz de Fora a *Clivagem Dominante* é formada pela oposição entre os brasileiros de um lado e os sírio-libaneses do outro. Ao passo que várias outras clivagens subsidiárias são formadas tais como: sírios/libaneses, cristãos/muçulmanos, melquitas/maronitas, dentre outras. Diante disso, o contexto da imigração também possibilitou que inúmeras clivagens fossem reproduzidas na cidade Juiz de Fora, e com isso a participação em cada grupo varia de acordo com interesses temporários dos indivíduos.

Mesmo assumindo publicamente a identidade étnica sírio-libanesa em eventos como a Festa das Etnias e na recepção do Patriarca Melquita Gregório III, em espaços internos eles assumem as suas identidades nacionais e em muitos casos até locais, como é o exemplo da ampla rede de sírios da cidade de Yabroud que se estabeleceram na cidade de Juiz de Fora que foi registrada por Wilson de Lima Bastos em seu livro *Sírios em Juiz de Fora* (1988). No caso dos imigrantes de Yabroud a identidade local foi muitas vezes adotada, já que a maioria dos sírios de Juiz de Fora veio desta cidade como o exemplo das famílias: Rahme, Hallack, Cury, Mockdeci, Gattás Bara, Arbex, Dahbar, etc. (BASTOS, 1988).

Muitos imigrantes libaneses vieram da cidade de Ras Baalbek fazendo com que esses em alguns momentos assumissem identidades locais, como o exemplo da família

³⁶ Em qualquer sistema social, há uma clivagem dominante nos grupos, operando por meio de todas as relações sociais no sistema. Essa clivagem dominante tem suas raízes no conflito fundamental do sistema. Na Zululândia, a clivagem dominante se expressa em grupos brancos e africanos. Em qualquer parte do sistema, pode existir uma clivagem subsidiária operando nessa parte do sistema de modo similar à clivagem dominante no sistema total. Porém, a clivagem subsidiária será afetada pela dominante.

Miana que está estabelecida desde a fase inicial do processo migratório, a família Nabak, que chegou ao Brasil recentemente, dentre outras. Assumir a identidade local é fundamental para quem é recém-chegado já que em muitos casos são as famílias da sua mesma cidade de origem que dá a assistência inicial no território brasileiro. Como indicativo de tal afirmação temos a proximidade entre essas duas famílias, sobretudo entre as senhoras Hasnet Nabak e da senhora Zaine Miana (esposa do senhor Mtanos Miana) já que a primeira ao chegar ao Brasil em 1990, pode contar com a ajuda desta senhora e de toda a família Miana, tendo em vista que o mesmo local de origem das duas famílias permitiu uma maior identificação entre elas.

Dentro do clube sírio-libanês há mais elementos que nos permite visualizar a separação entre os sírios e os libaneses. Na sala de diretoria, há uma exposição que é dividida em quatro quadros com fotografias das principais famílias dos dois países e essa sala foi o meu principal local de pesquisa onde todos os dias eu observava essas fotos. Porém, nos primeiros dias eu ainda não conseguia identificar quais eram as famílias sírias e quais eram as libanesas, contudo a partir do momento que ia me familiarizando com o meu objeto eu já conseguia identificá-las e quando isto foi possível perceber que em dois quadros só tinham famílias libanesas e nos outros dois eram somente sírias.

Posteriormente a Senhora Cleuza que é secretária do Clube há 22 anos, e que foi minha informante ao longo de todo o processo de pesquisa, me confirmou que havia ajudado na montagem dos quadros, já que eles iriam ser expostos na *Festa das Etnias*, e houve um forte cuidado entre as famílias para manter as fotografias bem separadas, mesmo que no evento ambos os grupos seriam apresentados como uma só comunidade, a colônia sírio-libanesa.

Além dos exemplos em que as diferenças entre os sírios e libaneses foram reforçadas, teve algumas ocasiões em que uma simples rivalidade deu lugar a momentos que poderíamos identificar como *dramas sociais*³⁷, tomando emprestado o conceito elaborado por Victor Turner. (2008) No período da criação do Clube Sírio-Libanês que segundo a Senhora Mounira Rahme houve grande disputa em relação a que nome o Clube

³⁷ Segundo Turner, *dramas sociais* são unidades do processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito. (2008, 33).

teria, os Sírios queriam o nome de Clube Sírio-Libanês, ao passo que os libaneses brigavam pelo nome Clube Libanês-Sírio, e como estes últimos eram a maioria, o acordo entre as partes demorou bastante a acontecer, até que alguns libaneses votaram contra o nome Libanês-Sírio já que não soava tão bem quanto o primeiro nome, e os exemplos de Clubes com o nome Sírio-Libanês em outras cidades serviu para garantir o consenso entre ambos.

A senhora Mounira ainda nos descreveu outro episódio em que os dois grupos rivalizaram no espaço interno da sala de reunião do Clube, e isso ocorreu no ano de 1987 numa sessão extraordinária para a venda do Clube. Segundo ela, os libaneses queriam vender o Clube argumentando que os inúmeros problemas financeiros tornava insustentável a manutenção da instituição. Contudo, os Sírios compareceram em grande número na reunião, e os que não puderam estar presentes deixaram procurações com os seus parentes para que votassem contra a venda do Clube, e o resultado final foi à vitória dos sírios e a instituição continua em atividade até os dias atuais.

O almoço beneficente para a construção da Igreja Maronita de São Charbel ocorrido no Clube D. Pedro II no bairro Manoel Honório configura um exemplo fundamental para entender esses momentos de união e separação já que neste almoço pude visualizar ambos os movimentos. Nesse evento presenciei mais um momento em que sírios e libaneses cooperavam por um interesse comum, arrecadar fundos para a construção da igreja. No entanto a organização do evento foi exclusiva dos libaneses, marcando mais uma vez a separação entre eles. E somado a isso não percebi em nenhuma mesa a mistura de famílias sírias e libanesas.

Nesta situação social, pude perceber como a complexa rede de identidades bastante comuns no Oriente Médio, é reproduzida na cidade de Juiz de Fora, apresentando certas incongruências que dificultam a compreensão do fenômeno. O almoço foi organizado exclusivamente por libaneses, entre eles alguns professam a religião maronita, como é caso de libanesa Loudy Khoury, natural de Beirute e residente no Brasil desde 1976, mas em sua maioria eles eram melquitas, como o exemplo da principal organizadora do evento que foi a Senhora Zaine Miana, que é filha de libaneses melquitas da cidade de Ras Baalbek e casada com seu primo de primeiro grau Mtanos

Miana que é libanês melquita da mesma cidade. Na organização deste evento as inúmeras diferenças entre os melquitas e maronitas no Oriente Médio, são deixadas de lado e os dois grupos passam a cooperar como um só grupo assumindo a identidade de libaneses cristãos.

Mesmo tendo sido preparado somente por libaneses, ou melhor, libanesas, no dia do evento os sírios também estavam presentes onde todos se uniam para um único fim, o fortalecimento da colônia sírio-libanesa na cidade de Juiz de Fora. Os sírios cristãos da cidade são em sua grande maioria melquitas e nas missas melquitas eles compartilham um espaço com os libaneses melquitas e atuam juntos no interesse que ambos tem em comum que é de manter a Igreja Melquita nesta cidade. Entretanto, no almoço beneficente de São Charbel estavam reunidas as mais variadas identidades e clivagens, nas quais os indivíduos se movimentam de um status para outro temporariamente.

Apesar de não ter realizado entrevistas formais neste evento, consegui realizar diálogos informais com alguns dos indivíduos presentes, e ao longo da conversa as mesmas incoerências que eu percebia no âmbito das ações, também eram notáveis nas conversas que estabelecia com eles. Nesse ponto, os argumentos de Leach se tornam primordiais, no que diz respeito a instabilidade das estruturas sociais. Considerando o sistema social como um conjunto de relações não equilibradas, é justificável que as expressões simbólicas que servem para validar esses status não sejam coerentes, por isso ele demonstra em sua etnografia com os Kachins as inúmeras versões, distintas e incoerentes, que reforçam as incongruências características dessas estruturas. Para Leach, como todo sistema social, por estável e equilibrado que possa ser, contém facções opostas, há de por força mitos diferentes para validar os direitos particulares de grupos diferentes de pessoas (LEACH, 1995, 308-309).

Este argumento de Leach é bastante útil para o meu objeto, pois com o passar do tempo venho percebendo que a memória desses imigrantes também não são coerentes, com isso desconstrói-se as abordagens “reificadoras” e “essencialistas” ou “estáticas” da memória. Considerando que a memória tem uma função primordial de sustentar os laços de identidade social, estou de acordo Michel Pollak (1992) quando ele diz que elas estão

sujeitas a alterações. Tendo em vista que a identidade é situacional, a memória por sua vez deve acompanhar essas atualizações.

Considerações finais

O argumento central desse trabalho foi demonstrar através de inúmeros exemplos vivenciados ao longo da minha pesquisa de campo na cidade de Juiz de Fora, as mais variadas possibilidades identitárias originais do Oriente Médio que são (re) configuradas em território brasileiro.

Através das múltiplas identidades também são formadas as mais complexas clivagens onde os indivíduos situacionalmente se movimentam de um grupo a outro por mais opostos e contraditórios que sejam, já que a cada contexto eles são impulsionados por interesses momentâneos. Desse modo, de acordo com Leach, é possível compreender os processos de mudança social, que neste caso ocorre pela experiência da imigração e da interação com os brasileiros e entre os próprios sírios e libaneses nesta nova realidade.

No evento beneficente para construção da Igreja Maronita de São Charbel, maronitas e melquitas (libaneses) estavam unidos na organização do almoço assumindo a identidade de libaneses em oposição aos sírios que não participaram da organização, ao passo que na Igreja Melquita os libaneses melquitas compartilham um espaço de união e cooperação com os sírios assumindo a identidade de melquitas em oposição aos maronitas, no entanto sejam melquitas ou maronitas, todos eles são cristãos em oposição aos muçulmanos.

É desse modo que se entende o fenômeno da identidade, a partir da oposição em relação a outros grupos, e mesmo com todas essas clivagens reproduzidas em território brasileiro, todas elas perpassam pela clivagem dominante, tendo em vista que, de acordo com Gluckman, as clivagens subsidiárias também serão afetadas pela Clivagem Dominante (GLUCKMAN, 1987, p. 340-341). Partindo desse pressuposto, é possível compreender que mesmo com as clivagens subsidiárias atuando neste almoço beneficente, todos eles estavam de certa forma unidos assumindo a identidade étnica

sírio-libanesa, obedecendo aos padrões de comportamento socialmente definidos que marcam a formação da Clivagem Dominante sírio-libaneses/brasileiros.

Em se tratando do contexto da imigração sírio-libanesa em que a pluralidade identitária em muitas situações sociais pode evidenciar aspectos incoerentes dessa estrutura social, essa pesquisa procurou demonstrar como todas essas questões são visualizadas nas práticas da oralidade e transmissão da memória.

Referências bibliográficas

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*, Niterói, n. 19, p. 15-30, jul./dez. 2005.

BASTOS, Wilson de Lima. *Os sírios em Juiz de Fora*. Juiz de Fora: Paraibuna, 1988.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). *Usos e abusos da História Oral*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1986.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

WHITE, William Foote. *Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global, 1987. p. 237-364.

EICKELMAN, Dale. F. *The Middle East and Central Asia: an anthropological approach*. Prentice Hall, 2002.

FIGOLI, Leonardo Hipólito G. Migração internacional, multiculturalismo e identidade: sírios e libaneses em Minas Gerais. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, ABEP, 14., 2004, Caxambú. *Anais...* Caxambú, 2004.

- KNOWLTON, Clark S. *Sírios e libaneses: a mobilidade social e espacial*. São Paulo: Anhambi, 1961.
- LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1995.
- LESSER, Jeff. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: UNESP, 2001.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução: tema, método e objetivo desta pesquisa. In: _____. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural*. Cidade Viva, 2010.
- PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1996.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.
- _____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.
- SALIBI, Kamal. *A house of many mansions: the history of Lebanon reconsidered*. London; Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1988.
- TRUZZI, Oswaldo Mario Serra. *Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo*. São Paulo: UNESP, 2009.
- TURNER, Victor Witter. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: UFF, 2008.

TRÂNSITOS EMIGRATÓRIOS E O PROCESSO DE REINVENÇÃO IDENTITÁRIA ENTRE A BOLÍVIA E O BRASIL

VANESSA GENEROSO PAES (NEHO/USP)³⁸

Este artigo analisa, por meio das histórias de vidas dos bolivianos³⁹, o trânsito identitário e o processo de reinvenção da Bolívia na cidade de São Paulo perante os deslocamentos latino-americanos que ocorreram entre a Bolívia e o Brasil.

História oral de vida foi o gênero de história oral escolhido para realizar esta pesquisa, que se fundamenta nas construções narrativas do conjunto de experiências de vida de pessoas. Este gênero prioriza os aspectos gerais do comportamento social dos entrevistados, porém não se separa das questões que envolvem a vida social, cultural, econômica, política e religiosa de quem é entrevistado (MEIHY, 2005, p. 151).

Utilizamos os procedimentos da história oral de vida (HOLANDA; MEIHY, 2007) na construção das narrativas. Para compor o *corpus* documental das entrevistas foram empregadas algumas etapas metodológicas que são exemplificadas neste texto como: pré-entrevista (primeiros contatos, esclarecimento de como se chegou aos colaboradores, de quais os objetivos do projeto e alguns procedimentos, conhecimento prévio da história pessoal e preparação do material e da pauta), entrevista (gravação, agradecimentos e meios de contato), caderno de campo, transcrição, textualização, transcrição, pós-entrevista (conferência, autorização para uso da entrevista e carta de cessão).

Entendemos por migrante toda pessoa que se desloca, transferindo-se de sua residência comum para outro lugar, região ou país, ou perdendo a posição social no seu

³⁸ Mestre em História Social com bolsa FAPESP e pesquisadora do Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO/USP).

³⁹ Os trechos das entrevistas utilizadas neste artigo encontram-se na íntegra na pesquisa de mestrado *Trânsito de identidades e estratégias de negociação familiar: deslocamentos populacionais entre a Bolívia e o Brasil*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

espaço comum, sendo excluída e tendo restrita a sua perspectiva de reinserção no processo social produtivo (ZAMBERLAM, 2004).

Assim, tendo como principal base de ancoragem os pressupostos da história oral desenvolvidos pelo NEHO/USP e fundamentados por Meihy (1990, 1991, 1996, 2004, 2005, 2006, 2007), elaborei um projeto pelo qual pudesse conciliar um estudo sobre a migração na América Latina, a questão familiar e os valores do emigrante. Pretendo, dessa forma, contribuir com a discussão de um problema importante não só para a sociedade brasileira no contexto atual, mas para todas as sociedades que hoje vivenciam os movimentos de deslocamentos e dos atingidos pelos fortes processos de desigualdade sociais, culturais e econômicas: a migração.

Para Thomson, o fenômeno migratório tem se constituído em um campo vasto e fértil para a pesquisa em história oral, pois “o testemunho oral e outras formas de histórias de vida demonstram a “complexidade real do processo da migração” e mostram como estas políticas e padrões repercutem nas vidas e nos relacionamentos dos migrantes individualmente, das famílias e das comunidades.” (THOMSON, 2002. p. 344).

Sabemos que a migração, de modo geral, é tema de estudo nas mais diversas áreas das ciências humanas, com destaque à Sociologia, Antropologia, Geografia, História, Demografia. Entretanto, a migração e/ou imigração boliviana, na cidade de São Paulo, não foi estudada no âmbito da história e, especificamente, não foi estudada no âmbito da história oral.⁴⁰ Utilizar o gênero da história oral de vida, que tem como prioridade a experiência do colaborador (entrevistado) na ação de construirmos o texto em diálogo conjunto (colaboração), justifica-se porque dá ênfase também ao mundo subjetivo dos migrantes. Ou seja, valoriza os mundos internos dos e/imigrantes, suas subjetividades: emoção, paixão, fantasia, seleção de fatos. Atenta para o quê e o como dos fatos selecionados, valores, silêncios, impressões, esquecimento, mentiras e visões de mundo. Por estas questões, e por não haver nenhum trabalho de história oral com migrantes bolivianos, este trabalho mostra sua relevância e justificação.

⁴⁰ Sobre este tema, um dos poucos trabalhos que existe foi desenvolvido pelo antropólogo Sidney Antonio da Silva em seu trabalho de mestrado “Costurando Sonhos: etnografia de um grupo de imigrantes bolivianos que trabalham no ramo da costura em São Paulo”, e em sua tese de doutorado intitulada “Virgem/Mãe/Terra: festas e tradições bolivianas na metrópole (2007)”.

A partir desse pressuposto, enfatizo a percepção produzida pelas próprias pessoas envolvidas no processo de deslocamento e sua mobilidade de trabalho, pois tenho como pressuposto que os motivos que levam as pessoas a migrarem, num processo de deslocamento próprio do mundo contemporâneo, são mais complexos do que os relacionados, somente, a causas econômicas e políticas. Assim, ao privilegiar a narração dos que estão envolvidos nos processos migratórios, pretendo ampliar as compreensões acerca das correntes sociais que agem sobre o indivíduo; e também ampliar as compreensões acerca de como os indivíduos agem e modificam o cenário social no qual estão inseridos.

Desse modo, a migração boliviana, entendida a partir de experiências singulares de vida, possibilitou visualizar, além das questões socioculturais que afetam e fundamentam os modos de compreender o homem contemporâneo, as questões subjetivas impressas nas narrativas. Desta compreensão micro, pode-se também salientar os modos de constituição de subjetividade daqueles que vivem sempre sob o signo de ser estrangeiro, ou de ser diferente. É, portanto, um trabalho que busca olhar para a alteridade, visando compreender acerca do que é subjetivo e possibilitando que se chegue à esfera pública, mediante as narrativas de vida, os processos de exclusão que fundamentam as relações capitalistas na sociedade contemporânea.

O roteiro emigratório

Os discursos explicativos dos imigrantes bolivianos apontam, em tempos diferentes, os porquês da escolha de determinadas cidades do Brasil em detrimento de outras. Sabemos que existem diferenciados motivos que impulsionam a emigração, assim como existem variados condicionantes que interagem na escolha da cidade, ou de países, em sua grande medida, condicionantes econômicos.

O roteiro escolhido pelo colaborador Luis Vasquez, no primeiro momento, estava vinculado à cidade de Campo Grande no estado de Mato Grosso do Sul em virtude das possibilidades de atuação na área de medicina, profissão de sua esposa Lordes. Porém, ao chegarem à cidade perceberam as dificuldades de posteriores contratos de trabalho e

resolveram arriscar as chances na cidade de Florianópolis, uma vez que esta cidade era muito comentada por um amigo na Bolívia, como também por atrelar a paisagem ‘exótica’ que compunham as praias da cidade Catarinense. O narrador tinha amigos brasileiros que falavam muito da cidade de Porto Alegre, sendo assim, o casal saiu da cidade de Campo Grande e seguiu viagem rumo a Porto Alegre, capital que detinha uma representação positiva pela imprensa e pela rede social da qual o casal fazia parte. Ficaram dois meses em Porto Alegre na casa de uma conhecida e depois seguiram para São Paulo, porque ouviram da pessoa que os alojou que em São Paulo tinha mais opções para trabalhos e estudos.

Segundo Luis Vasquez, a cidade de São Paulo estava fora das cogitações de residência do casal, mas como sua reserva de dinheiro estava se esaurindo resolveram acatar a ideia de uma amiga e seguiram com destino à cidade paulistana. A imagem de São Paulo, para o casal, estava associada aos vínculos de trabalho vividos pelos bolivianos ‘pobres’, representação esta da qual o casal queria se afastar, pois não pretendiam trabalhar nos mesmos setores desempenhado pelos bolivianos que vinham para esta capital. Luis e Lorde tinham formação universitária e buscavam outros planos de vivência no Brasil, mas acabaram se deslocando para esta cidade, tendo que trabalhar junto com os bolivianos no setor da costura.

Depois de um período em São Paulo, conseguiram montar seu próprio negócio: *lan house*, uma oficina de costura e loja de venda de linhas de costura na qual grande parte de seus clientes e empregados eram bolivianos advindos das zonas periféricas de La Paz. É importante dizer que a cidade de São Paulo tem uma representação negativa na Bolívia, devido às informações transmitidas pelas rádios e emissoras de TV do país, ao associarem que uma grande parcela de pequenos empresários, até mesmo bolivianos, explora a mão de obra boliviana, o que faz com a imagem seja atrelada a práticas de violência. A repercussão dessa imagem foi perceptível em uma parcela das narrativas dos bolivianos entrevistados para esta pesquisa.

Sabíamos também pela imprensa que aqui no Brasil, em São Paulo, tinham muitos bolivianos sendo costureiros, que a vida era difícil, bem perigosa. São Paulo estava fora dos nossos planos, então, buscamos outras opções, uma vez que Campo Grande não tinha dado certo. Tentamos ir para Florianópolis, já

que o meu amigo tinha falado muito desta cidade, lembramos das revistas. Também falavam de Porto Alegre. Então, vamos para lá. (Luis Vasquez).

É importante frisarmos que não é somente as reverberações associadas a São Paulo com seus nichos de trabalhos em manufaturas de costura associados à superexploração da mão de obra boliviana que são negativas e violentas, mas também um acontecimento que tem sido repercutido pela mídia internacional: os casos de racismo e xenofobia contra imigrantes latinos americanos, principalmente contra os bolivianos, e as práticas xenófobas contra homossexuais e moradores de rua.

O Brasil tem sido associado a um país racista e intolerante contra as diferenças étnicas e sexuais.⁴¹ Essa imagem quebra o mito do país onde o outro é “bem aceito” pelos “cidadãos” estabelecidos, além de revelar o preconceito.

Preocupado com os rumos que a vida foi tomando, o narrador Luis Vasquez conta sobre as relações de amizade que fizeram com que o casal permanecesse na capital do Rio Grande do Sul até saberem o que iriam fazer com os seus projetos emigratórios.

No dia seguinte, ligamos para o número que o brasileiro passou. A pessoa indicada foi muito legal com a gente. Foi a primeira pessoa que conhecemos no Brasil que agiu com generosidade. Ela nos ajudou muito. Ficamos em Porto Alegre quase dois meses, mas tudo que tinham falado sobre a possibilidade de fazer residência no Brasil, era tudo engano, não era verdade. (Luis Vasquez).

Quando os recursos financeiros do casal esgotaram, o desespero incidiu sobre suas reflexões e novos trajetos foram construídos para a permanência no Brasil: se antes a cidade de São Paulo em nenhuma hipótese era cogitada como destino de trabalho e estudos, passou, nos argumentos de Luis Vasquez, a ser a alternativa frente ao desespero da escassez financeira.

E perguntávamos: “vamos fazer o quê?” Passaram dois meses, e falando com as pessoas: “Vão para São Paulo, em São Paulo têm muitas faculdades, tem muitos bolivianos, vocês têm muita chance em São Paulo.” Mas nós não queríamos vir para São Paulo, já sabíamos que tinha o problema da violência. Mas não tinha outra opção, ou, seria o Rio de Janeiro, e Rio é pior. Então, dissemos não para o Rio de Janeiro e fomos para São Paulo. (Luis Vasquez).

⁴¹ Para maiores informações ver a notícias de jornais que saíram na BBC Brasil: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2011/06/110622_imigrante_boliviana_brasil_analise_rw.shtml?s>. Acesso em: 22 jun. 2011. Assim como, a notícia no jornal folha Universal <<http://folha.arcauniversal.com.br/integra.jsp?codcanal=9985&cod=152025&edicao=997>>. Acesso em: 14 maio 2011.

O narrador Marcos, diferentemente, argumentou que veio para a cidade de São Paulo ainda na década de 1960 em busca de cursos técnicos profissionalizantes na área de mecânica, e que caso não desse certo, iria para Argentina porque muitos conhecidos seus que não ficaram no Brasil procuraram esse país como alternativa frente ao prosseguimento dos estudos.

Na oficina onde trabalhei o mestre não tinha interesse em ensinar e, assim, não aprendi. Passei um tempo sem saber o que fazer da vida, cheguei até a cogitar a possibilidade de ir para Argentina trabalhar. (Marcos).

Porém, na época em que a viagem de Marcos ocorreu, nem todos seguiram para a cidade de São Paulo, alguns rumaram para a cidade de Curitiba. No período, Curitiba estava recebendo os bolivianos em virtude de acordos bilaterais firmados entre os dois países.

Naquela época era o trem noroeste que vinha de São Paulo, da Estação da Luz. A gente pegava o trem em Corumbá e descia em Bauru, fazia baldeação, o transbordo e chegava a São Paulo. Aquele colega que era o meu amigo ficou ligando e todo o meu grupo foi embora para o Brasil. Uns vieram para cá, outros foram para Curitiba. (Marcos).

Seguindo a linha argumentativa de Marcos, os bolivianos que resolveram vir para São Paulo nesse período, chegavam porque queriam aperfeiçoar o que tinham desenvolvido nos curso técnicos bolivianos, vindo colocar em prática seus ofícios.

Reuníamos-nos para nos encontrar e celebrar a amizade. Na época, os bolivianos que estavam por aqui vinham para estudar nas escolas técnicas, pois existia uma escola técnica na Bolívia e como lá não tem indústria e aqui tinha, vinham trabalhar. Muitas das pessoas que vieram nesse período faziam encontros e promoviam festas, faziam a festa de independência da Bolívia no dia 6 de agosto. Atualmente, a colônia é grande, e existe um certo consenso do povo da cidade, que acham que o de fora é melhor do que o de dentro. Então, se a pessoa ficasse na Bolívia não iria progredir e para progredir tinha que ir para o exterior. Então, o pessoal ia para Argentina, para o Brasil e Estados Unidos. (Marcos).

O narrador Roberto argumentou que saiu da Bolívia em virtude de um convênio entre Brasil e Bolívia. Foi estudar economia na Universidade de Brasília (UNB), mas como a verba que a família enviava não mantinha seus custos, em virtude do valor econômico de viver na cidade de Brasília, Roberto decidiu partir para Curitiba para estudar na Universidade Federal do Paraná.

Fui estudar lá em Curitiba em 1980 por meio de um convênio cultural Brasil/Bolívia. A verdade é que fui direto para Brasília, nessa capital estudei um ano e depois fui para Curitiba porque em Brasília a vida estava muito cara e a minha mesada só dava para vinte dias nessa cidade. Quando fui para Curitiba minha vida melhorou, fiquei estudando até me formar em 1984; daí eu casei com Jamile, que é uma brasileira de Curitiba. (Roberto).

Os planos que fizeram com que Lídia saísse de sua cidade natal até as terras paulistanas não estavam associados nem ao trabalho e nem aos estudos, ela apenas desejava, em uma colônia de férias, conhecer a cidade e saber mais do Brasil que ouvira tanto nas músicas de rádio. Porém, veio e acabou ficando até os dias atuais.

Todos da minha família boliviana moram em Trinidad, Beni. E a minha mãe morou grande parte da vida em Santa Cruz, faleceu nessa cidade e todos os meus irmãos saíram de Beni e foram morar em Santa Cruz de La Sierra. Quando viajo daqui para lá, porque vou cada ano para Bolívia; fico três dias em Santa Cruz de La Sierra com todos os meus primos, filhos de minhas tias, que são irmãs de minha mãe. Fico três dias e depois vou para Beni, ver a outra parte da família que reside por lá. Fico em Beni até véspera da viagem e depois retorno para São Paulo. E assim tem sido a minha vida. (Lídia).

Lídia também relatou que esteve em outros países em decorrência de ter parentes na Europa. Apesar de a colaboradora ter se aposentado como costureira no Brasil, ela também possuía outro emprego, o de cuidar da mãe de uma americana de classe média alta que residia no bairro do Higienópolis em São Paulo. Depois que a matriarca da família faleceu, também cuidou de um dos seus filhos, o qual depois de um tempo também veio a falecer. Foi autorizada por uma das filhas da patroa americana a continuar residindo no apartamento e subalugar os quartos da casa para estudantes do Mackenzie.

Conheço a Alemanha porque tenho uma sobrinha morando lá, ela é casada com um alemão. Fui em abril de 2006 no fim da neve e voltei no mesmo ano, fiquei três meses. Lá as ruas são muito limpas, nem buzina você escuta; como aqui “bi, bi, bi...” É falta de educação as pessoas ficarem buzinando à noite; as motos e carros passam e parece que vão levar tudo que encontram na frente; é uma falta de educação! E na Alemanha não vi nada disso. Eu me apaixonei por São Paulo até hoje, agora não saio mais daqui, estou com setenta e um anos; já vivi muita coisa e só posso lamentar pelas coisas que acontecem atualmente, por tudo estar assim. (Lídia).

As redes sociais que atrelam a vida dos narradores permitem acomodações nos lugares de destino. Apesar de Lídia residir desde a década de 1960 no Brasil, possui uma sobrinha que escolheu a Europa como alternativa para a vida. Esse indício não é um fator elementar dentro de seu texto, uma vez que demonstra outros roteiros de país e cidades escolhidas pela parentela de muitos bolivianos que residem no Brasil. Sabemos por meio

dos sociólogos bolivianos que estudaram o processo migratório, que os países europeus tiveram um crescente aumento de bolivianos que escolheram a Europa em virtude da cotação do euro ter um valor superior ao dólar.

A narrativa de Rose, em alguns trechos, também perpassa sobre as outras rotas de países escolhidos como residência e zona de trabalho.

Caminhei, caminhei, caminhei, até chegar ao Brasil. Quase fui para os Estados Unidos também. Trabalhei em uma casa de frios, fiquei um ano nesse emprego, os donos me adoravam e queriam me levar para os Estados Unidos. Venderam tudo, inclusive a loja de frios para irem, queriam me levar e expliquei para eles que não queria ir para tão longe porque outros falavam: “Porque não tinha ônibus para voltar.” Tinha pena de deixar minha mãe. (Rose).

As informações que a colaboradora trouxe são importantes para ilustrar o fato de que o Brasil não é o primeiro país de escolha de muitos imigrantes bolivianos. Antes de chegarem ao Brasil, muitos passaram por processos migratórios internos em seu país, para depois seguirem na rota que leva ao país de destino. Alguns bolivianos, antes mesmo do Brasil, passaram pelos Estados Unidos, como é o caso da narradora Carlota; ou por outras cidades da América Latina, como Argentina, também tido como um roteiro escolhido no passado, mas que também continua sendo uma aposta para o futuro, em virtude das crises financeiras que abalaram a Europa, atingindo diretamente os imigrantes latino americanos, africanos e asiáticos.

As faltas de alternativa de emprego que emergiram nesses países fez com que bolivianos residentes na Espanha tivessem que mudar seus planos. Em parte, ter escolhido voltar para a América Latina, mais precisamente para o Brasil e Argentina, estão atrelados ao crescimento econômico destes países⁴².

Assim, a colaboradora Rose complementou os argumentos ao falar de uma parte de sua parentela que escolheu a Espanha como país.

Eu já falei para o irmão Santiago: “Teus filhos saíram.” Estão na Espanha, o irmão do meu sobrinho que está na fotografia foi para Espanha com a minha cunhada. (Rose).

⁴² Para maiores informações ler a notícia no site da BBC Brasil: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2011/06/110622_imigracao_espanha_brasil_anelise_rw.shtml?s>. Acesso em: 22 jun. 2011.

Rose perpassa, sucintamente, sobre um episódio muito comum durante a década de 1990 na Bolívia: a saída de mães de família e mulheres que emigram para o exterior como forma de manter economicamente a família. A feminização dos movimentos migratórios é um vetor forte no mundo contemporâneo, porque muitas frentes de trabalho desempenhadas pelos homens foram suprimidas em virtude da oferta de empregos desses setores de trabalho, principalmente, construção civil e cargos na manufatura, e nessa época, sobraram os setores de prestação de serviços: empregos domésticos, cuidar de idosos e crianças. Estes setores foram, em sua maioria, ocupados por mulheres.

Primeiro fui embora para os Estados Unidos, mas não consegui me acostumar, chorava porque não entendia o inglês. Meus tios me levavam no supermercado e falavam assim: “Excuse me!” E pensava: “Deve ser desculpe-me.” Levava o meu carrinho com compras e falava para o caixa: “Excuse me!” E a minha tia dava risada, estava aprendendo o inglês. Os rapazes falavam: “Let’s go!” E eu repetia: “Let’s go.” E ela: “Você sabe o quê é?” E eu: “Deve ser até logo.” Sei que me acostumei e gostei dos Estados Unidos. Minha tia sempre atenta me aconselhava: “Você vai estudar inglês, depois irá estudar o que você quiser e vai trabalhar aqui.” Só que os trâmites dos documentos estavam emperrados. No Consulado dos Estados Unidos falaram que tinha que voltar para o país de origem e fazer novamente os documentos para estudar nos Estados Unidos. Eu falei: “Ah, não. Vamos embora.” E a minha tia: “Vamos para o México ver se a gente consegue arrumar os seus documentos.” Cheguei ao México e adorei aquele país.

Fomos para o México fazer os documentos e fiquei encantada, achei tudo lindo; as roupas, os artesanatos, tudo era especial. E ficava pensando “Ah, se eu tivesse dinheiro compraria tanta coisa aqui.” Não conseguimos a documentação e nós retornamos para os Estados Unidos, sorte que a minha tia estava comigo. Fiquei sete meses nos Estados Unidos e tive que voltar para Cochabamba de novo. Eu não consegui os documentos e chorei tanto para não voltar para Bolívia. E a minha tia falou para mim: “Não chore, estude inglês na Bolívia e você volta para trabalhar aqui.” Só que quando voltei para casa o meu pai não quis mais saber da conversa de Estados Unidos. Ele falou: “Você não vai estudar! Você é uma ambiciosa.” E tinha um primo que falou para mim: “Por que você não estuda matemática, faça contabilidade.” E assim fui estudar contabilidade na Bolívia durante quatro anos, sem repetir. Quando me formei já estava trabalhando na área. E foi nessa época que a minha irmã me convenceu a ir para o Brasil. (Carlota).

A experiência relatada por Carlota foi específica, porque antes de residir no Brasil passou pelos Estados Unidos e México. Carlota possui uma tia que emigrou para os Estados Unidos durante a década de 1950. Quando a entrevistada terminou o ensino médio na Bolívia, a convite da tia, foi passar um período nos Estados Unidos para verificar se conseguia se adaptar com a língua e costumes locais. A princípio, Carlota estranhou o lugar, mas depois se acostumou com os hábitos, pretendendo permanecer nos

Estados Unidos. Os seus planos foram embargados porque o seu visto de estudante venceu e teve que voltar para sua casa. Durante o destrinchar da história, a tia de Carlota resolveu levá-la até a cidade do México e verificar a possibilidade de conseguir um passaporte para a sobrinha. Não tendo sucesso na empreitada, desistiram, ficando acertado que Carlota retornaria para Bolívia, faria um curso de inglês e voltaria para os Estados Unidos para residir com a tia. Mais uma vez os planos de Carlota foram congelados porque seu pai não autorizou, não financiando o curso de inglês. Assim, Carlota resolveu realizar o curso de contabilidade em Cochabamba. Tendo uma irmã residindo no Brasil, Carlota foi convencida a seguir para São Paulo em busca de melhores condições de renda. A saga da emigração de Carlota foi finalizada, por enquanto, no Brasil, onde casou e constituiu família.

Os argumentos do colaborador Ilfredo divergem de todos entrevistados dessa pesquisa porque seu arquétipo se aproxima do narrador benjaminiano: um caminhoneiro que aglutina em sua narrativa as experiências e as paisagens por onde outrora passou. Segundo Ilfredo, trabalhou durante um período da sua vida como transportador de mercadorias para países circunvizinhos bolivianos, conheceu uma parte desses territórios, mas o seu objetivo não era colecionar informações, mas sim vender mercadorias para áreas de livre comércio nas fronteiras. Ao mesmo tempo, Ilfredo disse ter uma experiência distinta dos bolivianos que trabalham no setor da costura em São Paulo.

Muita gente do campo vem trabalhar em São Paulo, acho que uns 80% das pessoas que estão nessa cidade são do campo. Poucas pessoas que trabalham nas grandes cidades da Bolívia escolhem morar em São Paulo porque eles conhecem a vida das cidades e preferem outras capitais, como Barcelona. As pessoas que trabalham na costura em São Paulo, a maioria vem das províncias. (Ilfredo).

O narrador possui outros parentes que residem no Brasil, na cidade de Campo Grande. Essa informação é importante para citar outros roteiros escolhidos pelos imigrantes bolivianos que optaram pelo Brasil como alternativa para o trabalho.

Atualmente a minha família mora em Oruro e no Brasil tenho parentes em Campo Grande no Mato Grosso do Sul; minha família está em distintos lugares. (Ilfredo).

As rotas e as escolhas são divergentes e as narrativas dos imigrantes bolivianos apontaram outras capitais brasileiras como lugares que foram cogitados como válidos,

onde muitos de seus amigos e parentes decidiram morar. É importante não apontar a cidade de São Paulo como sendo a única alternativa escolhida por toda a comunidade boliviana que vem para o Brasil, até porque, por meio das narrativas e da experiência de campo, pudemos perceber os diferenciados motores que fazem com que as pessoas elegendam algumas cidades e não outras para viver.

O processo de reinvenção identitária em São Paulo

O processo de reinvenção da Bolívia se dá por meio de práticas discursivas perpassadas nas gerações dos filhos, como também por meio dos rituais cívicos e religiosos construídos na cidade de São Paulo. A luta por desconstruir os estereótipos negativos que são propagados pela mídia brasileira se dá pela efetivação da presença boliviana em lutas políticas estabelecidas nos atos comemorativos, tais como a comemoração do dia internacional dos imigrantes realizado todo 18 de dezembro, as festas em comemoração à independência da Bolívia que ocorre anualmente em 6 de agosto, o dia das santas padroeiras da Bolívia que ocorre no mês de agosto. Os atos e festas comemorativas do calendário boliviano são ações das quais participa grande parcela dos bolivianos que vivem na cidade São Paulo. O respeito a essas datas promove uma concentração significativa da população brasileira e boliviana nas festas que passaram a ocorrer no Memorial da América Latina na Barra Funda, em razão do número de pessoas que as festas envolvem atualmente.

A invenção de uma Bolívia ou América Latina não é fruto de uma representação recente, pois é uma visão que foi propagada ainda durante o século XIX, pelos libertadores San Martí e Simon Bolívar na América Hispânica. Essa representação de unidade e sentimento nacional só existe enquanto proposta do porvir político, pois a crença da unidade é um dos alicerces que compõem o desejo de comunidade imaginada. O que eclode no discurso do narrador Marcos é indício de um desejo, próprio do período da década de 1960, quando o projeto socialista encabeçado por Cuba foi sonho idealizado pelos movimentos sociais do período, do qual Marcos compartilha, e continua a participar atualmente. O seu sonho de ver uma América Latina una, uma Bolívia unificada e

trabalhar para construir um sentido de adesão dos bolivianos na cidade de São Paulo; mesmo que seja ajudando nas organizações das festas, participando de eventos, sempre vinculados a espaços públicos onde se possa perceber a presença boliviana, é indício da dimensão simbólica de pessoas que atualmente frequentam as festas, como também o anseio de construção de uma comunidade em São Paulo.

O historiador inglês Eric Hobsbawm em “A invenção das tradições” escreveu que

entende-se por tradição inventada um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWM, 1997, p. 9).

A vinculação do povo boliviano como unidade integrada é utilizada em alguns discursos de cunho idealista quando alguns narradores querem demonstrar tal unidade por meio de um passado histórico integrado da América indígena. Podemos perceber essa vinculação no discurso que Marcos relatou:

Atualmente, tenho observado que a Bolívia sempre luta com um povo atrasado, nas estatísticas está quase sempre no último lugar, mas quem mora lá, diria que ele vive a vida, vive em contato com a natureza, quase todos os produtos que come são orgânicos. Por isso, digo que em La Paz e Cochabamba, as duas cidades, a não ser que tenha mudado, mas quando estava não existam produtos industrializados era tudo orgânico, como dizem: natural.

Era batata, leite, carne de vaca, ovos, frutas, tudo natural, tinha um sabor especial. Eles viviam num paraíso, pois quem se alimenta dessa forma vive no paraíso. Claro que deve existir isso no Brasil, no interior as pessoas plantam, colhem e comem. Na Bolívia é a mesma coisa. Ali é tudo natural, tudo virgem, tudo para fazer. As cidades são pequenas, o pessoal não está tão violento. A Violência quase não existe, existe, mas é mais produto da mídia, da televisão, dos filmes. Racasquiua é Aimará. Eu também achei engraçado quando ele lançou. Lançou ano passado aqui no Memorial, no salão do parlamento, onde tem o parlamento latino. A Bolívia e a América Latina é una; somos hermanos, geralmente somos hermanos, somos descendentes de europeus, indígenas e africanos. Então, somos hermanos, nada nos separa, tudo nos une. Nessas terras tem lugar para todos. A terra ainda é virgem e a América é grande, dá para viver bem, só que tem que, como se diz: racionalizar, tem que dar trabalho aos que queiram, dar emprego aos que partem, exportar o que dá para exportar. Mas é preciso dividir.

Creio que a América daqui a uns vinte anos estará mais interligada. O comércio do Brasil com a Bolívia ou com outros países será bom, vai haver muito movimento cultural porque atualmente não tem muito, existe um movimento cultural com a Argentina, mas com a Bolívia não existe. Eu noto que não existe porque não vejo cantores aqui ou algum movimento cultural

boliviano, nem teatro, nada, não se produzem, aqui no Memorial sim, um pouco, mas fora do Memorial, não vejo. (Marcos).

As principais ideias que entrelaçam esses argumentos são duas de caráter homogeneizador. A primeira, que vincula a natureza do relevo, da fauna e da flora boliviana como dados do paraíso terrestre. A segunda ideia é a que vincula o sonho utópico dos principais líderes das independências das nações americanas do Sul, tais como José Artigas, Simón Bolívar, José de San Martín e José Bonifácio de Andrada e Silva, D. Pedro I do Brasil, Antonio José de Sucre e Bernardo O'Higgins, que por diferentes propostas ideológicas cogitaram a hipótese de unificação da América Latina através da união de línguas, costumes e cultura. Tal ideário na Bolívia mostrou-se compilador de práticas violentas que buscaram, primeiro, para criar um Estado-Nação Moderno, destruir milhares de povos indígenas em prol da dita "soberania nacional". Percebemos, assim, como os discursos de caráter nacional são reapropriados pelos narradores para criar uma imagem da Bolívia una e isenta de conflitos. Daí o modo de sua reinvenção discursiva pelos narradores bolivianos que residem em São Paulo.

Na Bolívia, tenho família, tenho raízes. Era difícil voltar para a Bolívia e com o tempo ficou mais difícil, mas sempre pensei em voltar. Comecei a minha vida na Bolívia e digo que lá é bom, porém muita gente acha que não é bom, mas acho que é bom. Por quê? Porque me sentia mais livre na Bolívia, sentia mais mobilidade, também sinto mobilidade no Brasil, mas aqui a coisa é ampla.

Lá você tem parentes, o que você fizer os parentes sempre estarão de olho em você. A cidade é pequena e se estão fazendo bem ou mal, eles estão de olho ou alguém estão fofocando. Mas aqui não, não tem ninguém. Ninguém vai falar se você está fazendo a coisa certa ou errada, então você fica mais livre. Atualmente, quase não trabalho mais; e hoje percebo que a Bolívia precisa mais de mim do que o Brasil, porque lá dá para orientar as pessoas: "Faz isso, não faça isso?" E aqui tem gente mais experiente, mais informada, onde há uma concorrência muito grande de mercado. O povo da cidadezinha da qual venho é muito simples, humilde. Eu penso na Bolívia diariamente.

A gente pensava que sair de casa e fazer faculdade era a única forma de progredir, mas hoje você pode ter uma vida melhor, ter acesso à cultura, à música sem precisar sair do seu país. Se a Bolívia tivesse tudo isso na época que vim, teria desfrutado mais porque ainda é um lugar natural, sem muita infraestrutura. Não tem empresas, não tem indústria, e tem muita gente desempregada. (Marcos).

Essa representação de unidade existe enquanto proposta ideológica, pois a crença da unidade permanece enquanto desejo imaginado. Assim, muitos bolivianos trabalham o ano todo para construir o sentimento de união da comunidade boliviana, ajudando nas organizações das festas religiosas, participando de eventos cívicos, em sua maioria,

revividos em espaços públicos onde a sociedade brasileira possa perceber a ampla presença boliviana. Esse fator pode ser considerado como uma dimensão expressiva das pessoas que atualmente frequentam as festas como um anseio de construção e reinvenção de uma comunidade boliviana em São Paulo.

Um discurso residual que apareceu nas narrativas foi a recriação de uma Bolívia mágica, onde a natureza e ação humana foram lembradas como se fizessem parte de uma história fantástica.

E por falar em viagens fui duas vezes para Bolívia. Uma com onze anos, antes de mãe falecer, mas a mãe ficou. Viajamos no conhecido trem da morte, foi uma aventura. Esse trem não existe mais. Era um trem que a gente pegava em Puerto Quijarro, depois de Corumbá; viajamos a noite toda no primeiro, sem cadeira, sem nada. Jogávamos uma toalha, um lençol em cima e ficava um monte de gente da família. Lembro que de madrugada entrava a polícia da Bolívia, com as armas batendo nas coisas para saber se tinha contrabando. Era uma loucura! E a gente ia de caminhão nas montanhas subindo a Cordilheira. O pai era meio aventureiro porque fazíamos a viagem de carona: “Tem carona para não sei aonde? Dá para levar todo mundo?” E todo mundo subia em cima do caminhão, até caminhão de coca-cola, ficávamos em cima das garrafas. O pai era doidinho e a gente jovem adorava. (Arlete).

A Cordilheira dos Andes compõe o cenário narrativo, revestida de mistérios, uma espécie de respeito pelo desconhecido que atrela os despenhadeiros do abismo, justamente porque muitos conhecidos, parentes de Arlete perderam a vida nesses despenhadeiros. E o respeito pelos limites da natureza foram algumas marcas do discurso dos narradores desse trabalho.

Fomos descendo a Cordilheira até chegar nos Los Yungas, onde o meu pai nasceu. Sei que dar para ver na internet e é bem legal, pois parece uma cidade fantasma. Visitamos a casa onde ele nasceu, a igreja, não tinha ninguém e a gente descendo do nada; nesse momento que caminhávamos pela rua de pedra começou a tocar o sino da cidade. Apareceu uma magrelinha bonitinha de saia, uma cholita com trança comprida e voou no pescoço do pai, abraçou e ele começou a rodar com ela.

Foi um momento cinematográfico porque era uma prima que não via há anos, chamada Barbarita. Entramos na casa dela, ela apresentou o marido e sua família, aquela alegria. E os donos da casa dizendo que era gente do Brasil, foi muito legal; tinha até piscina na casa da mulher. Lembro que tinha uma arara colorida enorme na casa. Como o clima dos Yunga é tropical tinha essa arara. O diferente é que estávamos lá em cima na Cordilheira, nos Altos de La Paz e para esse lugar tínhamos que descer a Cordilheira e mudou todo o clima. Era tropical, um pouco frio, mas com floresta, com rio, era o máximo. Tinha muita plantação, dava tudo: laranja, bonitas frutas, um lugar lindo e vazio, com pouca pessoas, uma cidade fantasma. O vento soprava e as janelas batiam uma na outra, o barulho do vento assobiando, era muito estranho. (Arlete).

O fantástico atrelou o grotesco e o alegórico no discurso de Arlete, pois demonstrou figurar o surreal, que poderiam ter vindo dos cenários dos livros de Gabriel Garcia Marques, onde formigas, insetos e elementos da natureza habitam as casas da família Buendía e Aurelianos em Cem Anos de Solidão. Como vemos no trecho onde a colaboradora descreve a casa do pai na região de Los Yungas na Bolívia.

A casa dele tinha as paredes grossas e o chão de terra; dizem que o meu avô morreu naquela casa. Sei que o pai nasceu e cresceu nessa casa, e quando o avô morreu tinha a barba bem comprida, era bem velhinho, devia ter mais de cem anos. Como não tinha ninguém cuidando da casa, tinha umas abóboras grandonas cheias de raízes que guiavam os caminhos da casa. Dizem que ele tropeçou, bateu a cabeça na abóbora e morreu. É um filme essa história. Quando chegamos tinha uma abóbora no canto da casa, só que nessa época não sabia dessa história, era criança. Achei a abóbora linda e o pai queria levar a abóbora, mas era tão pesada que nem conseguia tirar do lugar. Sei que ficou abóbora e suas raízes na casa. (Arlete).

A composição alegórica do caráter dos integrantes da família de Arlete que residem na Bolívia integra uma ótica em que os personagens foram cogitados como mesquinhos, avarentos, cruéis; como pessoas que tinham como prática alimentarem-se das carcaças deixadas pelos mortos, não partilhando da generosidade tida como emblema familiar.

O irmão do meu pai morreu. O ônibus que estava o irmão do meu pai caiu no despenhadeiro dos Yungas, ele e a mulher dele morreram, a sua esposa ficou ferida e ainda levaram para o hospital.

No hospital, quando soube que o marido havia morrido. Ela tinha uma filha adotiva, não tinham filhos. O nome dessa menina era Reina, os parentes venderam a casa, porque tinham acabado de receber o dinheiro e estava com uma filha deles, o dinheiro da casa. O dinheiro caiu no despenhadeiro e sumiu. A família do meu tio era muito ruim, e já tinham feito isso com a mãe da Angélica, pois quando a mãe da Angélica morreu, entraram na casa dela e levaram tudo. E da mesma forma quando o tio e sua esposa morreram entraram na casa dele, esses primos, nunca vi essa gente, nem sei se existe, dizem que entraram e pegaram tudo: talher de prata, coisas dela, dele e disseram para a adotiva que ela era adotiva e não tinha direito a nada. Não deram nada para a filha adotiva e ela sumiu. Ficamos procurando, voltamos para Bolívia, nessa época para ver se a encontrávamos. (Arlete).

A chegada de Evo Morales à presidência da república eclodiu opiniões de apoio e outras de repúdio. O posicionamento das classes sociais ilustra as divergências que submergem nas narrativas de vidas.

A Bolívia como ausência, como falta, foi empregada por outra parcela das narrativas para designar as contradições dos espaços entre os diversificados departamentos políticos.

Tenho vontade de ir à Bolívia porque de uns tempos para cá mudou muito. Com o Evo Morales no governo a situação mudou da água para o vinho. Como eu disse, sou de uma cidade do interior que foi para La Paz, e via muita coisa errada na cidade, muita discriminação, não que fosse comigo, mas via muita injustiça. Como não tinha referência de certo ou errado, para mim era normal. Atualmente, parece que instituíram todos os direitos ao povo na Bolívia, principalmente, a gente do interior, a gente campesina. Os direitos no sentido da população poder frequentar faculdade, frequentar escola, entrar nos órgãos públicos, em qualquer lugar o cidadão boliviano tem seus direitos, por isso, a mudança foi da água para o vinho. Mudou por luta política.

Há pouco tempo aprovaram a nova constituição e nela estão incluídos todos. O povo andino é muito trabalhador, é só olhar para os costureiros que trabalham em São Paulo. Às vezes digo para os que trabalham aqui para diminuïrem a carga horária, pois não fazem nada além de trabalhar, não aproveitam o que essa capital pode oferecer. (Marcos).

O apoio ao governo de Evo Morales foi demonstrado pelos narradores, principalmente os que são originários das regiões do Altiplano boliviano: La Paz, El Alto, Oruro, Cochabamba e Potosí, uma vez que é a região que concentra a maior densidade de povos indígenas da Bolívia. O atual presidente Evo Morales⁴³ é da etnia aimará, líder do movimento de esquerda boliviano, *cocalero*, de uma federação de agricultores que tem como tradição o cultivo da folha de coca, que tem como reminiscência o ato de mascar folhas de coca no cotidiano de suas vidas, além de representar todo o legado de herança dos povos originários. Assim, a pessoa de Evo Morales é tida como símbolo da resistência contra a opressão às práticas de exclusão do sistema colonial. Uma parcela dos narradores que assumiram a descendência dos povos originários da Bolívia partilha as práticas de tomar o chá da folha de coca, como também mascar suas folhas como forma de associarem-se à pertença de um grupo boliviano, assim como para reinventarem as práticas culturais bolivianas na cidade de São Paulo.

Nesse contexto de governo o Brasil está certo, claro, que é um modelo de desenvolvimento que escolheu. Os Estados Unidos escolheram um modelo e foi potência, foi o modelo que escolheram. O Brasil também adotou um modelo e vai ser potência. A Argentina também escolheu um modelo; a Bolívia também foi o modelo que escolheu e vai ser potência na frente. Posso dizer que

⁴³ Para maiores informações sobre a biografia de Evo Morales consultar o site: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Evo_Morales>. Acesso em: 3 ago. 2011.

antes não havia essa congruência, as pessoas lutando por um bem comum, por que o governo falava uma língua e o povo falava outra língua. A classe dominante tinha uma cultura e o povo tinha outra cultura, e aí ninguém se entendia. Não lembro quem disse “O país mais pobre e mais atrasado de toda a América é a Bolívia.” Porque a classe dominante não fala a tua língua; e o povo tem outra cultura e outra língua. Aí não dá para entender e não se entende. (Roberto).

Contudo, alguns narradores se posicionaram contra o atual governo boliviano, o que movimenta as divergências ideológicas e políticas dos grupos sociais que existem tanto na Bolívia quanto no Brasil.

Não gosto do atual presidente da Bolívia, do jeito que ele governa, porque ele está governando e deixando o povo de lado. Devia era abrir portas para deixarem os bolivianos trabalharem lá, fazer as coisas para lá. E não, todo mundo vem para cá, para o Brasil, principalmente, jovens com vinte e dezoito anos já estão vindo para cá. Aqui a polícia pega porque eles bebem muito, chegam até a levarem presos, e a ainda tem o agravante da documentação. É lamentável.

Acho que vem muita gente para o Brasil porque o governo não vale nada, não fico contente com esse governo. Se o governo fizesse o deles, criasse trabalho para o povo, montasse fábricas, essas coisas, as pessoas não teriam necessidade de ir para outro país, ficariam lá trabalhando. Mas ele vem para cá arriscar a vida; vem muita gente de lá para cá, porque não estão contentes, há empregos para uns e não há para outros. Alguns ficam no Brasil, outros voltam, outros vão presos por não terem documentos. (Lídia).

A arena política é um espaço de conflito onde os posicionamentos de classe são mobilizados para entender o cenário das lutas e culturas políticas que coabitam no Estado. A narradora Lídia discorda dos postulados da igualdade entre etnias e o Estado, quando elege a pobreza da Bolívia como problema que não foi solucionado pelos governos anteriores, assim como também não foi resolvida pelo governo de Evo Morales. A visão empreendida no discurso da colaboradora foi permeado por ideologias classistas que lutam por banir do espaço público as diferenças étnicas com o intuito de “fortalecer o Estado” boliviano. O racismo e o preconceito vivenciados pelas maiorias indígenas na Bolívia são resquícios de uma sociedade colonial escravista que por séculos excluiu os povos originários dos espaços de poder da sociedade.

Ele se divertiu bastante, mas não gosta da Bolívia, diz: ‘Está muito pobre.’ Está pobre porque o nosso presidente não está fazendo nada. Mas a Bolívia é um país rico, tem ouro, mas não tem trabalho para o povo. O país que não tem trabalho é pobre. A minha amiga, a Marta, não gosta que a gente fale mal do presidente dela. Eu falo para ela: “O Evo não está fazendo nada.” Lá tem muita terra para trabalhar, os brasileiros estão indo para estudar medicina e trabalhar em lavouras de café, porque tem muito brasileiro morando na Bolívia. (Rose).

As divergências de posicionamentos das práticas sociais empreendidas pelo governo de Evo Morales não estão isentos de contradição, pois se determinadas práticas políticas privilegiam grupos que antes eram tidos como a “maioria excluída”, outros grupos passaram a sentirem-se não representados pelo seu governo, justamente porque estes não priorizam as alianças políticas com latifundiários e representantes de outros departamentos políticos de Estados bolivianos.

Sei que vigora um novo presidente na Bolívia e algumas coisas mudaram. Evo Morales está tentando estabelecer que todas as classes sociais respeitem as diferenças, mas acho que ele está cambiando, mudando a balança, porque atualmente só os pobres e os povos originários têm cargos políticos. E acredito que falta um pouco de formação para que essas pessoas desenvolvam trabalhos importantes nesses setores. Mas olhando por outro lado, isso é positivo porque tem muitas pessoas pobres e humildes que têm educação e capacidade para construir novos caminhos. Acredito que falta muita coisa e há uma necessidade de mudança de posturas políticas; como construir novas frentes de trabalho para a população boliviana para que eles não tenham de ir para o exterior buscar melhores condições de vida. Enquanto não houver políticas de desenvolvimento as pessoas continuarão saindo do país, vindo trabalhar no Brasil, por exemplo. Se na Bolívia tivesse comércio e indústria, iria ter um movimento e cresceria mais, sem necessitar exportar pessoas; e o trabalho que muitos bolivianos fazem no Brasil, na Argentina, na Espanha, nos Estados Unidos ou no Chile seria feito na Bolívia. (Jenny).

O discurso empreendido por Jenny converge para um plano de mediação social entre governo e povos originários, e sua atitude aponta para um diálogo intergrupal para que o desenvolvimento do país seja o vetor comum.

Os discursos dos retornados, pessoas que emigraram e voltaram para seus estados, aglutinam a alegria do retorno e o desgosto das permanências sociais. Por terem ampliados suas visões de mundo, os entrevistados fizeram comparações entre os países e exigem, às vezes, engajando-se em partidos políticos, como foi o caso de Roberto.

Quando cheguei a La Paz notei que a Bolívia está parada no tempo, cada vez que vou ao Brasil sinto raiva, porque vou para lugares que eram ruins e agora estão bem melhores, está melhorando lá, mas aqui, chego e continua a mesma coisa; as mesmas ruas. As autoridades não se preocupam por melhorar as coisas. Agora, La Paz, a cidade deu um salto, La Paz está muito bem, melhorou bastante. A impressão ao retornar para a Bolívia foi de raiva porque La Paz estava a mesma coisa de quando saí, há vinte anos atrás. (Roberto).

Outras vezes congelam uma imagem de uma Bolívia que não coincide com a Bolívia presenciada em seus cotidianos, mas que são frutos de projeções, reinvenções de um passado comum.

Assim, percebemos que as linguagens, imagens e práticas aglutinadas para reinventar uma comunidade boliviana em São Paulo conduz que

a história que se tornou parte do cabedal de conhecimento ou ideologia da nação, Estado ou movimento não corresponde ao que foi realmente conservado na memória popular, mas àquilo que foi selecionado, escrito, descrito, popularizado e institucionalizado por quem estava encarregado de fazê-lo. (HOBBSAWM, 1997, p. 21).

Com isto, notificamos que as reinvenções das tradições são construídas por meio de afetos sociais constituídos pelas comunidades dos bolivianos residentes em São Paulo.

Percebemos que reinventar uma Bolívia faz parte de uma estratégia social para que as pessoas se sintam pertencentes a uma comunidade afetiva, mesmo que essa seja apenas uma projeção idealizada no discurso. Partilhamos, assim, do conceito postulado pelo historiador Benedict Anderson que em seu livro “Comunidades Imaginadas” (2008) diz que as nações são “imaginadas” no sentido de fazerem sentido para a “alma” e constituírem objetos de desejos e projeções porque possuem uma validade emocional densa. As nações são

imaginadas porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora, todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles. [...] ‘O nacionalismo não é o despertar das nações para a autoconsciência: ele *inventa* nações onde elas não existem’. [...] Imagina-se a nação *ilimitada* porque mesmo a maior delas, que agregue, digamos, um milhão de habitantes, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais existem outras nações. [...] ela é imaginada porque, independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal. No fundo, foi essa fraternidade que tornou possível, nestes últimos séculos, tantos milhões de pessoas tenham-se não tanto a matar, mas sobretudo a morrer por essas criações imaginárias limitadas (ANDERSON, 2008, p. 34, grifo do autor).

É precisamente para não cair no tempo vazio e homogêneo de um passado longínquo que muitos narradores atrelaram suas memórias, recriadas em um presente, a uma comunidade imaginada, pois mesmo desconhecendo a multiplicidade das vozes dos seus outros patrícios, projetam a ideia de comunidade por meio de ritos culturais. Por estarem atrelados a uma memória afetiva amalgamadas em seus símbolos cívicos e religiosos, são possíveis recriações de uma Bolívia mítica, sempre resignificada na metrópole de São Paulo.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____; HOLANDA, Fabíola. *História Oral: como fazer como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.
- PAES, Vanessa Generoso. *Trânsito de identidades e estratégias de negociação familiar: deslocamentos populacionais entre a Bolívia e o Brasil*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- THOMSON, Alistair. Histórias (co)movedoras: História oral e estudos de migração. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 44, p. 341-364, 2002.
- SILVA, Sidney Antônio Silva. *Costurando sonhos: trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- ZAMBERLAM, Jurandir. *O processo migratório no Brasil e os desafios da mobilidade humana na globalização*. Porto Alegre: Pallotti, 2004.

SER CHILENO NO BRASIL: HISTÓRIA ORAL DE VIDA E OS DILEMAS DA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE IMIGRANTE

VANESSA PAOLA ROJAS FERNANDEZ (NEHO/USP)⁴⁴

Introdução

A imigração chilena no Brasil remonta, principalmente, às décadas de 1970, 1980 e 1990, como consequência da conturbada conjuntura política, econômica e social pela qual passava o Chile nesta época.

Esta conjuntura pode ser resumida em torno de dois fatos principais: a eleição de Salvador Allende Gossens em 1970, candidato da Unidad Popular com uma proposta de governo socialista a ser institucionalizado, e o golpe de Estado em 1973, que deu origem à ditadura militar, personificada no general Augusto Pinochet Ugarte.

Embora dois períodos completamente distintos, tanto em sua duração – o governo de Salvador Allende durou 3 anos apenas e a ditadura durou 16 anos e meio – quanto em sua orientação ideológica – o governo de Allende foi eleito e prezou pela democracia, já a ditadura, como o próprio nome diz, foi uma ditadura... – ambos os períodos foram conturbados: greves, desabastecimento generalizado, “mercado negro”, passeatas e mobilizações intensas, além da oposição de membros de diferentes níveis da República e até externa, como dos Estados Unidos, foram algumas das tensões sociais existentes no Chile durante o governo Allende; opressão, censura, perseguições, prisões, torturas, assassinatos e exílios foram algumas das formas de autoritarismo do governo ditatorial.

Mais do que caracterizar e explicar essa conturbada conjuntura política, econômica e social, a intenção presente neste artigo é ressaltá-la enquanto ocasionadora de uma importante questão social: o movimento emigratório chileno. No total, cerca de 500 mil chilenos se deslocaram, durante as três últimas décadas do século XX, a diversos

⁴⁴ Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo e pesquisadora do Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO/USP).

países, entre eles o Brasil. Esta estimativa torna-se mais impactante se considerarmos o número de habitantes do Chile desta época, que não ultrapassava os 15 milhões de habitantes.

História oral de vida, uma possibilidade de estudo de movimentos migratórios contemporâneos

Os movimentos migratórios contemporâneos constituem tema de diversos estudos de diferentes campos do saber: historiadores, geógrafos, sociólogos, psicólogos, demógrafos, economistas e advogados são alguns dos profissionais engajados no assunto, cada qual segundo as suas visões e regras metodológicas. O crescente número desses estudos se deve à importância social do tema na atualidade, uma vez que também é crescente o deslocamento de pessoas no globo, sendo esse deslocamento não somente uma mudança de espaço físico, mas também social, econômica, política e cultural, entre outras (SAYAD, 1998, p. 15).

A história oral de vida de imigrantes é uma das diversas formas existentes de reflexão sobre determinado movimento migratório. Neste método, a memória, a identidade e as subjetividades envolvidas no processo migratório são temas que ganham relevância.

Entendendo a história oral como 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 (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 15-17) e pela possibilidade de se explorar temas não revelados nos documentos escritos – a memória, a identidade e as subjetividades – a história oral de vida despontou como alternativa de pesquisa na dissertação “Dilemas da Construção de Identidade Imigrante: História Oral de Vida de Chilenos em Campinas”, que é a base deste artigo. Para tanto, sete chilenos imigrantes residentes na cidade de Campinas/SP gentilmente se dispuseram a narrar suas trajetórias pessoais, conforme o quadro abaixo:

COLABORADORES	DATA DA ENTREVISTA	IDADE	ANO DE CHEGADA
Luís E. Merino	mar. 2009	66 anos	1975
Herminda M. Caamaño	maio 2008	62 anos	1975
Pedro Francisco R. Velden	nov. 2009	65 anos	1977
Marianne F. Hazeldine	out. 2009	55 anos	1978
Berta R. Morales	jan. e maio 2008	61 anos	1978
Osvaldo Oyanedel	ago. 2009	44 anos	1986
Alejandro Hormazabal	out. 2008 e out. 2010	37 anos	1997

Partindo dessas narrativas, diversas questões envolvendo o processo migratório chileno puderam ser observadas, como: quais foram os motivos da emigração, o porquê da escolha do Brasil como destino da imigração, como foi realizado o trajeto do deslocamento, o que se deu com as relações familiares ao longo do processo (aqueles que vieram e aqueles que ficaram), como foram os anos iniciais no país de imigração, quais foram as dificuldades e as facilidades encontradas, quais eram e quais são atualmente os sentimentos e opiniões sobre o processo migratório empreendido, entre outras. Além disso, provenientes de uma cultura diferente, essas pessoas tiveram que adaptar-se ao contexto em que se inseriram, construindo para si uma nova alternativa de identificação social: o “ser chileno no Brasil”.

Ser chileno no Brasil: dilemas da construção de identidade imigrante

Uma das problemáticas fundamentais que emana dos trabalhos de história oral de vida e movimentos migratórios é o processo de adaptação e negociação identitária que os imigrantes têm de fazer no novo contexto: ao efetuarem a mudança de um país para outro, os imigrantes são portadores de uma cultura original, a cultura do país de origem, e chegam com esses valores a uma cultura diferente, a cultura do país de destino. Para uma adaptação, alguns de seus valores culturais originais precisam ser revisados e até

abandonados, ao mesmo tempo em que novos valores culturais vão sendo adquiridos, completando aqueles e por vezes provocando conflitos, o que exige uma negociação.

Dois importantes referenciais teóricos neste assunto são os sociólogos Stuart Hall e Zygmunt Bauman: Hall apresentou o conceito de “tradução”, que descreve as formações de identidade que atravessam as fronteiras naturais, composta por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal, sendo obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perderem completamente suas identidades (HALL, 2005, p. 88-89); Bauman explicou que o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, pois não são garantidos para toda a vida, sendo bastante negociáveis e revogáveis e dependente das decisões e dos caminhos que o próprio indivíduo toma. Explicou também que a identidade é construção, porque é resultado de um esforço, de uma tarefa a ser realizada, de um objetivo, e que só aparece como tal quando o “pertencimento” não é mais uma condição sem alternativa (BAUMAN, 2004, p. 17-18).

Entre os imigrantes, a identidade nacional, devido à própria natureza do processo migratório, tende a se sobrepor às suas outras identidades, pois o que antes era uma ideia natural entra em conflito com o surgimento de uma nova alternativa de identificação nacional. A identidade imigrante é, portanto, a construção de uma nova identidade, baseada nos dois polos nacionais relacionados ao processo da emigração/imigração empreendida.

O “ser chileno no Brasil” foi elemento comum em todas as histórias de vida da pesquisa, o que nos permite concluir que se trata de uma identificação social comum aos chilenos imigrantes no Brasil, uma marca essencial em suas vidas, de maneiras e intensidades variadas para cada indivíduo. Algo que tiveram que construir para si, como uma forma de adaptação e até de sobrevivência. Em alguns casos, essa construção foi coletiva, por meio da edificação de uma “comunidade”. Não significa, no entanto, que essa construção de identidade imigrante tenha sido simples, absoluta e harmoniosa, daí o termo “dilemas”. A seguir, destacamos alguns trechos sobre este tema de cada uma das sete histórias de vida recolhidas para a pesquisa:

(1) Luís Merino chegou ao Brasil em 1975. Contou-nos que no Chile trabalhava como sindicalista, atividade por ele muito estimada e à qual não pode mais dedicar-se após o Golpe de Estado de 1973, pois fora proibido. Desempregado no Chile, veio para o Brasil, onde anos mais tarde montou um bar-restaurante tipicamente chileno, o “*Recanto Chileno*”, um ponto de encontro entre os chilenos imigrantes da cidade e um local para mostrar a cultura chilena aos nacionais. Posteriormente, em 1995, participou da fundação de um conjunto folclórico chileno, o “*Raíces de Chile*”, fundamental para a predominância de sua identidade nacional de origem em sua vida.

Eu trabalhei nesse lugar até 1984, quando saí e comprei um bar-restaurante, que foi o Recanto Chileno. Daí começamos a mostrar a nossa cultura para os brasileiros, os chilenos de Campinas se reuniam aí. [...] Em 1995, com um grupo de famílias chilenas de Campinas, fundamos o Conjunto Folclórico Raíces de Chile. [...] Talvez se eu nunca tivesse tido a oportunidade de fazer folclore do Chile, hoje eu poderia me considerar mais brasileiro do que chileno. Mas o fato de estar metido no folclore e na cultura chilena todas as semanas, o ano inteiro nesse baile, então nunca deixei o país de origem longe. Ta longe fisicamente, mas chega o fim de semana estamos aí lembrando da *cueca*, do *baile mapuche*, do *baile de páscoa*, do *sur*, do *norte*...

(2) Herminda Caamaño também chegou ao Brasil em 1975, acompanhando o seu marido que ficara desempregado no Chile após o Golpe. Em sua trajetória, procurou manter a identidade nacional chilena na privacidade de seu lar durante todos os anos em que viveu no Brasil, embora algumas adaptações tenham sido feitas:

Dentro de minha casa eu sempre mantive o idioma espanhol, aqui somente se *habla*. Meus filhos *hablan* e falam perfeitamente, enquanto eu fiquei nesse impasse: entender em português eu entendo, mas sempre preferi *hablar* do que falar, porque o falar fica como um castellano mal *hablado*. [...] Durante todo esse tempo eu mantive também as comidas que tínhamos lá: sempre faço *cazuela*, *carbonada*, *pastel de choclo*, *picaones*... e todos em casa adoram! Nesse aspecto minha cabeça é mais chilena ainda... Eu praticamente sempre estou pensando em comida chilena, nos hábitos chilenos, até a forma que eu criei os meus filhos foi da maneira que se costumava fazer lá! Como não necessitei sair a trabalhar, mantenho uma vida como se sempre tivesse vivido no Chile! [...] E sempre gira em torno disso, se dirão que só faço as comidas que gostamos os chilenos, não é verdade, eu também faço comida brasileira, sempre tem o arroz e o feijão para os meus filhos, afinal eles sim entraram no ritmo brasileiro: meus filhos cresceram, saíram a trabalhar, se casaram com brasileiros, então alguns hábitos também mudaram.

(3) Pedro Francisco chegou ao Brasil em 1977. Embora ele não tenha sido atingido diretamente pela mudança de governo em seu país, pois não ficara desempregado, optou pela emigração a convite de amigos que já estavam trabalhando aqui, o ele chamou de “aventura” e “desafio pessoal”. Contou que não encontrou grandes dificuldades de adaptação no Brasil, mesmo no início do processo migratório, e atribuiu à sua condição de estrangeiro regularizado a justificativa para não ter a nacionalidade brasileira e ao mesmo tempo não se considerar um imigrante:

Assim que eu vim pra cá, achei a acolhida no Brasil muito boa com o pessoal de fora e por isso não senti nenhuma diferença muito especial entre os dois países, eu me senti em casa e até hoje estou acostumado. [...] Não me considero um imigrante, apesar que teoricamente seria um, mas não me considero... eu me considero ainda chileno assim como me considero um pouco brasileiro. Não tenho a nacionalidade brasileira, mas estou com a documentação toda em dia, então não tem nenhum problema...

(4) Marianne Fernandez veio para o Brasil em 1978, acompanhando o seu marido, e contou-nos alguns estranhamentos que sentiu no início da mudança, estranhamentos bons e ruins. Ela reconheceu com ênfase a sua condição de imigrante, explicando que esta condição também é reconhecida pelas outras pessoas do país devido ao seu sotaque:

Para mim foi um alívio sair do Chile, não estava nada fácil a vida lá, e o Brasil era uma maravilha! Aqui era maravilhoso em 1978, tudo em abundância, tudo fácil de comprar, nós chegamos aqui e ficamos assim fascinados! Nesse tempo se escreviam cartas pra Chile, os chilenos contando nas cartas que aqui estava tudo muito bom, e assim foi vindo gente e mais gente de lá pra cá. [...] No começo era horrível, eu só pensava em ir embora, até o pão eu achava horrível, as frutas, tudo ruim! [...] Apesar de morar há mais de 30 anos aqui no Brasil, eu me considero uma imigrante, sempre vou me sentir uma imigrante porque aqui nunca vai ser o meu país. Eu nunca vou e sentir brasileira, posso torcer pelas coisas do Brasil, pra que o Brasil seja bom, pra que o Brasil tenha um bom governo, até porque vai ser bom pra minhas filhas e pra mim também, que moro aqui, mas eu ser brasileira? Nunca! E também todo mundo me considera uma imigrante, aonde eu vou, quando falo alguma coisa, já na hora me perguntam de que país eu sou, por causa do meu sotaque...

(5) Berta Rosas Morales também chegou em 1978 ao Brasil, acompanhando o seu marido que estava desempregado no Chile. Ela destacou todo o seu conhecimento, resultado de sua experiência, sobre a história da colônia chilena de Campinas, narrando suas primeiras movimentações coletivas, com ênfase na história da “Associação de Chilenos Residentes em Campinas Pablo Neruda”, da qual participa desde a sua

fundação. Para Berta, sua condição pessoal de imigrante resultou em um grande saber sobre o seu país de origem. Ela também mencionou a importância dos valores culturais chilenos que são repassados aos descendentes no Brasil, ou seja, a influência dos pais imigrantes sobre a geração seguinte, e a importância da “comunidade” para seus integrantes:

Em 1992, já depois de uma longa experiência, eu fui convidada por uma amiga chilena a participar da primeira reunião para formar uma associação de chilenos em Campinas, hoje chamada Associação de Chilenos Residentes em Campinas e Região Pablo Neruda. A partir dessa data eu nunca mais tirei meu pé de lá, que tem já 15 anos de existência, e acho que nesse tempo eu aprendi tanta coisa sobre o Chile que se estivesse estado lá não teria aprendido! Acho que isso é uma das riquezas do exilado econômico, do emigrante, daquele que sai da sua terra, que começa a valorizar e a ver quanta coisa importante existe dentro da sua pátria. Eu sei muito mais do Chile hoje, estando fora, do que poderia saber estando lá dentro. Sei muito mais sobre tudo o que você perguntar, quanto a lugar, quanto a clima, quanto aos seus prêmios Nobel de literatura... [...] Os dois nasceram aqui, mas são filhos de chilenos, e foram lá e ganharam o campeonato da dança nacional chilena, isso é um orgulho pra gente, de ver as crianças que nascem fora do Chile e que conseguem pegar o que os pais estão passando. [...] Não somos de sangue, mas o fato de sermos chilenos, o fato de convivermos juntos, é como se essa comunidade viesse substituir em parte um pouco a família que a gente deixou.

(6) Osvaldo Oyanedel veio para o Brasil em 1986, “cansado” do autoritarismo cotidiano vigente em seu país desde 1973. Em sua entrevista, deixou claro sentir-se decepcionado com alguns de seus conterrâneos no Brasil, fazendo uma crítica aos chilenos da cidade e demonstrando um sentimento de não pertencimento na “comunidade”, apesar de ter atuado aí em seu início:

A parte mais dura é que quando você vem do Chile, juvenzinho, quer ver se há algum lugar onde se juntam os chilenos e depois você leva a maior decepção. A maior decepção! Os chilenos de Campinas são totalmente classistas, somos classistas lá em Chile e aqui vieram igual, não mudaram absolutamente nada, cada um quer ser melhor que o outro. Quem vê de fora pensa que existe uma comunidade... [...] Quem organizou a primeira festa pátria chilena em Campinas fui eu. A primeira vez que fiz deve ter sido lá pelo ano 88, foi numa chácara com uma piscina para as crianças e um lugar para dançar, cada um levava sua churrasqueira e suas coisas para comer e beber, não se vendia nada. Juntaram-se mais de quatrocentas pessoas para essa comemoração.

(7) Alejandro Hormazabal chegou ao Brasil em 1997, época que já não havia mais ditadura militar em seu país. Jovem, imigrou por influência de seus tios, que residiam

aqui desde os anos 70. Visualizam-se em sua narrativa as contradições pessoais em torno do ser chileno e sentir-se brasileiro, ao mesmo tempo em que procurava manter seus valores culturais de origem, participando da associação Pablo Neruda. Essa distinção entre chilenos e brasileiros também é feita pelos nacionais, de modo cruel algumas vezes. Por fim, sua identificação pessoal com o Brasil foi motivo de preocupação em um projeto de retorno a ser concretizado com sua família:

Há 12, 10 anos atrás eu me considerava um imigrante, hoje não. Hoje eu sou mais um, eu sou mais um... É por isso que às vezes eu até fico revoltado com o povo daqui, porque eu que sou de fora faço coisas que o povo deveria fazer e não faz, por uma questão de cultura, por uma questão de costume. [...] Por isso que às vezes eu brigo por essas coisas, apesar de que eu tenho plena consciência de que eu não nasci aqui. Quando alguém me discrimina nesse sentido eu tento nem dar muita bola, não esquentar muito. Eu já escutei papos como “você não tem nada que falar, você não é daqui”, ou sei lá, “o que que você tá fazendo aqui? Vai pra sua terra”, mas são poucos, eu não posso generalizar todo mundo por causa de uns ignorantes. [...] Eu acho que nasci brasileiro e não sabia! A gente se acostuma tanto aqui no país, que a última vez que eu fui pro Chile eu era gringo na minha terra. Eu era um gringo na minha terra! [...] Então a gente se prepara o ano inteiro pra montar quadras de músicas do Chile, pras apresentações, pra poder mostrar pro povo brasileiro o que a gente tem de cultura, de folclore. É uma coisa que eu amo fazer e quando a gente vê que a apresentação deixou o público deslumbrado, isso pra nós já valeu a pena! Na verdade nossa *agrupação* vira uma família. [...] É estranho, depois de 15 anos morando aqui no Brasil, eu vou chegar na minha terra e vai ser tudo novo pra mim: trabalho novo, vida nova, hábitos novos...

Apontamentos conclusivos

Este artigo teve como proposta demonstrar alguns dos temas trabalhados sobre o movimento migratório chileno ocorrido durante as três últimas décadas do século XX por meio de uma pesquisa de história oral de vida com chilenos residentes na cidade de Campinas/SP.

Embora este movimento migratório tenha ocorrido principalmente entre as décadas de 1970, 1980 e 1990, devido à conjuntura política, econômica e social do Chile, o deslocamento de chilenos para o Brasil continua a existir, em número bem reduzido se comparado a este passado recente, devido à força das redes de imigrantes.

Nossa preocupação central foi evidenciar alguns dos dilemas enfrentados por esses imigrantes em relação à identidade nacional no contexto em que se inseriram, particularmente a questão “ser chileno no Brasil”, observados nas entrevistas feitas para a pesquisa. Por meio da citação de trechos dessas entrevistas, a negociação identitária vivenciada pelos imigrantes em torno do país de origem e do país de residência ficou explícita.

Referências bibliográficas

- AGGIO, Alberto. *Democracia e socialismo: a experiência chilena*. São Paulo: Annablume, 2002.
- ARTIGAS, José del Pozo (Coord.). *Exiliados, emigrados y retornados: chilenos en América y Europa, 1973-2004*. Santiago de Chile: RIL, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FERNANDEZ, Vanessa Paola Rojas. *Dilemas da construção de identidade imigrante: história oral de vida de chilenos em Campinas*. Dissertação (Mestrado em História Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Brasil fora de si: experiências de brasileiros em Nova York*. São Paulo: Parábola, 2004.
- _____. *Manual de história oral*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.

SADER, Emir. *Chile (1818-1990): da independência à redemocratização*. São Paulo: Brasiliense, 1991. Coleção Tudo é História, v. 136.

_____. *Cuba, Chile, Nicarágua: socialismo na América Latina*. São Paulo: Atual, 1992.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.

“A FESTA CÁ NOS CHAMA”: MEMÓRIA, EMIGRAÇÃO E RETORNO EM UMA ALDEIA CAMPONESA DO NORDESTE PORTUGUÊS

WESLEI ESTRADIOTE RODRIGUES (USP)⁴⁵

E como acreditamos, nós próprios, apreender nosso devir pessoal como uma mudança contínua, parece-nos que o conhecimento histórico vem ao encontro da evidência mais íntima. (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 292, tradução minha).

A memória não é sonho, é trabalho. (BOSI, 1979, p. 17).

Introdução

Se para as Ciências Sociais o cuidado em produzir um conhecimento que se desvinculasse do senso comum marcou a tônica da formação disciplinar, é importante notar que essa preocupação, embora extensamente refletida e discutida, permanece contundentemente gravada no procedimento epistemológico das pesquisas na área. Exatamente por isso nenhum outro método de pesquisa poderia causar mais desconfiança que as histórias de vida, recurso na qual as explicações espontâneas encontram berço e o “real” clama uma obviedade simultaneamente sedutora e enganadora.

No entanto, a pergunta que faço e que procurarei responder tenciona encontrar um meio de conquistar e construir o fato adotando como recurso os discursos autobiográficos. O trabalho presente cumpre a função de promover uma discussão carente no meu projeto de pesquisa, acerca do método de entrevistas autobiográficas. Tal como foi sugerido no debate em sala de aula, o caminho que pretendo percorrer adiante passa por uma reflexão sobre a noção de história de vida (antes tomada como autoevidente) e estabelece um contraponto sugestivo a partir da definição do conceito de trajetória.

⁴⁵ Mestrando em Antropologia Social pela USP e pesquisador com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Ademais, o trabalho não se limita a indicar o procedimento metodológico a ser adotado, mas avança em direção a uma proposta epistemológica: trata-se de uma ponderação acerca das potencialidades da análise de entrevistas no quadro mais amplo das configurações teóricas. Trata-se de pensar o ajuste mediado entre o objeto e a embocadura do método.

História de vida e trajetória

Se me permitir fazer uma breve descrição com vistas a uma discussão metodológica mais profícua, devo começar dizendo que a pesquisa que desenvolvo tem como objeto de investigação emigrantes originários da aldeia de Vilas Boas no nordeste de Portugal. Contrariamente à maioria das pesquisas que têm a emigração como tema, não se trata tão somente de procurar encontrar os motivos da emigração, mas sim tentar entender os motivos que os mantêm ligados à aldeia (comprando propriedades, participando das atividades locais, etc.), adotando para isso o período festivo do mês de agosto na sua qualidade de momento privilegiado de observação.

Durante o mês de agosto a aldeia, que na maior parte do ano vive reclusa em uma espécie de abandono, revivifica-se com o fenômeno cíclico de retorno anual dos emigrantes. A repetição circular do evento divide o ano entre a abertura festiva que o verão representa e o progressivo fechamento que o outono anuncia com o fim das colheitas e o arrefecimento do calor exorbitante.

As festas em celebração às crenças locais começam no final de julho e são acompanhadas pela chegada dos primeiros emigrantes. Depois disso estendem-se pelo mês de agosto, acompanhadas das festividades dançantes das aldeias próximas. Com o fim das festas em meados do mês, do dia 16 em diante, até o final de agosto, o esvaziamento vai se fazendo sentir morosamente, com despedidas sucessivas e as primeiras rajadas do vento frio das estações vindouras.

Durante o período festivo ocorre algo como uma suspensão do cotidiano. A aldeia é agitada por uma movimentação excepcional (de automóveis, motocicletas e pessoas), os

cafés vivem dias de aglomeração e o falatório desses dias quentes se opõe ao silêncio quase sepulcral do inverno. É uma efervescência que se mantém latente por toda a extensão dos dias, embora seja excedida nos aguardados dias da comemoração local. A intensa circulação deixa de ser mero deslocamento e, para fazer uso de uma metáfora, se converte em desfile, em exposição, num ato interessado de ver e ser visto, de se fazer ver.

Esse é o quadro dos fenômenos que pretendo investigar: que tipo de estrutura ou forma social permitiu que esse quadro de afastamentos e retornos se configurasse? Que papel cumpre esse retorno ao introduzir nesse período uma quantidade vultosa de dinheiro que circula pelo consumo na economia local, ao repovoar momentaneamente a aldeia e incrementar direta e indiretamente as festas? O que significa todo o investimento realizado, por exemplo, na construção de casas que esperam fechadas todo o período de trabalho no exterior e que são abertas apenas para o rápido mês de férias e festas? O que quer dizer, afinal, esse espetáculo quase ritual, uma espécie de “potlatch” das riquezas acumuladas pelo trabalho na emigração?

Para tentar alcançar resultados satisfatórios mediante os questionamentos levantados e contribuir com o desenvolvimento da problemática foi necessário escolher procedimentos que, pela embocadura de que dispõem, possibilitassem vislumbrar eficiência na construção dos dados. O instrumento metodológico, portanto, deve auxiliar na produção de uma série de elementos que só adquirem concretude mediante o trabalho do pesquisador, elementos que não podem jamais ser acessados como uma realidade imediata, pois não estão dados antes do trabalho de construção. O trato do visível pelo procedimento de pesquisa é que erige uma realidade delimitada e observável. O real nunca está dado e só adquire formas no exercício de recorte e postulação de relações sociologicamente relevantes.

Com essa consideração em mente (e tendo em conta também o que sugerem em termos de método e análise diversas outras pesquisas em antropologia com problemática centrada em processos migratórios), não foi difícil perceber que a metodologia das histórias de vida ocupa lugar de destaque. Noção que penetrou nas ciências do homem (como que por “contrabando”, como assinala Bourdieu) desde princípios do século passado, mantém uma tônica mestra que remete a uma intenção sempre subjacente de

permitir uma ponte do particular para o geral. Foi a perspectiva dessa passagem que permitiu entrever as potencialidades do uso de entrevistas em profundidade pautadas por um interesse especialmente direcionado para as narrações de histórias de vida.

Com a antiga promessa das generalizações assumida, o instrumento das entrevistas focadas em histórias de vida precisou ser epistemologicamente matizado em função do caráter subjetivo da relação que o antropólogo estabelece com seu objeto. Pierre Bourdieu dedicou especial atenção e fez uso exemplar dos relatos autobiográficos, legando-nos considerações de suma importância para a realização das entrevistas e o tratamento dos dados. Dessa maneira, tomando sua obra como anteparo, pretendo doravante ponderar as condições de possibilidade de postular relações entre o geral e o particular nas observações.

Sendo assim, é importante ponderar o estatuto metodológico da noção de história de vida e encetar uma reflexão sobre as implicações de seu aporte. Uma pausa autocrítica, com vistas a uma sociologia reflexiva que se permita controlar seus próprios vieses, conduz a uma exegese da noção: falar em “histórias de vida” significa, de antemão, supor que se trata de histórias numa acepção que as presume ordenadas numa sequência organizada, narradas ordenadamente segundo a sequência dos eventos tal como ocorreram. Muito embora a tendência no discurso seja expor os fatos como ordenados numa sequência lógica, Bourdieu combate a ideia da vida como projeto ou progressão cronológica, propondo a recusa de certa “filosofia da história” tácita, que encontra sempre um sentido para o movimento dos fatos narrados.

Nisso consiste a primeira ressalva metodológica de grande valor: simplesmente tomar as narrativas autobiográficas tal como nos são apresentadas é deixar-se incorrer no que Bourdieu denomina “ilusão biográfica”, esse esforço, premeditado ou não (trabalho de seleção e ordenação dos fatos que o biógrafo realiza como ideólogo, de si ou de outro) de atribuir um sentido pela concatenação de fatos vividos. Para o pesquisador é importante sempre pesar que essa totalidade pretendida na narrativa “escapa ao próprio sujeito, histórico, determinado socialmente, imerso em um universo social fora de nossos controles” (MONTAGNER, 2007).

Desse modo, o que cabe ao cientista social é tentar esquivar-se das armadilhas do método a partir de uma compreensão fundamental: o discurso, embora enraizado diretamente no vivido, não constitui ele mesmo a compreensão do “real”. Denominada “ilusão de transparência do real” (BOURDIEU et al., 1999, p. 25), essa adoção irrefletida das narrativas não considera o fato de que, segundo uma longa linha na tradição do pensamento, “os homens fazem sua história, mas não a fazem como querem” (MARX, 1978, p. 329). Ou seja, do mesmo modo que as relações não se dão meramente por uma intencionalidade premeditada, sua apreensão não pode se dar sem a consideração das condições e posições sociais que as permeiam.

O que pode fazer o pesquisador é, então, intentar objetivar dentre todo discurso autobiográfico elementos que possibilitem situar os agentes em relação a seu grupo. Nesse intercurso a noção de história de vida fica enfraquecida por todo risco de ilusão que representa. Também por isso Bourdieu (2006, p. 189) sugere a noção de trajetória como contraponto, entendida como “série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações”.

Esse espaço a que se refere Bourdieu (2002, p. 113, tradução minha) pode ser lido segundo a noção de “campo”, que remete aos “espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas características dependem das posições que ocupam nesses espaços e que podem ser analisados independentemente das características de seus ocupantes”. Um campo, além do mais, se define por suas questões e interesses específicos e irreduzíveis, ou seja, um campo delimita o espaço das ações sociais empenhadas segundo um conteúdo que sumariza as disputas em seu contexto.

Não é difícil perceber, dada a heurística do método bourdieusiano, que os conceitos operam num mesmo plano, de maneira imbricada. Os enunciados que lançam mão de definições exprimem, ao mesmo tempo, cautela. Por essa maneira é que os momentos mais importantes da reflexão metodológica são aqueles que se deitam sobre as articulações entre conceitos. Nesse aspecto, a consideração que versa que as noções de “trajetória” e “campo” não podem ser pensadas separadamente tende a ser especialmente explicativa. Vejamos, por exemplo, que

não podemos compreender uma trajetória [...] sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado [...] ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis (BOURDIEU, 2006, p. 190).

Desse modo, pensar trajetórias presume a concepção de um campo social no interior do qual as práticas se desenrolam por alocações derivadas dos investimentos e disputas com vistas ao reconhecimento dos deslocamentos entre postos na estrutura hierarquizada de posições.

Pensar a articulação entre trajetória de vida e o conceito de campo ou de espaço social antes dos campos, é fundamental. É a idéia de que é o indivíduo que pode produzir uma mudança, é o indivíduo que muda segundo a sua trajetória social, a sua condição, o seu estado, a sua profissão, as suas produções durante toda a sua vida. [Porém] [...] não se pode pensar a vida de um indivíduo sem situá-la, de forma relacional, dentro do espaço global ou específico no qual se encontra. [...] Desta maneira, a biografia sempre implica a coletividade. (CHARTIER, 2002, p. 174).

É na articulação entre trajetória e campo que se deslinda a dimensão altamente relativista da teoria bourdieusiana, já que a persecução de um indivíduo em sua movimentação pelo espaço social tem como intuito maior as correlações com os deslocamentos dos demais, ou seja, a maneira pela qual o percurso de um agente se relaciona com os percursos diversos de agentes, tanto pelo fundo que compartilham quanto pelos detalhes que os diferenciam – já que para Bourdieu as variações de percurso funcionam também de modo a confirmar “a característica fortemente coletiva das carreiras individuais dos agentes” (MONTAGNER, 2007, p. 254).

Em termos metodológicos, o cientista social deve desmontar a coerência dos relatos, como que “fragmentar as totalidades concretas e patentes que são dadas à intuição para substituí-las pelo conjunto dos critérios abstratos que as definem do ponto de vista sociológico – profissão, remuneração, nível de instrução [...]” (BOURDIEU, 1999, p. 24) e origem social, critério de destaque na consideração de trajetórias sociais. Fazendo convergir a discussão empreendida até aqui, é possível perceber que o esforço de esquadrihar as entrevistas centradas em histórias de vida se liga à construção do “sistema das relações objetivas nas quais os indivíduos se encontram inseridos e que se exprimem mais adequadamente na economia ou morfologia dos grupos do que nas opiniões e intenções declaradas dos sujeitos” (BOURDIEU, 1999, p. 29).

Os fatos narrados, portanto, demandam um trabalho que contraria as pré-noções. Ao fazer uso dos critérios sociológicos abstratos latentes nos discursos, mas sobretudo no cruzamento das trajetórias, ao pressupor trajetórias coletivas, o pesquisador caminha em direção à objetivação do *habitus* coletivo, ou seja, “sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes” (BOURDIEU, 2007, p. 191).

A trajetória é, portanto, uma construção que o pesquisador obtém como resultado de seu trabalho de escrutinização dos “traços pertinentes” de um grupo de biografias. Por traços pertinentes entendo aqueles capazes de descrever os processos de investimento e deslocamento nos termos do capital simbólico socialmente valorizado (que movimenta a disputa, as estratégias de acumulação no campo considerado).

Na medida em que se realiza no espaço dos possíveis, segundo matrizes de possibilidade antepostas pela estrutura do campo, nas trajetórias estão marcadas as linhas de força que operam na configuração do campo segundo um corte sincrônico (porque o campo é sempre uma formação histórica, inacabado, e que pode ser apreendido em seu movimento segundo a delimitação sincrônica do observador/pesquisador). A trajetória possibilita descrever práticas sociais localizadas, estruturas de ação incorporadas no *habitus*, enfim, o devido trato das biografias dá acesso a conjuntos de trajetórias que integram elementos diversos de uma praxiologia bourdieusiana (a articulação entre ação individual e as estruturas e condições de possibilidade da ação)

*Assim, toda trajetória social deve ser compreendida como uma maneira singular de percorrer o espaço social, onde se exprimem as disposições de **habitus** e reconstitui a **série das posições** sucessivamente ocupadas por um mesmo agente ou por um grupo de agentes em espaços sucessivos* (BOURDIEU apud MONTAGNER, 2007, p. 255, grifos do autor).

Portanto, no caso dos emigrantes de Vilas Boas, assumo a hipótese de que, mesmo mediante os afastamentos ocasionados pela emigração, a aldeia permanece como espaço social de interesse dos agentes. A aldeia é parte constituinte do que podemos denominar “campo social transnacional” (GLICK-SCHILLER, 2004, p. 457-8), espaço alargado de relações que inclui também indivíduos que nunca cruzaram fronteiras, mas

que estão ligados, por meio de relações sociais, a indivíduos situados em lugares distantes. Múltiplos agentes sustentam essa formação através de fronteiras por meio das relações e trocas que efetuam continuamente, mas sobretudo por meio do retorno, de sua influência na fabricação da vida cotidiana na aldeia. É como afirma Caroline Brettell (2003, p. 64, tradução minha) ao dizer que “ao emigrar, migrantes portugueses estão procurando no exterior um meio de conquistar prestígio e mobilidade no interior de seu próprio sistema social”.

Conceber a configuração de um campo observável de práticas sociais através de fronteiras permite pensar em trajetórias migrantes e num enquadramento que posiciona a emigração como traço do *habitus* enquanto premente na pré-disposição a emigrar, como possibilidade recorrentemente acionada, e *habitus* nesse sentido é uma incorporação de esquemas imediatamente práticos. Na medida em que a emigração se converte em possibilidade contemplada, a experiência migratória das gerações anteriores contribui para criar “um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma *matriz de percepções, de apreciações e de ações*” (BOURDIEU, 1983, p. 65, grifos do autor).

A emigração é, dessa maneira, um exemplo de prática estruturada e estruturante (estruturada pelas experiências que conformam a disposição para emigrar, estruturante das relações que delineiam o campo) que põe continuamente em relação a situação no que ela tem de mais refratária e o *habitus* que, por mais que exprima duração, também “realiza sem cessar um ajustamento ao mundo” (BOURDIEU, 2002, p. 136, tradução minha). A emigração como prática, enfim, é resultado da conformação entre as disposições do *habitus* e as alocações e deslocamentos da trajetória social

a *prática* poderia ser definida como o resultado do aparecimento de um *habitus*, sinal incorporado de uma trajetória social, capaz de opor uma inércia maior ou menor às formas sociais, e de um campo social funcionando, neste aspecto, como um espaço de obrigações (violências) que quase sempre possuem a propriedade de operar com a cumplicidade do *habitus* sobre o qual se exercem. (BOURDIEU, 1983, p. 45, grifos do autor).

Assim, a desmontagem da narrativa autobiográfica expõe elementos que integram de maneira objetiva os agentes no contexto do campo social, a saber, a origem social dos entrevistados ou, por exemplo, a profissão que exerciam e as propriedades que tinham

antes de emigrar são aspectos que conduzem à compreensão sistêmica do interesse pelo retorno, pelo investimento simultaneamente material e simbólico no espaço da aldeia. As entrevistas focadas em trajetórias que compartilham em algum nível a experiência migratória ajudam a, como diz Montagner (2007, p. 257), “acompanhar o desenrolar histórico de grupos sociais concretos em um espaço social definido por esses mesmos grupos em suas batalhas pela definição dos limites e da legitimidade dentro do campo em que se inserem”.

O *habitus*, “cúmplice” da prática, quando ligado à noção de trajetória é o que permite correlacionar individual e coletivo, já que nele se inscreve a maneira como o agente singulariza e, concomitantemente, incorpora as regras tácitas de funcionamento do campo. Como individual e coletivo estão enredados em implicações recíprocas, os elementos congruentes nos percursos individuais permitem conceber uma ideia de “biografia coletiva”. O pesquisador a rastreia por meio dos “traços quase transparentes que, quando unidos a todos os outros traços dos grupos sociais, definem trajetórias comuns, feixes de percursos muito semelhantes, ou afinal, uma *trajetória*” (MONTAGNER, 2007, p. 253, grifos do autor).

Adotar a noção de biografia coletiva implica produzir um inventário das congruências significativas (ou seja, práticas e elementos como atividade profissional, origem social, etc.) entre as trajetórias, reunidas em feixes segundo o critério da semelhança de seus percursos. “Em nossa proposta, então, o objetivo seria trabalhar com conjuntos de trajetórias e traçar, assim, uma *biografia coletiva* de um grupo primário, utilizando, para descrever essa biografia, as memórias biográficas dos agentes sociais imersos nesses grupos” (MONTAGNER, 2009, p. 280, grifos do autor).

A proposta, enfim, busca descrever e compreender os deslocamentos (físicos e simbólicos) lançando mão da noção de trajetória. Relacionada a todo o arcabouço conceitual e acionada segundo um procedimento meticuloso de desmontagem do discurso autobiográfico, a trajetória é o resultado do afastamento das pré-noções, é ela mesma o processo de conversão das histórias de vida como “artefatos irrepreensíveis” do saber imediato para o fato sociologicamente construído segundo critérios abstratos de avaliação das ações.

Ademais, ao objetivar a estrutura do campo torna-se possível um exame da hierarquia que o integra. Assim as estratégias de ascensão e legitimação se elucidam na trajetória, segundo o movimento que descrevem no trânsito entre posições. Afirmo desse modo que somente com o “conhecimento das condições objetivas, comuns a toda uma categoria, pode-se obter uma compreensão genérica e genética dos agentes” (MONTAGNER, 2007, p. 260).

Um ato fundador: o caráter criativo da memória

Ademais, quero também criar espaço para uma concepção que descreve o processo de narração autobiográfica como algo criativo e não meramente reprodutivo. Concordo, por exemplo, com Sarah Lamb (2001, p. 16, tradução minha, grifos da autora) quando diz que “contar uma história de vida, ‘como outras formas de fala e comunicação’, é *parte* da vida enquanto vivido, para isso vivida e experienciada, ao menos durante os momentos da narração”. Segundo Lamb, alguns autores tendem a fazer uso de uma oposição imposta entre a vida tal como representada e tal como vivida. Esse princípio de oposição supõe duas instâncias sem comunicação, uma referente ao âmbito da imaginação do passado e criação do relato, e outra referente ao mundo fenomenológico, da “realidade”. Lamb, por sua vez, sugere que o próprio ato de narrar é parte do vivido. Ou seja, produzir um relato é uma condição que adota a memória como referência, mas que é em si uma experiência singular.

Nesse sentido, faço crer que no escopo de memórias trazidas à baila são favorecidas aquelas que operam positivamente nas disputas simbólicas em que o indivíduo que recorda está engajado. As histórias de vida assumem assim duplo papel enquanto ferramentas metodológicas: por um lado, por meio das histórias de vida acredito ser possível deslindar o investimento simbólico dos agentes a tempo de desvelar um interesse situado na estrutura de relações do grupo; por outro, essa atividade que prima por definir seu lugar no grupo ao mesmo tempo em que o diferencia e mapeia suas relações com os demais, opera também no sentido de assegurar algum sentido de identidade.

Fazer uso das narrativas para acessar o coletivo contribui para o cálculo das proximidades e distâncias arquitetadas nas relações. Isso põe às claras uma das qualidades do uso das narrativas para pensar o espaço de atuação do emigrante na relação com seu grupo: entre fazer parte ou não, os sentimentos de dubiedade são continuamente manifestos e as memórias não raro expressam tensões. Embora não decorra de um instantâneo, mas sim, na maioria dos casos, de um processo decisório complicado, o ato da emigração é, em certo sentido, um evento disruptivo. A princípio, trata-se em vários casos de colocar sob o risco da incerteza toda a estrutura de uma economia familiar bastante frágil.

Portanto, mantendo o retorno sempre em vista, o emigrante conserva um lugar reconhecido na aldeia e por isso é importante que, muito embora nem sempre se realize com sucesso, o retorno figure no projeto e no discurso do emigrante como afirmação de um desejo de filiação ao fazer uso do lugar que o grupo lhe reserva. Essa marcação da pertença se dá normalmente nas festas e não apenas ao participar delas, mas incentivando sua realização por meio de contribuições que demarcam um novo lugar na hierarquia local

Uma festa é uma produção social que pode gerar vários produtos. [...] O mais crucial e mais geral desses produtos é, precisamente, [...] uma identidade determinada entre os participantes, ou antes, a concretização efetivamente sensorial de uma determinada identidade que é dada pelo compartilhamento do símbolo que é comemorado e que, portanto, se inscreve na memória coletiva como um afeto coletivo, [...] como um ponto em comum que define a unidade dos participantes. A festa é, num sentido bem amplo, produção de memória e, portanto, de identidade no tempo e no espaço sociais. (GUARINELLO, 2001, p. 972).

É no mês de agosto que as festas locais proliferam e ditam um calendário especial de comemorações que celebram a identidade pela revivência de laços de amizade e proximidade. A festa provê um contexto em que os emigrantes podem converter o sucesso financeiro conquistado na diáspora em prestígio social, encenando (inclusive narrativamente) o exercício do lugar a que aspirava, assinalando com símbolos materiais de seu sucesso.

Considerações finais: a entrevista

Para encerrar, pretendo fazer considerações sobre a forma da entrevista e de sua condução. Mas, para tanto, suponho necessário construir uma acepção de entrevista condizente com o modelo epistemológico até aqui proposto, ou seja, de uma ciência que não se contente em construir o fato, mas o faça com conhecimento dos efeitos inevitáveis de seus atos de pesquisa na produção dos dados, afinal “a verdadeira submissão ao dado supõe um ato de construção fundado sobre o controle prático da lógica social segundo a qual esse dado é construído” (BOURDIEU, 1993, p. 915, tradução minha).

Portanto, mais do que, numa espécie de fantasia positivista, buscar a neutralidade, a total não interferência, trata-se de incorporar no processo construtivo da pesquisa os efeitos, tê-los em conta e sob controle. A proposta de Bourdieu (e que eu adoto) incorpora as distorções inerentes à relação da entrevista com o intuito de “controlar os efeitos (sem pretender anulá-los); ou seja, mais precisamente, *reduzir ao máximo a violência simbólica que pode se exercer através dela*. Tentamos, então, instaurar uma relação de *escuta ativa e metódica*, tão afastada do ‘laissez-faire’ da entrevista não-diretiva quanto do dirigismo do questionário” (BOURDIEU, 1993, p. 906, tradução minha, grifos do autor).

Disso deriva uma postura na relação que se estabelece no ato da entrevista. A proposta de entrevista é acompanhada de uma “vigilância metodológica” preocupada com as dissimetrias que se interpõem entre pesquisador e pesquisado nesse contato imediato que é o ato da entrevista. As recorrentes diferenças introduzem um dilema que pode, até certo ponto, ser sanado na qualidade da relação que se estabelece circunstancialmente, pensada sempre com vistas a reduzir os efeitos da violência simbólica incutida na fala, no modo de se apresentar e representar, em diversos traços da *hexis* de cada um que indicam diferenças relativas aos mais diversos tipos de capital (cultural, linguístico, por vezes econômico, etc.).

Com isso, para compreender a relação da entrevista é possível recordar Ruth Cardoso (1988, p. 102) quando a afirma como “forma de comunicação entre duas pessoas que estão procurando entendimento. Ambos aprendem, se aborrecem, se divertem e o

discurso é modulado por tudo isso”. Seja, então, a entrevista essa “conversation ordinaire” que sugere Bourdieu, ela se opõe epistemologicamente ao modelo científico tradicional, propondo a aproximação:

Essa participação pela qual nos engajamos na conversa motiva assim o interlocutor a se engajar, sendo o que distingue mais claramente a conversa ordinária, ou a entrevista tal como a temos praticado, da entrevista na qual o entrevistador, pela busca da neutralidade, se interdita todo engajamento pessoal. (BOURDIEU, 1993, p. 917, tradução minha).

Dessa maneira, a entrevista permite uma “construção realista”, ou seja, uma construção que não se esquivava de computar os problemas do método, que não postula uma neutralidade ideal-típica. E, ademais, um processo construtivo que propõe um deslocamento por meio da entrevista, qual seja, do entrevistador “se colocar em lugar [do entrevistado] em pensamento” (BOURDIEU, 1993, p. 910). Não se trata de mera empatia, mas de uma conversão do olhar, de se permitir ver de um ponto de vista marcado pelo lugar social do entrevistado, sem por isso ignorar a distância que o separa do entrevistador.

Esse processo de estabelecimento de um diálogo (socrático, por assim dizer) mantém sua abertura pela escuta ativa e, não raro, encontra-se diante de um discurso extraordinário de autoanálise. E assim cumpre sua função, já que

Uma antropologia total não pode se limitar a uma construção das relações objetivas porque a experiência das significações faz parte da significação total das experiências [...]. Cabe-lhe, com efeito, construir o sistema de relações que englobe, não só o sentido objetivo das condutas organizadas segundo regularidades mensuráveis, mas também as relações singulares que os sujeitos mantêm com as condições objetivas de sua existência e com o sentido objetivo de suas condutas, sentido que os possui porque estão desapossados dele. Dito por outras palavras, a descrição da subjetividade objetivada reenvia à descrição da interiorização da objetividade. (BOURDIEU et al., 1999, p. 29, nota).

Referências bibliográficas

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras [1969]. In: LASK, Tomke (Org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças dos velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BOURDIEU, Pierre. Trabalhos e projetos; Esboço de uma teoria da prática. In: _____. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 38-81.

_____. L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, v. 62-63, p. 69-72, juin 1986.

_____. Comprendre. In: _____ (Org.). *La misère du monde*. Paris: Seuil, 1993. p. 903-925.

_____. Quelques propriétés des champs; Le marché linguistique. In: _____. *Questions de sociologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002 [1984]. p. 113-137.

_____. O camponês e seu corpo. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 26, p. 83-92, jun. 2006.

_____. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2006. p. 183-191.

_____. A gênese dos conceitos de habitus e de campo. In: _____. *O poder simbólico*. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007 [1989]. p. 59-73.

_____. Campo do poder, campo intelectual e habitus de classe. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007 [1974]. p. 183-202.

_____; CHAMBOREDON, J. C.; PASSERON, J. C. *Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999 [1968].

BRETTEL, Caroline B. Migration stories: agency and the individual in the study of migration. In: _____. *Anthropology and migration: essays on transnationalism, ethnicity and identity*. Lanham: Altamira Press, 2003. p. 23-45.

_____. Emigrar para voltar: a Portuguese ideology of return migration. In: _____. *Anthropology and migration: essays on transnationalism, ethnicity and identity*. Lanham: Altamira Press, 2003. p. 57-74.

- CARDOSO, Ruth. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: _____. *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 95-105.
- CHARTIER, Roger. Pierre Bourdieu e a história, debate com José Sérgio Leite Lopes. *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, p. 139-182, mar. 2002.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2005 [1940].
- FELDMAN-BIANCO, Bela. A criação de uma nação (portuguesa) desterritorializada e a transnacionalização de famílias. *Cadernos CERU*, São Paulo, n. 6, série 2, 1995.
- GLICK-SCHILLER, Nina. Transnationality. In: NUGENT, David; VINCENT, Joan (Ed.). *A companion to the anthropology of politics*. Hoboken: Blackwell Publishing, 2004a. p. 448-467.
- _____; LEVITT, Peggy. Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society. *International Migration Review*, v. 38, n. 3, p. 1002-1039, 2004b.
- GUARINELLO, Norberto L. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCÓS, I.; KANTOR, I. (Org.). *Festa, cultura e sociabilidade na América portuguesa*. v. 2. São Paulo: Hucitec/Edusp/FAPESP/Imprensa Oficial, 2001. p. 969-975.
- GUÉRIOS, P. R. As condições sociais de produção das lembranças entre imigrantes ucranianos. *MANA*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 367-398, 2008.
- HALBWACHS, M. *La mémoire collective* [1950]. Paris: Albin Michel, 1997.
- LAMB, Sarah. Being a widow and other life stories: the interplay between lives and words. *Anthropology and Humanism*, Arlington County, v. 26, n. 1, p. 16-34, 2001.
- LEAL, João. Festa e emigração numa freguesia açoriana. In: BRITO, Joaquim Pais de et al. (Coord.). *O vôo do arado*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

LEVITT, Peggy. *The transnational villagers*. Berkeley: University of California Press, 2001.

MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 329-404. Coleção Os Pensadores.

MONTAGNER, Miguel A. Trajetórias e biografias: notas para uma análise bourdieusiana. *Revista Sociologias*, Porto Alegre, ano 9, n. 17, p. 240-264, jan./jun. 2007.

_____. Biografia coletiva, engajamento e memória: a miséria do mundo. *Tempo Social: revista de sociologia da USP*, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 259-282, nov. 2009.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RODRIGUES, Weslei E. *Diáspora e retorno*: transnacionalismo em uma aldeia camponesa de Portugal. Projeto de Mestrado – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2010.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997a.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997b.

_____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANCHIS, Pierre. *Arraial*: festa de um povo: as romarias portuguesas. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

WACQUANT, Loïc. Esclarecer o habitus. *Revista Educação & Linguagem*, ano 10, n. 16, p. 63-71, jul./dez. 2007.

GT 2 – História Oral e Gênero

*Coordenação: Marta Gouveia de Oliveira Rovai (NEHO/USP) e
Marcela Boni Evangelista (NEHO/USP)*

O PAPEL DA EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE FEMININA

CHRISTIANE EVELYN TEIXEIRA LEONCY (UNICAMP)⁴⁶

O tema deste trabalho é fruto de uma profunda carência de estudos que examinem a Educação de Jovens e Adultos sob uma perspectiva de Gênero (ROSENBERG, 2001). Apesar da importância do papel da mulher dentro do contexto social ser reconhecido, pois a mulher “é uma das prioridades-chaves para o desenvolvimento econômico sendo também responsável por influenciar de maneira positiva nos índices de matrícula, na assistência, na permanência e no rendimento escolar dos filhos, possibilitando diminuição nos índices de natalidade e contribuindo para melhorar a nutrição e a saúde familiar, pois é a mãe quem cabem os cuidados com a alimentação, a higiene e a saúde dos filhos e familiares” (NOGUEIRA, 2005, p. 68), as relações de desigualdade entre homens e mulheres perpetuam-se não apenas nas esferas educacionais, mas nas familiares, profissionais e sociais.

Existem pouquíssimos trabalhos que correlacionem os dois assuntos (EJA e gênero), por isso a ideia é elaborar uma pesquisa contribua para a delineação do perfil da mulher aluna da EJA e possibilite avanços na área das políticas públicas educacionais nesse sentido. Ainda, segundo a observação de Nogueira:

No Estado da Arte, realizado por Haddad et al (2000), foram listadas cerca de duas centenas de trabalhos de pós-graduação realizados entre 1986 e 1998. Nesse conjunto não se encontra nenhum trabalho que aborde a discussão da EJA numa perspectiva de gênero, principalmente se referindo à questão da educação básica ou da alfabetização de mulheres adultas. Exceção é o trabalho de Silva (1998), que analisa de que maneira as práticas de alfabetização contribuem para o empoderamento das alunas. (NOGUEIRA, 2005, p. 73).

A escassez de estudos sobre as relações de gênero dentro da educação de mulheres jovens e adultas faz com que não haja ainda levantamentos suficientes sobre as

⁴⁶ Mestranda em Educação pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Bolsista CAPES e pesquisadora do GEPEJA/UNICAMP - (Grupo de Pesquisa em Educação de Jovens e Adultos). E-mail: christiane.evelyn@gmail.com.

barreiras sociais impostas ao sexo feminino que inviabilizam não só sua adesão à escola, como também sua permanência na mesma.

Essa lacuna de informação só vem dificultar a implementação de políticas públicas que visem às especificidades das relações sociais de gênero. Logo, essa pesquisa espera poder contribuir para que as políticas educacionais possam finalmente lançar um olhar sobre a questão da educação da mulher jovem e da mulher adulta das camadas populares.

A EJA e as mulheres

Embora a Educação já tenha sido mencionada como um meio de se promover o fortalecimento das mulheres na prática, não há ainda reflexões sobre o assunto que levem a construção de uma consciência do gênero e dos limites que ele impõe às mulheres, especialmente.

Nem as próprias mulheres conseguem muitas das vezes estabelecer o sentido exato de sua necessidade de escolarização. Isso contribui para a falta de apoio familiar, o que é fator crucial no momento em que elas decidem pela permanência na escola.

As relações de gênero se constroem no âmbito da cultura, do simbólico e das representações, e a escola é um dos lugares privilegiados para a (re)construção da cultura, dos valores, dos símbolos, “reproduzindo ou transformando as hierarquias, as deferentes importâncias atribuídas socialmente àquilo que é associado ao masculino e ao feminino.” (CARVALHO, 1999, p. 9).

O objetivo deste trabalho será o de mostrar através da história oral de vida de mulheres que voltaram a estudar, as questões inerentes à condição feminina e que merecem um olhar mais atento dos poderes públicos. Por meio dessas histórias de vida, a pesquisa busca viabilizar uma reflexão sobre a questão do gênero e a construção de uma consciência deste entre homens e mulheres, de forma a pensar a escola como um meio de criação de identidades e de transposição das relações de submissão e opressão, além de, claro, contribuir para que se implementem políticas educacionais que favoreçam o acesso e a permanência da mulher na escola.

As relações de gênero e a escola

Nos anos 80, uma época ainda marcada em sua primeira metade pelo regime militar, havia uma preocupação com o grande número de analfabetos adolescentes e adultos, que “denegriam” os índices educacionais do país. A abertura política e o processo de redemocratização contribuíram para que a Educação de Adultos fosse vista como instrumento importante e oportuno na construção de um pensamento de transformação social. Ainda nesse período, a categoria Educação de Adultos começa a se ampliar para aquilo que conhecemos hoje como a Educação de Jovens e Adultos.

A concepção de Educação de Jovens e Adultos, ao longo desse período, foi se afirmando e modificando e, terminou por consolidar-se como direito do cidadão, passando a ser constituinte, inclusive, das modalidades de ensino na legislação educacional brasileira. A noção de educação, antes voltada principalmente para a alfabetização, expandiu-se, indicando a importância da continuidade dos estudos e da oferta de uma educação de qualidade.

Na sociedade brasileira, a escola sempre foi um campo reprodutor das relações sociais, ou seja, predominantemente um espaço branco e masculino. Ao longo do tempo, porém, ela se viu obrigada a abarcar as diversidades que iam surgindo, como pessoas de outras raças e mulheres, por exemplo. Dentro desse panorama, a escola, como espaço social para a formação de homens e mulheres é um ambiente por onde passam as representações de gênero.

Isso poderá levar ao (re)conhecimento de que a escola também constrói novas relações, produz identidades de classe, de raça, de gênero, fixa comportamentos, posturas, jeitos de ser e de pensar, reconstrói a cultura, os valores, reproduz ou transforma hierarquias; e se constrói, ao mesmo tempo, de forma dinâmica no tempo e no espaço. (LOURO, 1997, p. 57).

Apesar desse “acolhimento”, a escola não se modificou em sua essência, perpetuando os processos de hierarquizações e desigualdades sociais, em vez de constituir-se como um espaço democrático e igualitário. E é dentro desse contexto que a mulher vai buscar educar-se como meio de transpor uma condição social que não lhe é nada favorável.

Esse direito à escolarização é uma conquista histórica, alcançada pela mulher brasileira em meados do século XIX, mas que só a partir da década de 40 começou a aparecer de forma mais significativa.

Hoje em dia, mais da metade da população brasileira é composta de mulheres e a proporção de pessoas analfabetas já é significativamente menor entre as mulheres do que entre os homens (NOGUEIRA, 2005). Além disso, cada vez mais se considera a importância da educação feminina. Isso fica explicitado no documento da V CONFINTEA, realizada em Hamburgo, Alemanha, em 1997:

As mulheres têm o direito às mesmas oportunidades que os homens. A sociedade, por sua vez, depende da sua contribuição em todas as áreas de trabalho e em todos os aspectos da vida cotidiana. As políticas de educação voltadas para a alfabetização de jovens e adultos devem estar baseadas na cultura própria de cada sociedade, dando prioridade à expansão das oportunidades educacionais para todas as mulheres, respeitando sua diversidade e eliminando os preconceitos e estereótipos que limitam o seu acesso à educação e que restringem os seus benefícios. Qualquer argumentação em favor de restrições ao direito de alfabetização das mulheres deve ser categoricamente rejeitada. Medidas devem ser tomadas para fazer face a tais argumentações. (V CONFINTEA, Hamburgo, 1997).

A despeito de toda valorização do tema na área da Educação de Jovens e Adultos, ainda nos deparamos com a ausência de uma política nacional que consiga contemplar as especificidades da condição feminina dentro do processo educacional.

De acordo com Soares (2005), ao examinarmos a trajetória de vida das mulheres adultas somos obrigados a considerar que os alunos de EJA possuem identidades (sexo, raça, religião, nacionalidade), logo o gênero é mais uma especificidade a ser contemplada no que diz respeito aos sujeitos dessa modalidade de educação.

Para Louro (1997), gênero é o modo como as características sexuais são trazidas para as práticas sociais. O mais importante não são necessariamente as diferenças biológicas entre os sexos, mas a forma como essas diferenças são compreendidas socialmente. Gênero se refere, portanto, ao modo como as diferenças sexuais são interpretadas num determinado contexto, ou então como elas são trazidas para a prática social e tornadas parte do processo histórico.

As mulheres que fazem parte do sistema da Educação de Jovens e Adultos, são pessoas que de modo geral, trazem consigo crenças e valores arraigados e muitas vezes não enxergam a escola como um meio para subverter seu cotidiano de opressão e dominação. Segundo Rosenberg (1994), é preciso uma reflexão dos limites sociais impostos à mulher e que inviabilizam a sua inserção e permanência escolar e falta de atenção dos poderes públicos em relação às necessidades específicas das mulheres adultas procuram escolarização.

A instrução de mulheres adultas das camadas populares, que são as que mais necessitam de educação, tem características muito peculiares e exige políticas muito bem planejadas para se consiga atrair e a manter este público na escola, pois elas a entendem como um lugar não apenas onde se aprende, mas também como espaço de convívio social.

As histórias orais de vida das mulheres da EJA

Uma de minhas grandes preocupações enquanto pesquisadora sempre foi a de que minha pesquisa tivesse um forte caráter de “utilidade” social. Especialmente por ser educadora, meu pensamento era o de que a pesquisa precisava trazer uma contribuição efetiva para as práticas educativas. Ao trazer para a discussão a problemática das relações de gênero na escola, imaginava estar no caminho certo para que minhas intenções se concretizassem, mas faltava encontrar a metodologia adequada. Eis que então deparei-me com a História Oral e todas as suas infinitas possibilidades enquanto metodologia.

A primeira coisa que torna a história oral diferente, portanto, é aquela que nos conta menos sobre eventos que sobre significados. [...] Entrevistas sempre revelam eventos desconhecidos ou aspectos desconhecidos de eventos conhecidos: elas sempre lançam nova luz sobre áreas inexploradas da vida diária das classes não hegemônicas. (PORTELLI, 1997, p. 31).

A opção pela história oral se dá pela possibilidade de novos olhares que as histórias de vida de mulheres podem trazer sobre a condição feminina daquelas em processo de escolarização, pois a partir de suas narrativas é possível tecer um panorama de suas trajetórias, seu cotidiano, suas percepções sobre si mesmas e a realidade que as cercam.

A História Oral é construída sobre pessoas, não só os líderes, mas os integrantes da população, que se transformam de "objetos" de estudo em "sujeitos" da história. Os grupos de participantes ignorados tradicionalmente, como índios, negros e mulheres, passam a ser reconhecidos, incorporando-se sua experiência na história, assim menos limitada. (THOMPSON, 1978).

Com os Estudos Feministas, as histórias de vida e outros tipos de registros pessoais passaram a compor o cenário acadêmico, e assim, o desenvolvimento da História Oral permitiu uma mudança de enfoque nos trabalhos, abrindo caminho para diversas formas de estudos, que traziam a perspectiva de grupos que antes não faziam parte desses processos:

Pesquisas passavam a lançar mão, cada vez com mais desembaraço, de lembranças e de histórias de vida [...]. Assumia-se, com ousadia, que as questões eram interessadas, que elas tinham origem numa trajetória histórica específica que construiu o lugar social das mulheres e que o estudo de tais questões tinha (e tem) pretensões de mudança. (LOURO, 1997, p. 19).

Na esteira de tais mudanças é que a História Oral vem atender perfeitamente aos propósitos de meu trabalho: a importância da existência de um projeto, que especifique as condutas e qualifique os procedimentos, a obrigatoriedade da devolutiva aos colaboradores, tudo isso dá a dimensão política que tem a História Oral:

As técnicas de história oral inauguram em nosso país um gênero até agora pouco prezado, ainda que fundamentalmente importante – a história pública –, capaz de fazer veicular o saber em sua dimensão social mais ampla. A história oral, como tributária da história pública, se remete ao leitor comum, vigorando o princípio que privilegia o social como alvo do conhecimento. (MEIHY, 1991, p. 15).

Nesse sentido, as narrativas das alunas que frequentaram a EJA poderiam vir a ser uma enorme contribuição, não apenas pela escassez de trabalhos que possibilitem uma abordagem mais específica para as mulheres pelas políticas públicas, mas também para que todos aqueles que trabalham com a EJA tenham a sua disposição mais um instrumento que lhes permita compreender ou pelo menos refletir sobre questões como: quem é a mulher que busca educar-se? Quais são seus maiores medos, expectativas, angústias e desafios? O que leva essas mulheres à escola e o que as tira dela? De que modo a violência, o machismo dos companheiros, a sexualidade e a maternidade precoces afetam seu desempenho escolar?

É a partir do conhecimento das histórias de vida de algumas dessas mulheres-alunas e de como as relações de gênero se dão em seu cotidiano, como estas as afetam e como a escolarização tem implicações na construção de suas identidades que esta pesquisa pretende colaborar para o desenvolvimento da Educação de Jovens e Adultos.

Considerações finais

O trabalho aqui apresentado trata-se de uma pesquisa em andamento, dessa forma, não há muito o que se dizer acerca de resultados ou possíveis conclusões, mas apenas do porvir. Assim, esta pesquisa pretende fazer com que sejam ouvidas as vozes daquelas que dificilmente seriam ouvidas, e, a partir de suas falas e vivências, delinear o perfil da mulher frequente a Educação de Jovens e Adultos.

Ao analisar as histórias de vida destas mulheres buscaremos fazer uma reflexão crítica sobre a influência do processo de escolarização na construção da identidade feminina, de modo a contribuir para o surgimento de políticas educacionais de âmbito nacional que sejam capazes de atender à demanda das especificidades da condição feminina.

Referências bibliográficas

- CARVALHO, Marília Pinto de. Um olhar de gênero sobre as políticas educacionais. In: FARIA, Nalu et al. (Org.) *Gênero e educação*. São Paulo: SOF, 1999.
- CONFERÊNCIA Regional Preparatória para a V CONFINTEA, Brasília, 1997.
- DI PIERRO, Maria Clara; JÓIA, Orlando; RIBEIRO, Vera Masagão. Visões da educação de jovens e adultos no Brasil. *Cadernos Cedes*, Campinas, n. 55, p. 58-77, 2001. Políticas Públicas e Educação.

HADDAD, Sérgio. Tendências atuais na educação de Jovens e Adultos no Brasil. In: *Anais do Encontro Latino-americano sobre Educação de Jovens e Adultos Trabalhadores*. Brasília: 1994.

_____. et al. (Org.). *O estado da arte das pesquisas em Educação de Jovens e Adultos no Brasil: a produção discente da pós-graduação em educação no período 1986-1998*. São Paulo: Ação educativa, 2000. Disponível em: <<http://www.cinterfor.org.uy/public/spanish/region/ampro/cinterfor/temas/youth/doc/not/libro285/libro285.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2010.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 1997.

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

_____. *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. São Paulo: Loyola, 1991.

NOGUEIRA, Vera Lúcia. Educação de Jovens e Adultos e gênero: um diálogo imprescindível à elaboração das políticas educacionais destinadas às mulheres das camadas populares. In: SOARES, Leôncio (Org.). *Aprendendo com a diferença: estudos e pesquisas em Educação de Jovens e Adultos*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

_____. *Mulheres adultas nas camadas populares: a especificidade da condição feminina no processo da busca de escolarização*. Belo Horizonte: Fae/UFGM, 2002. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes/25/posteres/veralucianogueirap18.rtf>>. Acesso em: 15 ago. 2010.

PATAI, Daphne. *História oral, feminismo e política*. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História*, São Paulo, n. 14, 1997.

- RIBEIRO, Vera Masagão. *Uma nova EJA para São Paulo*. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/downloads/capa_perfil.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2010.
- RIVIERA, Jorge P. Educação de adultos em áreas urbanas marginalizadas. In: *Anais do Encontro Latino-americano sobre a Educação de Jovens e Adultos Trabalhadores*, Brasília, 1994.
- ROMÃO, José Eustáquio; GADOTTI, Moacir (Org.). *Educação de Jovens e Adultos: teoria, prática e proposta*. 11. ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- ROSEMBERG, Fúlvia. *A educação da mulher no Brasil*. São Paulo: Global, 1982.
- _____. Educação formal, mulher e gênero no Brasil contemporâneo. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, CFH/CCE – UFSC, v. 9, n. 2, 2001.
- _____; AMADO, T. Mulheres na escola. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 80, p. 62-74, fev. 1992.
- SOARES, Leôncio. *Aprendendo com a diferença: estudos e pesquisas em Educação de Jovens e Adultos*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- _____. As políticas de EJA e as necessidades de aprendizagem dos jovens e adultos. In: RIBEIRO, Vera. M. *Educação de Jovens e Adultos: novos leitores, novas leituras*. Campinas: Mercado das Letras, 2001. p. 201-224.
- _____; GIOVANETTI, Maria Amélia; GOMES, Nilma Lino (Org.). *Diálogos na Educação de Jovens e Adultos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- V CONFINTEA (Conferência Internacional para Educação de Jovens e Adultos), Hamburgo, Alemanha, 1997. Disponível em: <<http://forumeja.org.br/files/5Confintea.pdf>>. Acesso em: 17 ago. 2010.

“JESUS ME AMA ATÉ NO *DARK ROOM*”: PRÁTICAS SEXUAIS E RELIGIOSAS NA NARRATIVA DE UM LÍDER DE IGREJA INCLUSIVA LGBT

EDUARDO MEINBERG DE ALBUQUERQUE MARANHÃO FILHO (NEHO/USP)⁴⁷

Cheguei às 15 prás seis no metrô Santa Cecília. O dia estava bonito, isto é, bonito até onde um enfumaçado domingo paulistano pode ser. Foi uma tarde quente e abafada. Caminhei pela rua Sebastião Pereira uns 100 metros até aportar em meu destino. Do lado de fora, coletores de lixo organizavam caixas de sobras de alimentos da feira dominical para levarem às suas casas, ladeados pelo caminhão de lixo estacionado, e na calçada oposta, um grupo de aproximadamente 12 moradores de rua encontravam-se sentados. Alguns, não obstante o calor que fazia encontravam-se enrolados em cobertores. Outros conversavam acaloradamente sobre assuntos os quais não pude distinguir dada a distância, enquanto alguns pareciam consumir *crack* e cola de sapateiro. Todos entretidos com seus afazeres, não pareciam dar muita importância às pessoas do outro lado da rua, em sua maioria homens, que subiam os degraus em direção a mais um culto cristão evangélico.

O corrimão que auxiliava o acesso ao *hall* do andar superior encontrava-se iluminado para o Natal, prenunciando um pinheiro artificial recém-montado e que se acompanhava por uma mesa de venda de livros sobre teologia inclusiva e cruces coloridas e outra de compartilhamento de refrigerantes, doces e salgados. Fui recepcionado por Ney, o qual já conhecia de outras visitas, e após cumprimentar algumas das pessoas que situavam-se no salão principal, sentei-me para ler o roteiro de celebração dominical.

O culto foi aberto por Josiane Sousa, que fez a acolhida de boas-vindas e procedeu a oração inicial e a leitura de um salmo, sendo acompanhada pelos cerca de 40 membros presentes. Na sequência, Josiane apresenta o grupo de louvor da igreja, do qual faz parte como uma das cantoras, capitaneada por seu irmão Levi de Souza, que ministra frente ao púlpito. Acompanhados ora por *playbacks*, ora por um violão (em outras ocasiões as vozes foram acompanhadas por Márcio Arruda em seu teclado), Levi conduziu os crentes da igreja através de cânticos típicos do pentecostalismo.

Logo após os cânticos Josiane retorna à frente do púlpito para ler trecho do Evangelho de Lucas. Ao contrário do que ocorrera no momento de louvor, quando a maioria das canções foram acompanhadas pela maior parte do público, a voz de Levi foi acompanhada em silêncio durante o cântico de contrição, onde preparou-se os crentes à escuta da mensagem dominical, conduzida pelo diácono Dário Sousa Neto, irmão de Josiane e Levi. A mensagem seguiu-se da ministração de díizimos e ofertas conduzida por Josiane.

⁴⁷ Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em História do Tempo Presente pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Pesquisador do NEHO/DIVERSITAS/USP, LEER/USP, GEPP/PUC, GREPO/PUC. Contato: edumeinberg@gmail.com.

Dario, em seguida, celebrou o rito da Santa Ceia, procedendo oração de agradecimento e consagrando o pão e o vinho (no caso, o suco de uva), e sendo acompanhado pelos fiéis no “Cordeiro de Deus, que tirai o pecado do mundo, tende piedade de nós; Cordeiro de Deus, que tirai o pecado do mundo, dai-nos a paz” e na oração do Pai Nosso. Chamou-se então a todos que quisessem participar para que dirigissem-se à frente do púlpito para receberem do simbolismo do corpo e sangue de Cristo e serem abençoados por um dos líderes da igreja. Como neste dia ausentaram-se os dois reverendos da mesma, o pastor Cristiano Valério e o padre Fausto Filice, bem como o diácono Thiago, conduziram a cerimônia Dario e Josiane.

Como percebe-se, afora o fato da hibridação ritual de elementos evangélicos e católicos, dando um toque ecumênico à liturgia, todo o culto transcorreu de maneira convencional e tradicional. O que muda é o fato de que os líderes da ICM, bem como a maioria dos seus membros, possuem orientação homoafetiva: os irmãos Dario e Levi são gays e sua caçula Josiane é uma travesti, e todos são vindos da Assembleia de Deus. Uma reunião evangélica, com elementos litúrgicos católicos, e conduzido por três irmãos homossexuais é algo que, como considero, representa espécie de transgressão em relação ao que acostumou-se a pensar de um culto evangélico ou de uma missa católica, e uma ministra de louvor travesti, e que tem sua renda como garota de programa, mais ainda. (Trecho do meu diário de campo de 21 nov. 2010).

Em 2010, iniciei uma série de entrevistas com fundadores, líderes e membros das agências religiosas paulistanas que se identificam como *igrejas inclusivas LGBT* (que agregam indivíduos que se identificam como lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais).⁴⁸ Uma destas entrevistas, com Josiane Ferreira de Souza, a Josi, cantora e uma das líderes desta comunidade, e ao mesmo tempo, autodeclarada travesti e garota de programa, estimulou a confecção de minha tese de doutorado em História, na qual procuro identificar os trânsitos, bricolagens e conversões religiosas de pessoas autodefinidas em situações de trânsitos de gênero.

As entrevistas com os fiéis das inclusivas LGBT possibilitaram identificar diversos elementos. Tais discursos associam-se a uma rede de tensões que envolve igrejas católica, protestantes históricas, pentecostais e neopentecostais, que nas narrativas de homossexuais evangélicos, surgem como agenciadoras majoritárias da intolerância de gênero mesclada à religiosa, e supostamente responsáveis pelo florescimento e recrudescimento de *traumas emocionais* (expressão definida pelos mesmos em diversas ocasiões) acompanhados por sequelas, como a internalização da homofobia, o suicídio, a automutilação e outras.

⁴⁸ Procuro me utilizar de técnicas da história oral como entendida pelo NEHO – Núcleo de Estudos de História Oral da Universidade de São Paulo, coordenado por José Carlos Sebe Bom Meihy, núcleo o qual faço parte como pesquisador.

A entrevista que menciono no título desta comunicação foi realizada como o diácono da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo (ICM-SP), Dario Ferreira de Sousa Neto, irmão de Josi, e que comenta sobre este assunto e também sobre suas práticas sexuais, que apontam para a flexibilização do discurso da igreja sobre o erotismo e afetividade de seus membros. Este abrandamento da normatização é explícito na expressão utilizada por Neto em um dos cultos da comunidade: *Jesus me ama até no dark room*.

Gostaria, antes de tudo, de fazer notar as motivações para o planejamento e desenvolvimento deste projeto de história oral. Em maio de 2010, zapeando um pouco na tevê do quarto de um hotel onde estava hospedado, na cidade de Viçosa, Minas Gerais, aportei no programa Superpop, conduzido por Luciana Gimenez, onde acontecia um acalorado debate entre pastores evangélicos.

Ora, ter a companhia dos televangelistas é algo já naturalizado (quase normatizado) há alguns anos, graças às aparições diárias de R.R.Souares, da Internacional da Graça de Deus, no horário nobre da Band, passando pela compra da Record por Edir Macedo, da Universal do Reino de Deus e chegando à aquisição de canais evangélicos como a Rede Gospel, da Renascer em Cristo e a locação de horários em emissoras diversas por um sem-número de pregadores, dentre eles Valdemiro Santiago da Mundial do Poder de Deus e Silas Malafaia da Assembleia de Deus Vitória em Cristo.

Certamente o centro das discussões apresentadas pelo programa de Gimenez – se Deus e a Bíblia aprovariam ou não a homossexualidade – é assunto largamente examinado por estes pastores televisivos, mas o debate que ocorreu no Superpop parece ter transcendido seus julgamentos costumeiros, visto que de um lado encontravam-se pastores homofóbicos – que advogavam a homoafetividade/sexualidade como pecado, afronta, doença e deformidade moral, e por isto passível de rejeição do fiel – e do outro o casal de pastores Marcos Gladstone e Fabio Inácio, da Cristã Contemporânea, igreja inclusiva carioca que abriga a comunidade LGBT sem lhes exigir “conversão à heterossexualidade”.

Como meu trabalho de mestrado em História do Tempo Presente tangenciou questões como a normatização e a flexibilização em relação aos usos e costumes e à sexualidade do fiel da igreja neopentecostal Bola de Neve – aquela conhecida por receber surfistas, skatistas, modelos e famosos –, uma curiosidade minha situou-se em descobrir: estas igrejas seriam, a exemplo da que analisei, rígidas em relação às práticas sexuais – ou seriam mais flexíveis?⁴⁹

A Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana, ou FU-ICM, surgiu nos Estados Unidos em 1968, através do reverendo Troy Perry, ex-ministro batista, filho de mãe batista e pai pentecostal. Perry foi casado com a filha de seu pastor como forma de libertar-se de seus desejos já latentes por pessoas do mesmo sexo. Em 1962, ainda casado, resolveu aceitar e assumir sua orientação sexual, sendo excomungado da igreja pentecostal que frequentava à época. Depois de cinco anos de casamento, divorciou-se de sua esposa e em seguida, sentindo-se traído e rejeitado por Deus, tentou suicidar-se. Um ano depois, começou a compreender ser possível a associação entre o cristianismo e a homossexualidade, fundando então a ICM em Los Angeles, com 12 congregados. Segundo o sítio da igreja, hoje a denominação possui mais de 60 mil membros em 22 países ao redor do mundo, com seis unidades no Brasil. Autor de livros como “O Senhor é meu pastor e Ele sabe que eu sou gay” e “Não tenho mais medo”, Perry discutiu os direitos da população LGBT com presidentes como Jimmy Carter, em 1977, e Luis Inácio Lula da Silva, em 2003 – neste caso discutindo o Programa Nacional por um Brasil Sem Homofobia. Perry é casado com Philip Ray DeBliek, do qual é companheiro há mais de 20 anos. Desde 2005 as ICMs são moderadas pela reverenda Nancy Wilson, que visitou o Brasil em 2006⁵⁰.

Desde a década de 2000 surgiram tentativas mais ou menos bem sucedidas de implantação de igrejas inclusivas em diversas cidades brasileiras, especialmente em São Paulo. Nesta cidade, as primeiras iniciativas couberam à Igreja Cristã Gay, ao CAEHUSP

⁴⁹ Minha dissertação, intitulada “A grande onda vai te pegar: mercado, mídia e espetáculo da fé na Bola de Neve Church”, foi defendida em fevereiro de 2010 no PPGH da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), e recebeu orientação de Márcia Ramos de Oliveira (UDESC) e Artur César Isaia (UFSC). Nesta, utilizo os termos *congelado* e *derretido* para caracterizar os discursos da Bola de Neve Church sobre seu fiel: um diz respeito à rigidez doutrinária, e o outro, à flexibilização em relação a alguns usos e costumes.

⁵⁰ *História da ICM*. Disponível em: <<http://www.icmsp.org/novoportal/index.php/historia-da-icm.html>>. Acesso em: 12 nov. 2010.

e à igreja Acalanto, todos extintos. Em 2004 surgiram a igreja Para Todos e a Comunidade Cristã Nova Esperança (CCNE), ambas evangélicas de tendência pentecostal, e em 2010, também situada no bairro de Santa Cecília, a igreja Nova Geração.

Apresento a seguir parte da entrevista com o diácono Dario Sousa Ferreira Neto, procurando identificar em sua narrativa uma ressonância do discurso religioso da ICM acerca de questões de sexualidade e identidade de gênero. Dário Souza é nascido em Ferraz de Vasconcelos, cidade vizinha a São Paulo, e foi criado em Guaianazes até entrar na USP, com 20 anos, quando se mudou para o CRUSP, onde vive até hoje. É líder do Conselho Universitário da USP, e tem 35 anos de idade. Fez o curso de letras em 6 anos, depois entrou no mestrado em Literatura Brasileira para pesquisar sobre Machado de Assis, defendendo sua dissertação em 2008, e atualmente faz doutorado, analisando as Crônicas de Machado. É interessante notar, dentre outras coisas, que Neto mescla a prática homoerótica à religiosa, como no momento em que diz conduzir intercessão a Deus para que o proteja em suas relações sexuais.

Inicialmente, perguntei a ele sobre a expressão “Jesus te ama até no *dark room*”, utilizada em um dos cultos ministrados por ele, e sobre a oração criada por ele quando frequenta um *dark room*:

Surgiu da seguinte forma: Fiz uma palestra na ICM sobre o olhar de Deus, a partir do Salmo 139, que fala “Senhor, tu me sondas, me conheces, sabes quando me assento e quando me levanto”, ou seja, não tem como eu me esconder dEle, pois Ele está comigo em todo o lugar. Aí tive esta sacada “Deus vai comigo até no *dark room*!” Eu vou transar com alguém e Deus fica do lado de fora? Não!

No dia até brinquei com o pessoal que eu fazia uma espécie de oração: “Peço prá Deus me abençoar, tirar os cafuçus [homens feios] do meu caminho, colocar gatinhos bonitos e interessantes... peço prá Deus me proteger, que eu tenha uma ótima transa, que eu goze bastante, e que claro, não falte nunca a camisinha e que ela não estoure! Peço ainda que os anjos protejam, que eu não pegue nenhuma DST, e todas estas coisas.”. Às vezes a gente ainda brinca dizendo “e que eu não passe nem receba cheque e muito menos o talão inteiro”, porque tem gente que passa o talão inteiro...⁵¹

Uma das coisas que eu questioneei e que eu superei tranquilamente: eu creio que Deus é onipotente, onisciente e onipresente. Se é onisciente, ele conhece tudo.

⁵¹ A expressão “checar”, como explica Dario, é relativa à defecação involuntária que pode ocorrer durante ou após a penetração anal.

Como este Deus que conhece tudo poderia se irar, ou mais, se frustrar, sendo a ira o resultado de uma frustração? Como alguém que sabe o que vai acontecer fica irado, decepcionado ou triste, sentimentos que se ligam à frustração? Como? A partir disto que eu comecei a questionar esta humanização de Deus em sua pior forma, onde Ele surge como alguém que espera algo e se decepciona, como se não conhecesse seus filhos. E foi a partir daí que eu comecei a romper com diversos valores morais que eu fui recebendo durante minha caminhada religiosa. Eu hoje não me acho mais na obrigação de me casar e constituir família. Aliás brinco com o pessoal que meus problemas de relacionamento começam quando digo o meu nome, pois antes disto não tenho problema nenhum. O conflito começa quando um começa sabendo o nome do outro.

E ser diácono de uma igreja e frequentar *dark rooms* é algo muito tranquilo pra mim e todo mundo sabe disto, do reverendo Cris a todo o pessoal. Eles sabem que eu me sinto muito bem com isto e que não rola hipocrisia. Já teve gente na igreja que me censurou pelo fato de eu ser diácono, pregar e fazer a Ceia mas ser frequentador de boates e *dark rooms*. E ao mesmo tempo, também já fui acompanhado por outras pessoas da igreja: na ICM de Belo Horizonte a gente saiu da igreja e foi pra boate. Eu me enfiei no *dark room* na cara-dura, e outros membros também acabaram se enfiando⁵².

Como percebemos, a ICM-SP tem uma postura alternativa em relação à maioria das igrejas evangélicas, inclusive de boa parte das que se veiculam inclusivas LGBT. Boa parte das comunidades evangélicas inclusivas LGBT traz uma notável normatização da sexualidade e afetividade dos crentes: direcionam-se ao público LGBT e procuram regular a sexualidade do mesmo a partir de categorias tradicionais como o casamento entre “irmãos” promovido pelo sacerdote oficial – ou como queria Pierre Bourdieu, a “voz autorizada” (ou como ainda entendo, sacralizada) –, precedido pelo namoro “santo”, ou seja, com a anuência do pastor e a abstinência de sexo pré-nupcial. Na ICM-SP, encoraja-se a relação sexual antes da benção matrimonial ou casamento como tática de percepção do grau de satisfação que o casal encontrará depois. Há assim uma flexibilização em relação à sexualidade e afetividade do fiel, ao contrário do que ocorre na maioria das igrejas heteronormativas e homonormativas.

Em comum às demais igrejas evangélicas, boa parte das comunidades evangélicas inclusivas LGBT traz uma notável normatização da sexualidade e afetividade dos crentes: direcionam-se ao público LGBT e procuram regular a sexualidade do mesmo a partir de categorias tradicionais como o casamento entre “irmãos” promovido pelo sacerdote oficial – ou como queria Pierre Bourdieu, a “voz autorizada” (ou como ainda entendo, sacralizada) –, precedido pelo namoro “santo”, ou seja, com a anuência do pastor e a abstinência de sexo pré-nupcial.

⁵² NETO, Dário Ferreira. *Entrevista*. São Paulo, 17 ago. 2010. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

Uma destas exceções, como as narrativas mostraram, está na ICM-SP, onde a sexualidade é medida de modo mais alternativo: o crente deve, preferencialmente, fazer sexo antes do casamento, já que a vida sexual ativa, prazerosa e saudável seria condição *sine qua non* para o sucesso no casório.

Para concluir, gostaria de contemplar que através deste trabalho, que se iniciou em meados de julho de 2010 e se encontra em andamento, identifiquei algo que me deixou sensível ao tema: a maior parte dos integrantes destas igrejas é formada por protestantes históricos, pentecostais e católicos “de berço” que sofreram discriminação, rejeição e exclusão por parte de suas antigas igrejas, muitas vezes internalizando a homofobia e chegando, em alguns casos e em momentos de desespero, ao desenvolvimento de síndromes psiquiátricas, a automutilações e a tentativas de suicídio. Aqui, tangencio o aspecto do trauma psicológico e de suas sequelas, e também da possibilidade de superação através da fé religiosa – em alguns casos através da inserção em uma comunidade evangélica inclusiva LGBT. Entendo que a história oral possa funcionar como ferramenta de empoderamento da voz de indivíduos e grupos que de alguma forma são excluídos pela sociedade. Quiçá o estudo das religiões, amparada pela metodologia da história oral, possa ser instrumento de exercício da tolerância, e mais que isto, do respeito, da escuta do próximo e do aprendizado com o diferente. De toda a maneira, esta discussão fica lançada como semente, esperando pelo florescimento em artigo posterior.

VIDAS CRUZADAS: TRAJETÓRIAS INDIVIDUAIS, DIFERENÇAS E SEMELHANÇAS SOCIAIS

GILSON JOSÉ RODRIGUES JUNIOR (UFPE)⁵³

Introdução

O presente artigo é fruto de inquietações suscitadas ao longo da pesquisa desenvolvida ao longo no mestrado, entre 2008 e 2010, a qual teve como intuito principal perceber como são construídos diferentes discursos em relação à família, focando na distância entre os critérios institucionais – observando-se a parceria entre o Estado e as Organizações não Governamentais (ONGs) – e aqueles construídos por famílias que compõem as classes populares, principal público atendido pelas instâncias responsáveis. Neste sentido, as mulheres, discursivamente reduzidas ao exercício materno, são apontadas como as principais responsáveis pelo equilíbrio do lar e, principalmente, pelo cuidado com os “menores”. Consequentemente, quando não se encaixam no padrão moral idealizado pelos diferentes agentes, serão estigmatizadas, apontadas como “mães desinteressadas”, que “não sabem amar”, “irresponsáveis”, etc. Isto aparece potencializado no caso de mulheres que – contra ou a favor de sua vontade – tenham os filhos em instituições-abrigos. O que aparece como “prova” definitiva que atesta sua incapacidade em cuidar de sua prole, justificando, então, a intervenção do Estado em prol dos “menores”.

Diante desses relatos tornou-se imperativo, para os interesses dessa pesquisa, conversar com essas mulheres, percebendo como constroem suas relações familiares, sejam elas conjugais ou, e principalmente, como configuram seu elo com os filhos. Descortina-se uma diversidade de trajetórias e justificativas que ao invés de apontarem para sua “amoralidade” e “incapacidade de amar”, mostra que os laços familiares nas classes populares não se tornam mais frouxos devido à situação socioeconômica em que

⁵³ Mestre em Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFPE). Núcleo de Antropologia do Direito (NADIR-USP). Contato: gilson.rodrigues.jr@hotmail.com.

vivem. Ainda que existam pontos em comum em suas narrativas pode-se perceber toda uma variedade cultural que as distanciam em si. Tais relatos aparecem, direta e indiretamente, construindo sua moral familiar como que buscando responder com as perspectivas hegemônicas, defendidas pelos referidos agentes. Em suas narrativas, essas mulheres negam os estigmas que lhe são infligidos. Afirmam de diversas maneiras que “fazem o que podem” dentro do contexto em que vivem. Isto é, buscam apresentar de forma positiva o modo como estabelecem suas relações afetivas e as redes de solidariedade estabelecidas, retratando-se como “boas mães”. Tais retratações irão aparecer, inclusive, em suas justificativas para a permanência ou retirada dos filhos das instituições-abrigos.

Ainda sobre as referidas mulheres, vale a pena explicar que somaram, ao todo, nove mulheres com as quais estabeleci interlocução ao longo de aproximadamente quatro meses de trabalho de campo, as quais não poderão ser apresentadas integralmente. Dessa forma, permiti-me escolher, não aleatoriamente, duas dentre elas, que possam servir de ilustração para o trabalho desenvolvido. Procurou-se, também, apresentar um panorama geral acerca de todas as mulheres, ressaltando que tipo de experiências foram mais recorrentes em suas trajetórias. Cabe ainda dizer que buscou-se trabalhar com a noção de *histórias de vida* (LANGNESS, 1973), o que nos proporcionou um conhecimento bastante aprofundado de cada uma dessas mulheres através de, pelo menos três entrevistas semiestruturadas, gravadas, assim como diversos encontros sem o uso de gravador, o que também permitiu que assuntos tidos como tabus fossem acessados. Uma das questões, dentro do recorte aqui proposto, que provocou importantes reflexões, e têm motivado muitas indagações sobre esta pesquisa foi o fato de que não só ao lidar com estas mulheres, mas com a maior parte dos interlocutores em Penedo, a questão de ser um pesquisador do gênero masculino pesquisando um universo predominantemente feminino.

“Ser homem”, pesquisar mulheres: a questão do corpo sexualizado em campo

As relações assimetricamente construídas entre homens e mulheres em nossa sociedade realçam a importância de se buscar minimizar a *violência simbólica* inevitavelmente presente na realização das entrevistas (BOURDIEU, 2003). Não resta dúvidas que o “ser homem” trouxe alguns desafios e impôs determinadas barreiras que possivelmente não seriam enfrentadas por uma mulher. Principalmente, como defende Heloisa Buarque de Almeida (2002), quando o pesquisador precisa adentrar o espaço doméstico. Tais barreiras se fizeram.

Fosse ao lidar com essas mulheres e suas famílias ou mesmo adentrando pelos diversos contextos institucionais, estas trocas de informações, construções de empatia e as “negociações de verdade”, foram importantes para que os conflitos e disputas de poder pudessem ser percebidos. Isto só é possível devido ao exercício do “controle das impressões” por parte do antropólogo. Neste sentido Gerald Berreman afirma:

Embora eu pense ser prática e eticamente correto que o etnógrafo faça saber sua intenção de conhecer o modo de vida dos indivíduos que pretende estudar, creio ser eticamente desnecessário e metodologicamente incorreto que explicita suas hipóteses específicas e, em muitos casos, até mesmo seus campos de interesse. [...] Como forma de interação, a observação participante envolve sempre controle de impressões. Portanto, como técnica de pesquisa, implica inevitavelmente algo secreto e alguma dissimulação, a menos que se defina esta última muito restritamente. Se o pesquisador se sentir moralmente constrangido a evitar qualquer forma de dissimulação, ou segredo, terá que abrir mão de grande parte da compreensão, que pode ser obtida o conhecimento daqueles aspectos da vida dos informantes que desejam lhe ocultar. (BERREMAN, 1980, p. 142-143).

Apesar das barreiras impostas pela relação de gênero em espaços de forte segregação sexual, como no contexto das famílias pobres, pode-se pensar que o “ser mulher” pode, também, trazer algumas dificuldades. Talvez algumas das mulheres, como as que entrevistei, não fariam a vontade ao ter de lidar com outra mulher vista como superior, seja por sua ocupação ou classe social. Dessa forma, compartilhar com elas, ainda que parcialmente, da trajetória pessoal do pesquisador, destacando pontos em comum existentes, se mostrou algo relevante. O que somado ao fato de ser identificado não como um professor – ou alguém com alto poder aquisitivo – parece ter facilitado o acesso a algumas informações.

Isto variava também de acordo com as histórias de vida dessas mulheres e sua situação atual: que posição ocupavam na hierarquia local; tipo de moradia – própria ou alugada –; com quem moravam, dentre outras características.

Pôde-se, também, perceber mudanças nos discursos dessas mulheres ao saberem que eu havia casado, meses antes de voltar a Penedo. “E a mulé, não vem não?”, “Vigi, e veio só foi?”, “Traga sua mulher aqui, quero conhecer ela”. Além de curiosidade com a vida do pesquisador, isto se mostrou, no caso das mulheres casadas, uma forma de tranquilizar seus companheiros. Dalva chegou a pedir para mostrar-lhe as fotos do casamento, o que foi prontamente atendido. Ela chamou toda a família para ver as fotos, inclusive seu “ex-marido”, com quem mantinha uma sociedade.

De forma geral os homens mostravam-se inicialmente desconfiados com minha presença, principalmente devido ao meu interesse em conversar com suas companheiras. O que pôde ser contornado principalmente pelas conversas com eles mantidas, mesmo quando suas mulheres não se faziam presentes. Era comum nos encontrarmos pela orla da cidade ou em alguns bares, aonde geralmente iam sem suas esposas.

É nesse sentido que surgem os limites metodológicos de se revelar as “perguntas por trás das perguntas”, como defende Vagner Gonçalves (2006). Se os agentes institucionais entrevistados ao longo de toda a pesquisa estivessem a par de todas as hipóteses levantadas, e da análise crítica e desconstrucionista feita a partir de suas narrativas, certamente algumas informações não teriam sido obtidas, já que algumas declarações não teriam sido feitas. Ora, os pesquisados também estão a “negociar suas verdades”, escolhendo o que dizer e, talvez principalmente, o que não dizer ao pesquisador.

Isto certamente se fez presente também nas conversas com as mães de filhos abrigados. Principalmente quando os motivos do abrigamento apareciam seguidos de juízos de valor moral que questionavam seu papel de mãe, o que geralmente estava relacionado com a suposta falta de controle sobre a sexualidade das filhas. Geralmente falava-se que as “menores” eram “muito levadas”, desobedientes, que “queriam viver

pelas ruas”. Em muitos casos esses relatos escondiam uma iniciação sexual “precoce” de suas filhas.

Por fim, vale salientar que em meio a todos as inquietações, surpresas e mudanças apresentadas, este trabalho, enquanto uma análise do social, não foge a tentativa de objetivar as experiências analisadas. Do contrário pode-se cair em “[...] mera constatação fenomenológica de uma justaposição de experiências parciais – a que corresponde apenas uma dimensão da vida de nossos observados” (DUARTE; GOMES, 2008, p. 25).

Entre histórias de vida e trajetórias sociais

Se parte das perguntas que foram suscitadas no desenvolver da pesquisa que serve de base a este artigo, neste momento elas se voltam para as referidas mulheres. Como elas representam valores familiares e amor materno? De quais maneiras se estabelecem suas redes de solidariedade, incluindo-se as relações de gênero, classes e geração? Como constroem suas narrativas e negociações com instituições legalmente responsáveis pela garantia dos direitos das crianças e adolescentes? Estas são perguntas-guia desta seção, tendo em vista que ao conversar com tais mulheres percebeu-se a amoralidade que muitos dos agentes disciplinadores tentaram afligir-lhes a partir de seus juízos de valor moral, mas a construção de uma moral dialógica, isto é, uma moralidade que busca responder a essas cobranças, sem que isto signifique reproduzir completamente as representações hegemônicas.

Ficou evidente também que as negociações e *estratégias de ação* vivenciadas por essas mulheres não se dão apenas com as instâncias institucionais. Elas buscavam apresentar-se positivamente diante das comunidades da qual faziam parte: seus vizinhos, familiares, etc. Nesse sentido, a forma como buscaram apresentar os argumentos a favor ou contra a permanência de seus filhos ou filhas nos abrigos, longe de reproduzir a noção de que seriam “mães desinteressadas”, será apresentada como expressão de seu amor e cuidado para com os filhos. Isto é, o abrigo se apresentou, para a maior parte das interlocutoras, como decisão sábia na busca de proteger sua prole de uma realidade “que não tem nada de bom para oferecer”.

Como já discutido, a expressão do amor materno e sua compreensão como algo inato à mulher são construções sociais que variam de acordo com o contexto cultural e socioeconômico. No entanto, relativizar realidades distantes da nossa própria sociedade aparece como algo supostamente mais fácil, visto como interessante por uma maioria de pessoas, já que não as obrigaria a “cortar na própria pele”. Quando as diferenças são mais próximas de “nós”, logo o etnocentrismo não é visto como tal, mas como proteção de ideais que são considerados realmente melhores, como se outras vivências, realidades socioeconômicas e culturais não pudessem promover construções, *disposições*, *estratégias de ação* distintas das hegemônicas, geralmente defendidas pelos agentes disciplinadores.

Nesse sentido, buscou-se analisar as falas e representações dessas mulheres na tentativa de compreender como enxergam sua realidade social. O que implica em percebê-las como detentoras de “agência”, este “tipo de propriedade dos sujeitos sociais [...] culturalmente plasmada e inevitavelmente distribuída de forma desigual, não tendo a ver com projetos individuais soltos, mas circunscritos dentro de uma cultura” (ORTNER, 2006). Trata-se, sim, de buscar perceber as formas sub-reptícias, as atividades dispersas nos cotidianos dos grupos sociais as quais, sem negar a influência de uma cultura hegemônica, um arbitrário cultural, percebem a criatividade dos procedimentos “minúsculos e clandestinos” (DE CERTEAU, 1994).

Seguindo toda uma tradição de pesquisadores influenciados pelo conceito de *técnicas corporais* de Mauss (2005), buscou-se conhecer e refletir sobre as narrativas, redes de solidariedade e negociações existentes no contexto vivido por essas mulheres (WACQUANT, 2002; WACQUANT, 2008; BOURGOIS, 2009); (FONSECA 2000; SARTI, 1996; SCOTT; QUADROS, 2009).

Sobre isto, Claudia Fonseca (1996, p. 13,14) afirma que

Para se falar de povos longínquos, agilizam-se conceitos tais como “ritos agnósticos”, “sociabilidades tribais” e “famílias consanguíneas”. Chegando perto de casa, estes são substituídos por termos tais como “violência”, “promiscuidade”, e “famílias desestruturadas”. Relativizar a prática de pessoas que partilham de nosso universo é questionar nossos próprios valores; é admitir as contradições de um sistema econômico e político que cria subgrupos com interesses quase opostos. Nossa abordagem não deve ser confundida com um

relativismo simplista. Procurar compreender certas dinâmicas não significa louvá-las, nem advogar sua preservação. Significa, antes, olhar de forma realista para as diferenças culturais que existem no seio da sociedade de classes – sejam elas de classe, de gênero, etnia ou geração; significa explorar o terreno que separa um indivíduo do outro na esperança de criar vias mais eficazes de comunicação. (FONSECA, 1996, p. 13-14).

Diante disto, percebe-se a relevância do referido conceito de Marcel Mauss (2005, p. 401), compreendido pela a maneira como “[...] os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo.”. O autor ainda lembra que, ao contrário do que se costuma julgar, isto não terá origem em um indivíduo isolado, mas tendo íntima relação com as disciplinas impostas ao corpo por culturas, grupos e sociedades distintas através das diferentes formas de educar; das conveniências; modas e prestígios (MAUSS, 2005, p. 401, 404.). Isso será percebido por Bourdieu como os gostos de classe e estilos de vida distintos, usados, inclusive, para legitimar como superiores os interesses e práticas cotidianas das classes sociais que detém o capital cultural.

Desconstruir a aparente universalização dessas práticas permite não enxergar como estranho o número de crianças, às vezes com menos de cinco anos, brincando pelas ruas das favelas de Penedo. Nesse sentido, os contatos estabelecidos com essas mulheres, possibilitaram observar que, apesar de advindas de realidades socioeconômicas semelhantes, articulam diferentes “estratégias de sobrevivência”, assim como as justificativas igualmente distintas para preferirem, ou não, que seus filhos permaneçam abrigados.

O cotidiano das famílias pobres não pode ser observado sem se levar em conta como se inserem em um contexto mais amplo – nacional e internacional. Tendo em vista que isto tem influência direta na maneira não só como estes grupos são enxergados por outros grupos e classes sociais, mas, inclusive, como se enxergam, reproduzindo ou tentando negar os estigmas a si infligidos. A partir de sua experiência com moradores de vilas de Porto Alegre na década de 80, Claudia Fonseca vai dizer que

[...] essas pessoas identificam-se e são identificadas pelos outros como situadas no nível mais baixo da hierarquia social. As classes favorecidas servem-se de sua própria honra para desqualificar os pobres insubmissos. A virtude está do lado dos poderosos, e os que não aceitam suas regras são qualificados de gente “sem vergonha”. (FONSECA, 1996, p. 18).

Se a honra foi a categoria central que guiou a pesquisadora, neste trabalho é a noção de família que se faz central. Aqui também aqueles que não se encaixam em determinado padrão são vistos como quem não presta, “sem vergonha na cara”. No caso de Penedo, o preconceito de classe é percebido desde o lugar em que se mora. Residir no Kamartelo, Matadouro, Coreia, dentre outras favelas da cidade é, de antemão, motivo para se desconfiar do “caráter” de alguém. No caso das mulheres entrevistadas, além dos fatores que as une aos demais moradores, seus vizinhos, o fato de terem filhos em abrigos reforça os estigmas que lhes são impostos. Dependendo de “como ganhem a vida”, isto poderá ser reforçado, já que, uma mulher que faça da sua casa um “bar”, principalmente com a ambiguidade com que este termo aparece, será apontada como alguém que “não sabe amar” seus filhos.

As referidas mulheres que compõem o interesse central deste artigo nem sempre chegaram a se conhecer pessoalmente. No entanto, suas trajetórias bastante diferentes se aproximam em diversos pontos. Dentre eles, destaca-se o fato de alguns de seus filhos terem passado pela experiência de abrigamento, nos casos relacionados à Associação Mãos Estendidas, ou que permaneciam abrigados, no caso das “internas” assistidas pelo Lar de Nazaré.

A frase “A gente faz o quê pode” nem sempre foi diretamente verbalizada pelas interlocutoras, no entanto, elas certamente expressaram isto ao destacarem a construção de relações afetivas em contextos bastante diferentes daqueles em que geralmente viviam os agentes disciplinadores. Em geral, quando estes últimos diziam conhecer o contexto vivenciado por essas mulheres, isto não passava de situações pontuais e esporádicas, mais comuns aos conselheiros tutelares ou aos funcionários do CREAS. Isto, somado a construção de seus referenciais morais, contribuía para o olhar, geralmente negativo, que tinham sobre “outras” condutas familiares. O que possibilita a manutenção de desigualdades de classe, gênero e geração, perpetuadas por meio de *dominações simbólicas*.

No entanto, mesmo com toda essa distância em suas práticas cotidianas, não foi surpresa perceber como essas mulheres comungam de certo *habitus* familiar, através do qual articulam discursos morais em defesa da família, do valor do trabalho, assim como

de certa divisão sexual em suas relações afetivas, seja com seus filhos e filhas ou com seus companheiros. Valores que, para muitos dos agentes institucionais, apareciam como ausentes no cotidiano dessas mulheres.

Dito isto, buscou-se, aqui, apresentar essas mulheres separadamente, oferecendo de forma panorâmica suas trajetórias. As frases ou expressões utilizadas como subtítulo ao falar de cada uma dessas mulheres aludem a expressões ou posturas centrais em suas narrativas. Por fim, tentou-se compreender como, em suas auto representações positivas, que giravam ao redor de suas qualidades como “boas mães” e “mulheres trabalhadeiras”, tentam construir uma imagem que as faça merecedoras, direta e indiretamente, de um reconhecimento enquanto cidadãs. Isto não implica no alcance do sucesso em suas reivindicações, apenas que não se mostram totalmente passivas e submissas ao discurso institucional, como se apenas o reproduzissem distorcidamente.

As primeiras cinco mulheres abaixo apresentadas tiveram a experiência de ter seus filhos assistidos pela Associação Mãos Estendidas. Algumas tiraram seus filhos da instituição antes de iniciado o trabalho de campo. Outras, nesse primeiro momento, demonstravam-se bastante gratas ao pastor Mário por “cuidar bem de seus filhos”. No entanto, este quadro mudou logo que elas se viram obrigadas a ter seus filhos morando consigo novamente, diante do fechamento da ONG. Quase que imediatamente, os elogios ao pastor deram espaço a acusações, antes não conhecidas, ou ignoradas. As quatro últimas mulheres apresentadas foram encontradas com suas filhas abrigadas na Escola Profissional Lar de Nazaré (LN). Algumas se sentiam gratas por suas filhas serem assistidas pela instituição, acreditando que tinham feito o melhor por elas. O que não foi um consenso, já que outras ansiavam ter suas filhas de volta, seja por já terem ficado bastante tempo ou porque, ao contrário do discurso da ONG, não viam necessidade para a permanência delas, demonstrando arrependimento.

a) Dalva: “Com homem eu não quero nem coito”

Como já explicado, Dalva foi a primeira pessoa conhecida durante o começo do trabalho de campo. Se os primeiros momentos dentro do Kamartelo não contaram com

nenhum facilitador, após o contato com ela tudo começou a mudar. Além de ter se tornado uma espécie de guia já no começo da pesquisa, Dalva, começou a relatar detalhes de sua vida enquanto tomava sua cerveja em frente à casa de Neiva, outra interlocutora.

Ela havia perdido o pai aos dois anos e a mãe aos nove. Sendo a caçula, foi, juntamente com seus irmãos, cuidada por sua irmã mais velha, mas esta “pegou um germe quando limpava o banheiro”, o que a impossibilitou de cuidar dos irmãos e dos três filhos que tinha nesta época. O que acabou sendo assumido por Dalva, aos nove anos de idade.

Ai eu conheci uma colega minha, ai disse bem assim Dalva vamos pra Recife, lá tem uma lanchonete e você vai trabalhar e tudo, ai eu digo vamo, quando eu cheguei foi num cabaré, era um cabaré, com 13 anos. [...] Ela disse que nós ia pra Recife pra eu trabalhar numa lanchonete, eu num conhecia lugar nenhum né, ai pronto, fomos pra Dorcas, Sergipe. [...] Quando eu cheguei lá um cabaré, ai eu vi um salão branco muito grande, eu disse cadê eu num vou trabalhar não, ela disse não mulher hoje não, ai fiquei lá, ai o dono da boate viu que eu não ia [...] muito nova ignorante né, do mato né, do interior, ai viu que eu ia dar trabalho.

Dalva ainda explicou que quando o dono do cabaré percebeu que ela não sabia de nada ainda, isto é, ainda não tinha vida sexual ativa, levou-a para sua casa. Porém, no decorrer da entrevista, ela revela que ter falado isso “porque ninguém fala logo a verdade de cara sobre esses assuntos”. Ela fora iniciada sexualmente por este homem e depois passou a “trabalhar no salão” até que “o juiz veio em cima e eu fui pra Carmópolis, e de Carmópolis vim aqui pra Penedo.” Chegando à cidade foi morar no Kamartelo, continuando a trabalhar como prostituta, até os vinte e oito anos. Os únicos intervalos que teria dado teriam sido quando “arrumou um homi”. O que ela resume em dois momentos, quando conheceu os pais de cada um de seus filhos. Essas experiências teriam sido fracassadas e por isso dizia “Com homem, não quero nem coito”. Quanto a isso, no começo de nossas conversas, se mostrou bastante convicta. Ela dizia:

Graças a Deus eu num quero nem coito com homem, depois dele, do pai da Jéssica Kelly peguei outro morei sete anos num deu certo pronto, num quero mais nunca na minha vida Deus me livre, num tenho sorte, é melhor ficar sozinha né, é melhor só do que mal acompanhada.

Apesar disto, não demorou a contrariar-se. Quando um de seus antigos namorados saiu da prisão em Maceió, onde esteve por envolvimento com o tráfico de drogas, voltou a juntar-se com ele. Como lembra Fonseca (1996) e Sarti (1986), no contexto das classes

populares, uma mulher solteira é vista como uma ameaça às demais, principalmente as casadas porque pode querer “tomar o seu homi”, e está desprotegida. A primeira autora, ao abordar a questão da honra, vai dizer que

Não existe noção de honra ligada à moça solteira. Enquanto a imagem pública do homem tem vários pontos de apoio, a mulher gira quase exclusivamente em torno das tarefas domésticas na divisão do trabalho: ela deve ser uma mãe devotada e uma dona de casa eficiente [...]. Ao casar, a mulher tem a de alcançar não só uma certa satisfação afetiva, mas também um *status* respeitável. Imagina-se sempre que se uma mulher está só é porque não consegue arranjar um homem. Ademais, a mulher sem marido perturba a paz da comunidade; ela desafia a virilidade dos homens e atíça o ciúme das mulheres. A presença de um marido como tutor da sexualidade feminina resolve o problema. (FONSECA, 1996, p. 32).

Se nos primeiros encontros Dalva se mostrou sempre [...], com o passar do tempo isto foi dando espaço, mesmo que limitado, a uma relação de maior *confiança* e menos *medo*. Em cada um dos retornos a Penedo Dalva era encontrada morando em uma nova casa. No entanto, apenas em maio de 2009 ela esteve morando fora do Kamartelo. De acordo com o que informou, precisou fazer isso após seu referido ex-namorado ser assassinado dentro de sua casa, enquanto ela e sua filha se escondiam no banheiro. O que se deu por ele insistir na venda de drogas por preços mais baixos do que a média do Kamartelo, lucrando bastante com isto. Desde então Dalva foi morar com o pai de sua filha “até a poeira baixar”.

De acordo com Airton, filho mais velho de Neiva, o ex-marido de Dalva era louco por ela, apaixonado, e por isso tinha todos esses cuidados. A relação entre os dois não pôde ser tão esclarecida, mas com menos de quinze dias Dalva alugou outra casa, mais uma vez dentro do Kamartelo, voltando a vender sopa, cerveja, refrigerantes e salgados, novamente dividindo a casa com seu “ex-marido”. No mês de julho ambos fizeram questão de mostrar outra casa, onde pretendiam morar. Dalva explicava que esta tinha mais cômodos e era mais espaçosa. Ambos falaram dos planos de abrir um bar ali, aproveitando que a casa tinha um quintal onde poderiam organizar algo. Enquanto foram me mostrando os cômodos, fizeram questão de mostrar que os “menores” ficariam longe do bar.

Tal cuidado era tomado para que seus filhos não tivessem de ser entregues a algum abrigo, como teve de fazer anteriormente. Dalva sempre explica que seus filhos

ficaram na AME apenas porque o Conselho Tutelar havia ameaçado, dizendo que eles não podiam ser criados em um “ambiente impróprio”, no caso o bar que funcionava em sua casa.

b) Maria das Dores: “Minha história é muito feia”

O primeiro contato com Maria das Dores se deu em um dos domingos em que ela visitava suas filhas no Lar de Nazaré. Passou boa parte do tempo penteando os cabelos de uma das filhas, enquanto a mais velha se revezava entre brincar de corda com outras garotas e ficar abraçada com a mãe. Dentre todas as interlocutoras, ela parecia apresentar sua história de maneira mais dramática.

Sua relação com o gênero masculino parece ser marcada por certa dependência emocional e simbólica. Nossas primeiras conversas foram marcadas pelo olhar vigilante de seu atual companheiro, com quem havia “se juntado há cinco meses”, morando com ele e três de seus seis filhos. Dos três que não residiam com o casal um, o filho mais velho, estava com uma tia, mas sempre vivia por lá, e duas garotas estavam há três meses abrigadas no Lar de Nazaré, algo que, por sinal, lhe incomodava bastante, como será melhor relatado mais a frente. Apesar de morar perto de sua família; mãe, tias e irmãs, não possui uma relação pacífica com estes, principalmente com sua mãe, com quem só veio morar aos onze anos. Tinha convicção que sua progenitora não gostava dela desde seu nascimento, única explicação que encontrava para ter sido a única filha que não cresceu desde cedo com ela.

Maria das Dores repetia inúmeras vezes o fato de que seu “passado era muito feio”. Com sua voz bastante baixa, contou que foi estuprada aos cinco anos por seu tio, irmão de sua mãe, que frequentava a casa de outra tia, a quem considerava sua “verdadeira mãe”. “Aos onze anos já era mulher mesmo, eu fiquei na casa da minha mãe depois comecei a namorar, minha vida se destruiu nova mesmo”. Aparentemente calma, mas expressando certa angústia, ela narra ainda que tivera seu primeiro filho aos doze anos, “quando vivia junta mais um homi”, seu primeiro marido.

Maria das dores: [...] era muito nova, aí fui morar numa casa com ele, depois ele pediu a minha mãe pra gente casar, aí minha mãe num aceitou. Pelo meu pai sim a gente casava, mas minha mãe num quis, a gente ficou só morando junto, depois ele foi embora pra São Paulo e queria me levar também, minha mãe não aceitava e eu era de menor, né, só ia com a permissão dela, aí eu fiquei morando com a minha mãe dentro de casa, depois tive outros homens, fui morar com outros, né, e não dava certo, nunca dava certo, quando aí foi eu tive esse meu filho que tem 14 anos.

Gilson: Esse aqui ou o outro, mais velho?

Maria das Dores: é o outro, aquele moreninho que tava interno, aí tive meu filho que tem 14 anos, e me separei que não dei certo também, fiquei na casa da minha tia, não fiquei com a minha mãe, fiquei com a minha tia, aí depois eu fui e tive esse outro marido que é o pai dessas que tá no interno, aí fiquei, Walmir tinha 1 ano, aí eu fui morar com ele, depois tive mais três filho, aí ele era carregador, trabalhava na roça, trabalhava pegando carregó, fazia limpeza numa banca [...] que ela tomava conta na feira até que ele foi, foi, um rato mordeu no pé dele, aí ele ficou, num foi pra emergência, num pôs nada e acabo de um mês ele começou a se sentir mal, com coisa de oito dias ele começou a ter uma forte febre e num teve jeito, foi pra Maceió e faleceu, aí pronto se foi.

Ela explicou que por ter sofrido muito nas mãos do primeiro marido, que era muito violento, desejou que seu filho mais velho morresse, tentou provocar um aborto tomando chás caseiros e comprimidos, mas “por um milagre, graças a Deus, ele nasceu”. Ela explica que quando descobriu que estava grávida já tinha se separado do pai do menino, que tinha transferido toda a raiva e mágoa que sentia por este para o filho. Porém, ressalta que este se tornou o seu “xodó”, muito responsável e carinhoso. Observando suas narrativas, percebe-se facilmente que Maria teve outros companheiros (“tive outros homens”), mas destaca apenas três: o pai de seu filho mais velho, o segundo caracterizado como um “bom homem”, pai de seus demais filhos, e o atual, “um homem que cuida de mim e dos meus filhos”.

A relação que Maria das Dores estabeleceu com seu atual companheiro, a exemplo de outras mulheres acima apresentadas, aproxima-se bastante da ideia de *step fathers* relatada na pesquisa de Philip Bourgois (2009), porém, na etnografia apresentada pelo autor, alguns homens afirmam sua masculinidade ao não se submeterem a criar os filhos de outro homem. O que irá ser potencializado quando um dos filhos de anterior união da mulher com quem se casa não se submete à autoridade do padrasto.

Diferenças convergentes

Cada uma das entrevistadas tem suas subjetividades, construídas a partir de diferentes experiências, e estabeleceram relações distintas entre seus familiares, filhos e companheiros. Algumas ressaltam uma aparente aversão a qualquer tipo de envolvimento afetivo com outros homens, tendo em vista suas diversas decepções amorosas, que vão aparecer nas diversas “surras” que levaram ou através de outras atitudes consideradas moralmente reprováveis. Por diversas vezes algumas dessas mulheres pareceram querer apresentar-se como sendo independentes dos homens, por já não serem mais casadas, morando sozinhas há muito tempo, ou por trabalharem fora do ambiente doméstico. O que nem sempre pareceu coerente com suas práticas cotidianas. O número de vezes que haviam se “juntado”, ou mesmo a esperança de que seu “veio”, largasse a esposa, dentre outras situações, parecem apontar para uma construção simbólica e afetiva que denota certa dependência da figura masculina, ainda que isto não negue suas *agências*.

Um companheiro esforçado, “trabalhador”, também é considerado como meio para uma mulher manter os filhos perto de si. Preocupação existente, principalmente, quando se vê diante da tensa relação entre os filhos de uma união passada e o atual companheiro.

Não foi novidade perceber que, na construção de sua moralidade, essas mulheres apresentam formas diferentes de cuidar dos filhos e das filhas. Se sobre estas se tenta exercer um controle maior, sobre aqueles há uma concessão maior do direito de se fazer mais presente na rua. Em geral, os garotos são designados desde cedo a contribuir com o sustento do lar. Isto não deixa de ser parte das estratégias das classes populares de perpetuar, dentro do seu contexto, a percepção de que o homem deve ser o provedor do lar.

Dessa forma, era comum ver os filhos de muitas dessas mulheres nos fundos dos supermercados esperando que os gerentes liberassem a entrega das mercadorias próximas do vencimento ou com embalagens danificadas e impróprias para comercialização. Outros garotos, geralmente na adolescência, costumavam fazer carrego: esperavam que os clientes dos supermercados ou nas feiras livres quisessem que eles levassem suas

compras até suas casas com seus carrinhos de mão em troca de algum dinheiro – dois ou três reais. Com exceção dos filhos de Marilda, todos os outros filhos de interlocutoras aprendiam desde cedo a contribuir, direta ou indiretamente, com a renda da casa. Enquanto que a educação dada às garotas parecia reproduzir a noção de instinto materno e de cuidadoras do lar, já que tinham de ficar em casa cuidando dos irmãos mais novos e/ou ajudando a organizar a casa.

Outra preocupação frequente, voltada à diferença nos cuidados com filhos e filhas, apontou para o controle da sexualidade das garotas. O medo da maior parte das mulheres em relação aos garotos era que não se envolvessem com o consumo e tráfico de drogas. Já em relação às meninas as preocupações pareciam girar em torno do controle de sua sexualidade, seja através do temor de vê-las na prostituição – por vezes repetindo a história da mãe, como no caso de Dalva – ou engravidando precocemente.

Neste sentido, o abrigo aparece como algo positivo para a maioria das interlocutoras, como maneira de manter os filhos longe das drogas e da rua “que só tem o que não presta”. Este discurso se mostrou potencializado no discurso dessas mulheres em relação ao cuidado com as filhas. No entanto, como será apresentado, nem todas se mostravam satisfeitas com isto.

De forma geral, a maior parte das mulheres que compõem as classes populares busca estabelecer uma situação de equilíbrio entre seus novos companheiros e os filhos das uniões anteriores. Porém, a fragilidade dos laços conjugais, tão comum nesse contexto, contribui para o estreitamento dos laços entre as mulheres e seus filhos, o que nem sempre é possível (FONSECA, 2000, SART, 1996, SCOTT, 1990). Neste contexto, deixar temporariamente o filho com um membro da família ou mesmo com alguma instituição não é algo incomum, mesmo que não seja do total agrado dessas mulheres.

O que as insere em uma rede de circulação de crianças (FONSECA, 2006), algo que faz parte de seu cotidiano, inclusive de sua história pessoal. Este é o caso tanto de Maria das Dores, como de Tina, ambas estiveram aos cuidados de suas respectivas tias, só conhecendo suas progenitoras algum tempo depois. No caso da primeira, ainda houve

convívio com sua mãe, ainda que conflituoso, já para a segunda, o encontro com sua mãe não pareceu ter sido de grande importância, só ocorrendo quando “era mulher formada”.

Se para algumas dessas mulheres as diversas decepções amorosas são a prova de que devem estar só, para outras, mesmo com o risco de uma nova decepção, a esperança não está perdida. A importância de “ter seu homem” só parece diminuir com o avançar da idade e de “ter os filhos já criados”, do contrário, mesmo quando falam não desejarem mais homem em suas vidas, seja um “velho”, um “homem bom” ou um “trabalhador”, na maioria das vezes, se há chance, não hesitam em contradizer-se.

O casamento, neste sentido, faz parte da imbricada rede de solidariedade que se estabelece em prol não apenas de sustento financeiro, já que muitas vezes isto não é garantido pelo homem – seja porque a mulher trabalha ou recebe algum benefício governamental –, mas simbólico, reforçando a ideia do homem como protetor do lar. Um companheiro esforçado, “trabalhador” também é considerado como uma forma que a mulher encontra de manter os filhos perto de si, sejam aqueles de outros casamentos – que se submetam a autoridade do novo companheiro – sejam aqueles gerados dentro da nova união.

Além disso, como já destacado, a mulher casada oferece menos ameaças as demais, que veem nas solteiras e “disponíveis” sempre uma ameaça. Num primeiro olhar poderia parecer que aquelas mulheres, como dona Filó, que tinham sua fonte de renda, não precisavam de uma figura masculina. Se isto estiver apenas vinculado à figura do marido pode-se tomar como uma verdade, porém, a relação dela com os filhos parece sugerir que a “dominação masculina” não se prende ao casamento, mas se faz presente nas relações intergeracionais, principalmente na parceria entre mães e filhos, ou mesmo em outras como “um delegado amigo”.

Isto não implica em negar agência, mas que estas relações refletem os “jogos sérios” (ORTNER, 2006; SCOTT, 2009) existentes nas relações de gênero, que estarão permeadas de relações de poder e desigualdade. Estas mulheres não negam isto, entram no “[...] jogo por *procuração*, isto é, numa posição ao mesmo tempo exterior e subordinada, e a dedicar ao *cuidado* do homem. [...] Excluídas dos jogos de poder, elas

são preparadas para deles participar por intermédio dos homens que neles estão envolvidos.” (BOURDIEU, 2003, p. 97). Estes podem ser seus pais, maridos ou filhos.

Em meio aos “jogos sérios” essas mulheres também ressaltam a preocupação que seus companheiros se deem bem com seus filhos, principalmente quando são frutos de uniões passadas. Elas buscaram ressaltar tal preocupação ao caracterizarem-se como “boas mães”, preocupadas com o bem-estar de sua prole. Esta dependência está relacionada às diferentes socializações através das quais é construída a noção de masculino e feminino. Isto vai predispor os homens a amar os jogos de poder através de uma *libido dominandi* e a mulher a amar aos homens que os jogam; “[...] o carisma masculino é, por um lado, o charme do poder, a sedução que a posse do poder exerce, por si mesma, sobre os corpos cujas próprias pulsões e cujos desejos são politicamente socializados.” (BOURDIEU, 2003, p. 98). Os efeitos desse jogo podem ser percebidos na busca pelo “velho”; na garantia de “um homem bom” e “trabalhador”; ou através das alianças feitas com os filhos contra a figura paterna em determinados momentos.

Referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *O poder simbólico*. Petrópolis: Vozes, 2009a.

_____. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009b.

_____; WACQUANT, Loic. *Respuestas por uma antropología reflexiva*. México, Grijalbo, 1996.

BOURGOIS, Philipe. *In search of respect: selling crack in El Bairro*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.

BRASIL. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 13 jul. 1990.

- CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- DEBERT, Guita G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, Ruth C. L. (Org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- FONSECA, Cláudia. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2000.
- _____. Os direitos da criança: dialogando com o ECA. In: _____. *Antropologia, diversidade e direitos humanos*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004.
- _____. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez, 2006.
- _____; CARDARELLO, Andrea. Direitos dos mais e menos humanos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 5, n. 10, p. 83-121, 1999.
- _____ et al. *Estrutura e composição dos abrigos para crianças e adolescentes em Porto Alegre (vinculados ao Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente e participantes da rede própria, conveniada não governamental)*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2005.
- _____; ALLEBRANDT, Débora; AHLERT, Martina. Pensando Políticas para uma realidade que não deveria existir: “egressos” dos sistemas de abrigos. In: SCHUCH, P.; FONSECA, C. L. W. (Org.). *Políticas de proteção à infância: um olhar antropológico*. 1. ed. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2009. p. 41-92.
- MARCUS, G. M. Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, California, v. 24, p. 95-117, 1995.
- SARTI, Cynthia Andersem. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. Campinas: Autores Associados, 1996.

- Silvano, F. José e Jacinta nem sempre vivem nos mesmos lugares: reflexões em torno de uma experiência de etnografia multi-situada. *Ethnologia: antropologia dos processos identitários*, Lisboa, Cosmos, p. 53-79, 2002.
- LANGNESS, L. L. *A história de vida na ciência antropológica*. São Paulo: EPU, 1973.
- LÈVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MINTZ, S. W. Encontrando Taso, me descobrindo. *DADOS: Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 45-58, 1984.
- ORTNER, Sherry. Poder e projetos: reflexões sobre agência. In: GROSSI, Mirian Pilar; ECKERT, Cornélia; FRY, Peter Henry (Org.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007, p. 45-80.
- RIBEIRO, Fernanda Bittencourt. *A inserção do conselho tutelar na construção do problema social da microrregião 3 de Porto Alegre*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1996.
- PEIRANO, Mariza. *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- REZENDE, Adriana Viana B.de. Direitos, moralidades e desigualdades: considerações a partir de processos de guarda de filhos. In: KANT, Roberto (Org.). *Antropologia e direitos humanos 3*. Niterói, RJ: EDUFF, 2004.
- SARTI, Cynthia Andersem. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. Campinas: Autores Associados, 1996.
- SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. Pour une fabrication artisanale de l'enfant et de la vie. In: BOUVILLE, J-M. et al. (Org.). *Des jeunes face à la loi une réflexion internationale sur la question de la responsabilité*. Paris: l'INJEP (Institut National de la Jeunesse et de la Education Populaire), 2007, v. 89, p. 31-37.
- _____. *Fios da vida: identidade, memória e ritual: crianças abrigadas, hoje adultas, diante de seus prontuários*. Projeto de pesquisa. FAPESP, 2010.

SCOTT, Parry; QUADROS, Marion Teodósio de. A diversidade do bairro do Ibura: contextualizando diferenças demográficas, econômicas e sócio-culturais. In: _____; _____ (Org.). *A diversidade no Ibura: saúde, gênero e geração num bairro popular do Recife*. Recife: Ed. da UFPE, 2008. p. 11-47.

_____. *Negociações e resistências persistentes: agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado*. Recife: Ed. da UFPE, 2009.

SILVA, Roberto da. *Os filhos do governo: a formação da identidade criminosa em crianças órfãs e abandonadas*. São Paulo: Ática, 1998.

WACQUANT, Loïc. Seguindo Pierre Bourdieu no campo. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 0, n. 26, p. 13-29, jun. 2006.

_____. *As duas faces do gueto*. São Paulo: Boitempo, 2008.

A IMPLANTAÇÃO DA ESCOLA PRIMÁRIA GRADUADA EM PRESIDENTE PRUDENTE-SP: AS CONTRIBUIÇÕES DAS PROFESSORAS PRIMÁRIAS (1925-1938)

JORGE LUÍS MAZZEO MARIANO (FTC/UNESP)⁵⁴

Introdução

Este trabalho é um recorte de uma pesquisa maior que se encontra completa na forma de uma dissertação de mestrado, intitulada *A implantação da escola primária graduada em Presidente Prudente-SP: as contribuições das professoras primárias (1925-1938)*, tendo sido desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos. Entretanto, o percurso até chegar à conclusão dessa pesquisa foi iniciado no ano de 2007, com um projeto de iniciação científica no curso de Pedagogia na Unesp (Campus de Presidente Prudente).

Além disso, um importante referencial para a presente pesquisa e que, de certo modo, pode ser considerado o seu ponto de partida, foi o trabalho realizado por Ribeiro (1999) que tratou de várias das instituições pioneiras na educação prudentina, e que se encontram publicadas no livro *Subsídios para a história da educação de Presidente Prudente: as primeiras instituições escolares*.

A presente pesquisa — assim como outras muitas, que coletam dados para a esquematização da história da educação em âmbito local — pretendeu contribuir para a uma melhor compreensão da história da educação brasileira, na medida em que conhecendo as características locais, pode-se perceber o impacto das políticas e reformas adotadas em âmbito estadual e nacional. No caso específico deste trabalho, a sua relevância se dá, primeiramente, em função de este ter resgatado a história da implantação do primeiro Grupo Escolar da cidade de Presidente Prudente, contribuindo assim para a história da educação brasileira e também para a preservação da memória da

⁵⁴ Doutorando em Educação – FCT-UNESP / Graduando em História – USP.

cidade, uma vez que foram coletados documentos e relatos das personagens que fizeram parte do contexto abordado.

A pesquisa abordou a participação feminina no processo de implantação do Primeiro Grupo Escolar de Presidente Prudente e, ao visibilizar as contribuições das professoras primárias, o presente trabalho também se apresenta relevante na medida em que exhibe a ação das professoras no contexto prudentino — enquadradas no contexto mais amplo de feminização do magistério —, dando provas de que, mesmo apesar das contingências estabelecidas pelo gênero masculino, algumas mulheres conseguiram lutar, reivindicar e conquistar direitos.

Objetivos

Esta pesquisa teve como objetivo apresentar e analisar a implantação do Primeiro Grupo Escolar e qual (quais) foi (foram) a (as) contribuição (contribuições) das professoras para construção da educação escolarizada e da edificação da escola primária graduada em Presidente Prudente, através da investigação do exercício da função docente quando da implantação dessa modalidade de escola na cidade, entre os anos de 1925 e 1938.

Metodologia

Foi realizado, num primeiro momento, um levantamento em fontes bibliográficas. Feito esse levantamento, o passo seguinte compreendeu o estudo e a catalogação dessas obras através de fichamentos, delimitando assim o objeto de pesquisa e traçando um panorama do contexto mais geral no qual as professoras de Presidente Prudente estavam inseridas.

Num segundo momento teve início a pesquisa em fontes documentais. Para tanto, foi realizada uma busca pela documentação referente à implantação do 1º Grupo Escolar de Presidente Prudente na própria instituição, no *Museu Histórico e Arquivo Municipal*

Prefeito Antônio Sandoval Neto, no Arquivo Público do Estado de São Paulo e na imprensa, voltando sempre a atenção para a atuação das docentes.

Na última etapa de coleta de dados, tendo conseguido encontrar algumas personagens do contexto abordado na pesquisa, o procedimento eleito como recurso metodológico foi a técnica das entrevistas semiestruturadas. Procedeu-se às entrevistas baseando-se na teoria da História Oral e orientando-se, entre outros autores, pela concepção elaborada por Paul Thompson (1992). Este autor indica que existem três modos pelos quais a História Oral se constituiu: o primeiro se caracteriza pela *utilização dos relatos de vida de um só sujeito*; a segunda maneira de se construir a história oral se dá através da *coletânea de histórias de vida*; e a terceira forma é denominada *análise cruzada*, pois nela os relatos orais são utilizados como fontes de informação e são agregados a outros tipos de fontes.

Deste modo, utilizando-se da análise cruzada, foram entrevistados 8 indivíduos que fizeram parte, direta ou indiretamente, do contexto histórico considerado para a pesquisa na cidade de Presidente Prudente. Através das narrativas, valiosas informações que, muitas vezes não constam nos documentos, relatórios, livros ou jornais, podem ser obtidas.

Professoras e educandas de Presidente Prudente

Mesmo em meio a significativas alterações do *status quo*, sempre existem as vozes que defendem a permanência e que, por serem as detentoras do *discurso legítimo*, ganham ares de verdade absoluta, dominando e se tornando as vozes das próprias protagonistas. Deste modo, a utilização da metodologia da história oral se mostra adequada na busca pelas vozes do gênero feminino que vivenciou o princípio da história da educação em Presidente Prudente, e que estiveram por muito tempo caladas pela história oficial.

A história tradicional preconizou, por muito tempo, unicamente a utilização de documentos oficiais como fontes e, deste modo, é natural que as professoras, na realidade das três primeiras décadas do século XX, estivessem caladas. O processo de

burocratização pelo qual a educação brasileira passou desde o início da República até a década de 1930, quando são criadas as Delegacias de Ensino, foi pouco a pouco, como bem nos mostra Souza (2006), retirando a voz dos/das professores/as, excluindo-os/as do discurso oficial, transformando-os/as em estatísticas.

Desse modo, pouco se sabe do cotidiano escolar a partir da perspectiva dos/das que fizeram parte diretamente do processo, dos/das que sofreram as mudanças contínuas na direção da educação, como lidaram com as alterações metodológicas e, no caso de Presidente Prudente, com a precariedade das instalações do grupo escolar. Mas se os/as professores/as já não podem mais nos relatar a sua atuação no grupo escolar da cidade, ainda restam algumas vozes da época que o tempo não calou.

A construção da cultura escolar não se dá somente pelas ações dos/das professores/as. Os/As educandos/as estão envolvidos/as no cotidiano escolar tanto quanto os docentes, uma vez que as ações docentes a eles/elas eram voltadas.

O que se nota claramente nas entrevistas é que o esforço para se criar uma imagem sacralizada das professoras como profissionais dotadas de uma alta competência e conduta irretocáveis surtiu efeito, haja vista que na maioria dos relatos há uma espécie de consenso quando os/as entrevistados/as foram questionados/as a respeito do comportamento das docentes do Primeiro Grupo Escolar de Presidente Prudente.

[...] eles eram sacerdotes, eu acho. Na época eu dizia assim, às vezes eu comentava com o meu pai, eu tinha muita ligação com o meu pai: Pai, olha, pastor, médico e professor é a mesma coisa, não é? Eu achava que a atividade deles era tão importante quanto a de um sacerdote. Se equivaliam. (D. Lourdes).

Elas educavam, educavam mesmo! Era uma segunda mãe na escola. Até minha mãe, quando alguém chegava em casa e fazia uma queixa da professora, ela falava: Aqui eu sou a tua mãe, na escola a professora é tua mãe. (D. Ygnez).

Para elas tudo estava bom, ninguém reclamava de nada. Se bem que a gente criança, não tomava conhecimento desses assuntos. (D. Elza).

Como bem ressaltou D. Elza Mascarenhas, o fato de as professoras batalharem fora da sala de aula por melhores condições de trabalho, não era levado ao conhecimento dos/das entrevistados/as, crianças na época, e que na maioria das vezes tinham um contato restrito com as professoras, limitado ao tempo em sala de aula. Para os/as entrevistados/as que seguiram o caminho da docência como profissão, a visão da atuação das professoras pôde ser ampliada, uma vez que tiveram a oportunidade de passar pelo o que as suas professoras primárias passaram: as dificuldades do exercício da profissão, a sua desvalorização salarial, a ação da ideologia etc.

[...] antigamente falava-se assim: Ah, casou com professora, que maravilha! O marido nem precisa trabalhar! [risos] Morre de fome [risos]. Hoje a professora tem que lecionar de manhã, à tarde e a noite, como que ela pode produzir tanto? (D. Eivacyr).

D. Eivacyr Josephina Giglio Gomes chegou à Presidente Prudente, juntamente com sua família, em março de 1933. A família Giglio veio da cidade de Mococa — situada no interior do Estado de São Paulo, fazendo divisa com o sul do Estado de Minas Gerais — cruzando, portanto, o Estado para tentar a vida no *sertão paulista*. O seu pai, João Giglio, alfaiate, vendo os seus negócios prejudicados, pois Mococa se situava na front de batalha da Revolução de 1932, e tendo cinco filhas para criar, rumou para a jovem e promissora cidade de Presidente Prudente.

O Sr. Giglio prosperou junto com Presidente Prudente e fez questão de dar uma formação escolar para as filhas, exigindo que todas se tornassem professoras.

Todas professoras! Todas se aposentaram, mas a quinta morreu. Eu, depois vem ela, Ignez Giglio, depois vem a Hermínia Giglio Rocha, depois vem a Maria Aparecida Giglio Marques e depois vinha a Lucila Giglio Rossi e tem a Vanessa que é a caçula, que é Giglio Ponçano. São essas. (D. Eivacyr).

D. Eivacyr era, portanto, proveniente de um meio que valorizava a educação escolar, o que fez com que esta seguisse a carreira docente. A convivência com as professoras e com as suas irmãs, também professoras, fez com que as lembranças de sua infância no grupo escolar fossem atravessadas pelo entendimento do magistério feminino que esta adquiriu durante a sua vida como professora primária.

[...] uma professora, quando ela casou, eu me lembro desse fato, ela se casou com um farmacêutico, aí disseram assim: Ai, agora ele pode fechar a farmácia, porque casou com uma professora... [risos] Era a minha professora do 2º ano, falaram isso lá na escola. Dava pra sustentar? Porque hoje não dá... Você acha que uma professora só com o ordenado dela moraria aqui? Só de condomínio vai quase o ordenado inteiro. (D. Eivacyr).

Assim, D. Eivacyr, professora aposentada, nos relata hoje o que a educanda Eivacyr presenciou em 1937. Por isso é que a memória não é um mero ato de revisitar o passado, “na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho” (BOSI, 1994, p. 55).

Já para os/as que seguiram outros caminhos que não o da docência ao longo de suas vidas, a imagem das professoras que se gravou em suas memórias, em sua passagem pelo grupo escolar, na maioria das vezes, foi àquela cristalizada pela ideologia da docência como missão, como sacerdócio. “Não se buscam outros níveis explicativos, com base nas relações sociais em uma determinada sociedade, nas formas de atuação do poder vigente” (POSSAS, 2001, p. 127).

Entretanto, ao buscar no relato de quem participou da construção da cultura escolar do primeiro grupo escolar da cidade, isto é, na voz dos/das ex-educandos/as, foi possível captar não apenas as construções ideológicas que moldaram o “deve ser das mulheres brasileiras nas três primeiras décadas do século” (MALUF; MOTT, 1998, p. 368-412), mas também permitiu evidenciar que aquilo que parecia uma camisa de força, na realidade, acabou se tornando um caminho seguro para uma efetiva atuação política.

Nas primeiras décadas do século XX as mulheres pouco a pouco conquistavam o seu espaço na esfera pública e a profissão docente teve, juntamente com diversos outros fatores históricos, uma grande influência neste processo. A ideologia que revestia a mulher com poderes moralizantes é um desses fatores históricos, pois ao dotar o gênero feminino com esse “poder”, criava as condições para as mulheres agirem com tranquilidade e conquistarem o seu espaço na esfera pública.

A intervenção feminina supunha-se capaz de uma ação moralizadora no seio da sociedade e serviria para manter a unidade familiar e da Pátria. A função materna não era apenas biológica, mas social e patriótica, principalmente. Situava-se, nessa identidade, uma representação da mulher burguesa educada que havia se radicado nas cidades, abandonando as distantes fazendas sua antiga morada e que, agora, transitava no espaço público e no mundo social e da política. (ALMEIDA, 1998, p. 173).

Destarte, é possível identificar na realidade de algumas professoras de Presidente Prudente, no início do século XX, uma postura que Almeida (1998) denominou de *ambiguidade revestida de conflitos*. Na visão dessa autora, uma das formas encontradas pelas mulheres para se profissionalizarem e se libertarem da prisão que representava a esfera privada, era exatamente não negar as representações que definiam o *feminino*, mas sim fazer uso da ideologia a seu favor.

[...] para atuar significativamente nessa nova sociedade, exigia-se uma nova mulher capaz de reivindicar seus direitos e questionar seus papéis. Esses papéis não descuidavam do trato materno e doméstico. Essa era a via através da qual poderiam conquistar o espaço público, valorizando seu trabalho no lar e pela grande responsabilidade de educar as futuras gerações. Ao reivindicar o espaço público ressaltavam a importância do privado na vida dos homens, revelando uma *ambiguidade revestida de conflitos*. A competência no lar era determinante para a competência profissional e para a relevância da participação política. Nesse sentido, a instrução impunha-se com a grande prioridade. (ALMEIDA, 1998, p. 173, *grifo nosso*).

As mulheres então subvertiam o funcionamento do mecanismo criado para lhes controlar, fazendo uso do ideário que lhe atribuía a missão de regenerar a sociedade, como uma arma para poder atuar na esfera pública sem estremecer as bases morais burguesas.

As experiências para excluir as mulheres do poder e mantê-las às margens de um processo que tendia a democratizar as práticas nessas relações de gênero acabaram ampliando as possibilidades da cidadania política feminina, que foram constantemente reinventadas diante do aumento crescente de sua presença e a consequente assimilação e apropriação das condições que

viabilizavam a sua ascensão profissional, seja pela competência, seja pela imitação das práticas do favoritismo (POSSAS, 2001, p. 430).

Deste modo, um pouco da modernidade, representada aqui pela feminização do magistério, chegava a Presidente Prudente trazida pelas professoras, no contexto do último decênio da Primeira República.

Algumas contribuições das professoras primárias

As professoras que lecionavam no Primeiro Grupo Escolar de Presidente Prudente, sofriam as influências da conjuntura política do momento, isto é, das reformas educacionais da última década da República e da reformulação da educação (pelo menos no que se refere ao ideário cívico-nacionalista adotado) da década de 1930 e do movimento de feminização do magistério. Deste modo, vivendo de perto a preocupação das autoridades com a educação e, ao mesmo tempo, a projeção feminina na esfera pública da sociedade através do trabalho docente, algumas professoras decidiram intervir a fim de resolver o problema que já se arrastava há muitos anos e manifestaram publicamente a sua insatisfação em relação ao quadro vivido em Presidente Prudente.

É nesta questão que veremos a participação do gênero feminino atuando não só como docentes no grupo escolar, mas também reclamando das autoridades maior atenção com a educação.

A professora Maria Luisa Formosinho Ribeiro, uma das professoras pioneiras na educação em Presidente Prudente redigiu, juntamente com outras mulheres, no ano de 1926, uma representação (MARIANO, 2011) e enviou aos deputados Antonio Augusto Covello e Alfredo Ellis, na qual apela a alguns elementos caros ao regime republicano para requisitar a edificação de um prédio para o grupo escolar da cidade. Neste documento, é notável a menção aos padrões higiênico-sanitários, que imperavam desde o século XIX e que se tornaram norma para o ensino público paulista através da Reforma Caetano de Campos, em 1890.

Exmos. Snrs. Drs. Antonio Augusto Covello e Alfredo Ellis. As abaixo assignadas, por intermedio do incontestavel prestigio de vossas excellencias appellando para o mesmo e tambem para os sentimentos de humanidade e patriotismo, vêm expor o seguinte: - O predio onde funciona o Grupo Escolar desta cidade é anti hygienico, sem commodidades e não se presta absolutamente para estabelecimento de ensino de enorme numero de creanças. [...] pedimos os bons esforços de vossas excellencias, no sentido de ser consignada no actual orçamento a verba necessaria á contrucção, com urgencia, de um predio proprio, com os requisitos necessarios, para o fim a que se destina, e que se possa, assim, cuidar convenientemente da instrucção publica e da saude de numerosos alumnos. (A VOZ DO POVO, 23/12/1926).

Segundo Possas (2001, p. 128), existe uma interpenetração entre o espaço público e o privado, no trabalho da mulher vivendo a casa, o espaço doméstico e ao mesmo tempo o espaço em que trabalha, com uma linha muito tênue separando o trabalho no interior e no exterior do lar. Assim, na representação apresentada por uma das professoras pioneiras, D. Maria Luisa Formosinho Ribeiro, podemos perceber claramente, além da *ambiguidade revestida de conflitos*, como uma esfera de atuação se mescla com a outra.

A interpenetração entre o público e o privado se torna evidente. O mecanismo que fora criado para liberar as mulheres para o trabalho, mas ao mesmo tempo, mantê-las sob constante vigilância através da ideologia que associava o trabalho docente às funções maternas, foi apropriado pelo gênero feminino como bem demonstra esta “*Representação de Exmas. Senhoras de nossa sociedade...*”. Esta ideologia, que deveria ser um instrumento de controle das atitudes e ações das professoras, acabou se transformando em uma armadura que possibilitou que as docentes agissem em favor das melhorias para a educação.

Diante das questões políticas o gênero feminino não se calou e, em Presidente Prudente é notável a iniciativa de D. Nina Brandão. Francisca de Almeida Góes Brandão se tornou professora do grupo escolar em 20 de fevereiro de 1929 e também “lecionou 14 anos no Ginásio São Paulo. Por ocasião da II Guerra, foi convidada para ser interventora do mesmo, tendo declinado do convite” (GRUPO ESCOLAR, 1975, p. 11). Mas o que a coloca em posição de destaque no âmbito nacional foi o fato de ela ter sido uma das

primeiras mulheres a ter requerido o título de eleitor para participar das eleições no Estado de São Paulo.

RAZÕES DE RECURSO

A Constituição não concede á mulher o direito á cidadanea. “O lugar da mulher é somente no lar e nas demais actividades que a liguem á vida domestica etc.

É justamente dentro da letra constitucional que a mulher encontra preassegurado e garantido seu direito a cidadanea – a menos que se queira negar a claridade solar.

[...] No alludido artigo 7^o paragrapho 1^o le-se textualmente: “Não podem alistar-se eleitores, para eleições federaes ou para as dos Estados”: 1^o os mendigos; 2^o os analphabetos; 3^o as praças de pret; exceptuando-se os alumnos das escolas militares de ensino superior; 4^o os religiosos de ordens monasticas, companhias, congregações, ou comunidades de qualquer denominação, sujeitas ao voto de obediencia, regra ou estatuto, que importe a renuncia da liberdade individual.”

[...] Nas exclusões que a nossa Constituição consigna como vimos acima, não está a mulher incluída em nenhuma dellas.

[...] A reivindicação dos direitos politicos da mulher jamais poderá sossobrar por mais que se os queira entrar.

[...] Temer a interferencia, a lucta feminina na vida publica é um inclassificavel acto de soez covardia. (A VOZ DO POVO, 24/03/1929).

O ato pioneiro e revolucionário da Prof^a Nina Brandão mostra mais uma vez que o gênero feminino não se manteve estático enquanto exercia a docência. Ainda mais quando o contexto histórico contribuía, como na década de 1920, em que parecia que “acenos vinham de toda parte. A mulher paulista via-se, de repente, pelas hostes partidárias e era assunto nos editoriais dos jornais.” (POSSAS, 2001, p. 271).

Apesar da imagem da professora ser, muitas vezes, uma representação produzida pelos homens em posição de comando, de as mulheres terem sido mais definidas do que terem se definido, a história da mulher na educação não foi constituída por subjugações, submissões. Mesmo nos momentos mais difíceis, essas mulheres conseguiram realizar atos de resistência e mudarem comportamentos sociais.

Seguindo um caminho em que os projetos de vida incluíam sempre o tradicional destino da mulher – o casamento e a maternidade – pensaram também em formas de emancipação pessoal e profissional e construíram trilhas femininas muito próprias, marcadas por um modo feminino de pensar e ver o mundo. (POSSAS, 2001, p. 429).

Não obstante a história engrandecer algumas mulheres, tornando-as mitos, outras existiram, que muito contribuíram, mas estão silenciadas na história social construída. No entanto, aquelas mulheres que obtiveram um relativo destaque, devem ser tomadas como exemplos de que a luta existiu. Por exemplo, Maria Luiza Formosinho Ribeiro que redigiu, juntamente com outras mulheres, uma representação reivindicando um prédio para o grupo escolar, estava contribuindo para a melhoria das condições educacionais de Presidente Prudente, e visava, igualmente, a melhoria das condições de trabalho para as professoras. D. Nina Brandão com o seu recurso, ainda que indiretamente, abriu o caminho para as mulheres se tornarem mais atuantes, participando das eleições e ajudando a dar novos rumos para a administração pública.

Os frutos da luta

A história da educação em Presidente Prudente teve o seu início ligado à conjuntura de reformas educacionais que permitiu que, no ano de 1925, a cidade tivesse o seu primeiro grupo escolar instalado. Mas não foi sem luta que essa conquista se deu. A luta em questão era primeiramente por condições adequadas para o funcionamento do 1º Grupo escolar, mas esta luta assumida por diversos indivíduos era, outrossim, revestida com interesses bem diversos: inicialmente, e mais evidente associado à especulação imobiliária, pois com a criação do núcleo urbano, os serviços básicos deveriam ser oferecidos aos compradores de terras, incluindo-se a construção de uma escola para as crianças. Assim, após terem sido instaladas as escolas reunidas e o grupo escolar — e com a transformação do vilarejo em cidade — aos interesses comerciais se somou a preocupação coronelística paternalista de cuidado do rebanho eleitoral.

Desta forma, as lutas protagonizadas pelas professoras também concorreram para a conquista do prédio escolar. Existiram as mais explícitas, como quando tomaram a

postura de reivindicação direta aos governantes do Estado de São Paulo, por um prédio que atendesse às normas higiênicas e pedagógicas preconizadas pelo próprio poder público. Também contribuíram na medida em que houve a manifestação pelo sufrágio, pois essa pressão pelo direito de decidir os rumos da política denotava a insatisfação com a situação que então vigorava. Com isso, o feminino, tomado sempre como genérico e sem condição de explicitação, pôde criar situações inéditas e fora do enquadramento estritamente normativo (POSSAS, 2001, p. 284).

Como resultado mais evidente e palpável da luta das professoras, temos essa edificação escolar tão esperada, aliás, “a primeira obra do Governo Estadual em Presidente Prudente foi o prédio para o Grupo Escolar” (ABREU, 1972, p. 318). Este é o fruto direto dessas manifestações públicas efetuadas pelas professoras.

Existe também outra parte da história que é menos evidente e por isso mais difícil de identificar, isto é, a construção da cultura escolar através da atuação docente cotidiana. Mais difícil porque estas práticas não estão explícitas nos documentos oficiais — que naquela ocasião inclusive nem sequer eram escritos pelas mulheres —, ficando inscritas somente nas memórias de quem viveu naquela época. Deste modo, através dos relatos dos/das ex-educandos/as, foi possível remontar trechos da atividade docente cotidiana, evidenciando algumas condutas e modos de pensar, dizer e fazer, que marcaram a passagem dos/das entrevistados/as pelo Grupo Escolar e, principalmente, a sua relação com as professoras.

Referências bibliográficas

ABREU, Dióres Santos. *Formação histórica de uma cidade pioneira paulista: Presidente Prudente*. Presidente Prudente: Faculdade de Filosofia, Ciências e Tecnologia, 1972. 339 p.

ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2005.

ALMEIDA, Jane Soares de. Vestígios para uma reinterpretação do magistério feminino em Portugal e Brasil. In: SOUZA, Rosa Fátima de; VALDEMARIN, Vera Teresa;

- ALMEIDA, Jane Soares de. *O legado educacional do século XIX*. Araraquara: UNESP – Faculdade de Ciências e Letras, 1998.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1994.
- GRUPO ESCOLAR Prof. Adolpho Arruda Mello: 50 anos e uma história. Presidente Prudente: Imprensa, 1975. Revista Comemorativa.
- MALUF, Marina; MOTT, Maria Lúcia. Recônditos do mundo feminino. In: NOVAIS, Fernando; SEVCENKO, Nicolau. (Org.). *História da vida privada no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, v. 3, p. 367-422.
- MARIANO, Jorge Luís Mazzeo. *A implantação da escola primária graduada em Presidente Prudente-SP: as contribuições das professoras primárias (1925-1938)*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.
- POSSAS, Lúdia Maria Vianna. *Mulheres, trens e trilhos: modernidade no sertão paulista*. Bauru: EDUSC, 2001. 462 p.
- RIBEIRO, Arilda Ines Miranda. *Subsídios para a história da educação de Presidente Prudente: as primeiras instituições escolares*. São Paulo: Clíper, 1999.
- SOUZA, Rosa Fátima de. *Templos de civilização: a implantação da Escola Primária Graduada no Estado de São Paulo (1890-1910)*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1998.
- _____. *Alicerces da pátria: escola primária e cultura escolar no Estado de São Paulo (1890-1976)*. Tese (Livre Docência em História da Educação) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara-SP, 2006.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

Entrevistas

BALBO, Orlando. *Orlando Balbo*: depoimento [jul. 1995]. Entrevistador: EEPSPG “Prof. Adolpho Arruda Mello”. Presidente Prudente, 1995.

CÉSAR, Sônia Prestes. *Sônia Prestes César*: depoimento [29 abr. 2010]. Entrevistador: J. L. M. Mariano. Presidente Prudente, 2010.

FURLANETTI, Olga Portioli. *Olga Portioli Furlanetti*: depoimento [31 maio 2010]. Entrevistador: J. L. M. Mariano. Presidente Prudente, 2010.

GOMES, Eivacyr Josephina Giglio. *Eivacyr Josephina Giglio Gomes*: depoimento [17 jun. 2010]. Entrevistador: J. L. M. Mariano. Presidente Prudente, 2010.

MASCARENHAS, Elza. *Elza Mascarenhas*: depoimento [2 jun. 2010]. Entrevistador: J. L. M. Mariano. Presidente Prudente, 2010.

MAZZARO, Ygnez Portioli. *Ygnez Portioli Mazzaro*: depoimento [2 jun. 2010]. Entrevistador: J. L. M. Mariano. Presidente Prudente, 2010.

MOTA, Lourdes Ferreira da. *Lourdes Ferreira da Mota*: depoimento [8 jun. 2010]. Entrevistador: J. L. M. Mariano. Presidente Prudente, 2010.

ROCHA, Hermínia Giglio. *Hermínia Giglio Rocha*: depoimento [1 jun. 2010]. Entrevistador: J. L. M. Mariano. Presidente Prudente, 2010.

RODRIGUES, Irineu. *Irineu Rodrigues*: depoimento [1 jun. 2010]. Entrevistador: J. L. M. Mariano. Presidente Prudente, 2010.

ENTRE A MILITÂNCIA E A MATERNIDADE: IDENTIDADES EM CONSTRUÇÃO DE MULHERES-MÃES DE JOVENS EM CONFLITO COM A LEI

MARCELA BONI EVANGELISTA (NEHO/USP)⁵⁵

Uma das formas de vivenciar a experiência da maternidade na adversidade, aqui circunscrita às histórias de vida de mulheres-mães de adolescentes em conflito com a lei, é o ingresso em ações de âmbito social. A formação de associações e movimentos de mães se mostra como forma de combater as angústias que, sentidas no nível individual, conquistam alcance coletivo no momento em que o compartilhar de experiências similares faz emergir a solidariedade característica da identificação.

É somente a partir do processo de construção identitária nestas condições excepcionais que podem emergir comportamentos diferenciados aos até então adotados. Assim, mulheres que antes de experienciar a conflitualidade de seus filhos e suas consequências incorporavam os estereótipos tradicionais de que à mulher cabe o espaço da casa e o cuidado dos filhos passaram a agir de maneira diferente.

A identificação proporcionada por esse encontro entre mulheres-mães que compartilham experiências oferece o espelhamento necessário para o desenvolvimento do senso de identidade.

Os outros nos são significativos em nossa noção de quem somos, dependemos em grande parte dessas conexões que nos refletem de uma ou outra maneira. Esse reflexo quando positivo gera sentimento de competência e auto-valorização do self e quando negativo faz com que o sentimento de valia e competência sejam difíceis de serem mantidos. Essa conexão aliada ao processo de reflexão e observação simultâneas são a base da formação identitária. (DANTAS, 2009, p. 108).

Pudemos verificar que no caso destas mães militantes houve o efeito positivo deste reflexo, como atestam as diferentes formas de atuação que serão apresentadas.

⁵⁵ Mestre em História Social pelo Departamento de História da USP e pesquisadora do Núcleo de Estudos em História Oral – Diversitas – USP. Contato: marcela.boni@gmail.com.

São muitos os exemplos em diferentes momentos históricos e contextos que apresentam a atuação de mães lutando pelos direitos de seus filhos. Casos notáveis como o das Locas da Plaza de Mayo, na Argentina, se fizeram sentir, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX em países que passaram por regimes ditatoriais. A perda dos direitos constitucionais dos cidadãos foi acompanhada por tortura, desaparecimentos e mortes de militantes políticos. Tal qual o exemplo argentino, foi perceptível em diferentes níveis de intensidade a atuação de mães solitárias ou organizadas em grupos em diversas ocasiões⁵⁶.

Dando seguimento a esta linha de participação de mães, há trabalhos que buscam penetrar o universo da família de vítimas na situação de perda violenta, explorando grupos de diferentes gerações, como é o caso de pais, avôs, companheiros e filhos de desaparecidos políticos na Argentina e suas estratégias para conviver com o que Catela (2001) denomina situação-limite.

No Brasil, passado o período ditatorial, as violações de direitos humanos se mantiveram, desta vez não mais direcionadas a estudantes e políticos considerados subversivos, mas aos chamados “criminosos comuns” ou àqueles identificados como tais. Os altos índices de violência policial, bem como da atuação de grupos de extermínio atuantes em regiões periféricas às grandes metrópoles brasileiras a partir da década de 1980 são dados que confirmam a manutenção de tais violações.

É possível dizer e provar que hoje no Brasil existe um processo fragmentado e em crescimento de extermínio de menores infratores ou supostos infratores – uma política que conta com o apoio ou conivência de amplos segmentos sociais, apavorados com a insegurança dos grandes centros urbanos. Conta, sobretudo, com a participação, apoio ou conivência da polícia. (DIMENSTEIN, 2004, p. 14).

O ponto diferenciador, portanto, é objetivo. As vítimas, em geral, não integram famílias das classes privilegiadas da sociedade como antes. A partir da década de 1980 são os filhos das camadas menos favorecidas os alvos da violência. Neste contexto,

⁵⁶ FREITAS, Rita de Cássia Santos; LIMA, Auricéia Xavier de Souza; PEREZ, Suyane Campos. *Maternidades e espaço público*: diferentes espaços, diferentes respostas. Neste artigo, as autoras apresentam diversos exemplos brasileiros de ativismo de mães e familiares de vítimas de violência durante o regime militar brasileiro e nos anos subsequentes.

surgem movimentos formados por mães que lutam pelos direitos subtraídos de seus filhos.

Este é o caso da AMAR (Associação de mães e amigos da criança e adolescente em situação de risco), organização que cedeu espaço aos primeiros passos da presente pesquisa. Formada por mulheres-mães de internos de unidades da antiga Febem⁵⁷, atual Fundação Casa, no ano de 1999, a AMAR surgiu em momento marcado por intensas rebeliões nas unidades da Febem, entre as quais teve destaque a ocorrida no mês de outubro daquele ano:

Nos dias 23, 24 e 25 de outubro de 1999, a cidade de São Paulo assistiu a cenas dramáticas: a grande rebelião do Complexo Imigrantes da Febem-SP, envolvendo 900 adolescentes, que culminou com o assassinato de quatro internos pelos próprios companheiros. Um deles teve a cabeça decepada e jogada do alto do prédio sobre a polícia e membros do Ministério Público. Um impacto! (TRASSI, 2006, p. 173-174).

A autora nos oferece ainda apontamentos sobre as consequências imediatas do evento no que diz respeito à opinião pública e ao cotidiano de funcionários e internos:

A rebelião foi um espetáculo de horror, documentada pela imprensa em tempo real, mobilizou diversos setores da sociedade e governantes. O saldo foi aterrorizador, muitos funcionários e internos feridos, quatro adolescentes mortos pelos próprios companheiros: a crueldade construída no cotidiano institucional. A opinião pública se dividia entre a indiferença (a banalização do mal), um posicionamento por práticas mais controladoras e repressivas (a transferência para o sistema penitenciário, a redução da idade penal) e a reivindicação de que o Estado cumprisse sua função de responder pela integridade física e psíquica dos cidadãos sob sua custódia, no caso, os adolescentes. (TRASSI, 2006, p. 174).

Os eventos que tiveram destaque neste período também foram tema do trabalho de Sales (2009), que analisou a “invisibilidade perversa” de adolescentes infratores⁵⁸.

As mães dos internos, apoiadas por membros de organizações de defesa dos direitos humanos, além de integrantes de quadros da própria instituição, preocupados

⁵⁷ Para acompanhar o histórico da Febem desde sua fundação, ver: BRITO, Fábio Bezerra de. *Ecos da Febem: história oral de vida de funcionários da Fundação do Bem-Estar do Menor de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

⁵⁸ Neste estudo, a autora analisa dois episódios marcantes: as rebeliões na Febem de São Paulo e o caso do Ônibus 174, no rio de Janeiro.

com a situação catastrófica então vivenciada, deram início a um movimento social que conquistou destaque no início da década de 1990⁵⁹.

As ações da AMAR tinham como foco a fiscalização das unidades, praticada durante visitas não agendadas e a denúncia das irregularidades verificadas em tais ocasiões. A abertura e o acompanhamento de processos judiciais se faziam como continuidade destas atividades. Além disso, o apoio jurídico e psicológico oferecido às famílias completava as atividades da associação.

A participação das mães na AMAR foi, desde o início, irregular. A causa para tal situação tem relação direta com a condição de vida destas mulheres. Muitas vezes trabalhadoras que não podiam abrir mão de suas funções ou mesmo sem ter o dinheiro para o transporte, a atuação das integrantes tinha, em geral, a durabilidade da internação de seus filhos.

Para além de tais especificidades, vale ressaltar que as associações que tomam forma na contemporaneidade são marcadas pela fluidez ou, nos termos de Bauman (2003) pela liquidez. A individualidade característica dos tempos atuais acaba por refletir no envolvimento cada vez menos comprometido das pessoas nas comunidades. Sua participação se restringe ao período de identificação com a causa, a qual pode perder importância de acordo com a realidade vivenciada em cada momento. Para Bauman

O tipo de incerteza, de obscuros medos e premonições em relação ao futuro que assombram os homens e mulheres no ambiente fluido e em perpétua transformação em que as regras do jogo mudam no meio da partida sem qualquer aviso ou padrão legível, não une os sofredores: antes os divide e os separa. (BAUMAN, 2003, p. 48).

Se, por um lado, constatamos a instabilidade comunitária nos agrupamentos formados por mães, por outro não podemos desconsiderar o caráter de resistência que movimentos como estes representam.

Assim como a AMAR, outras organizações formadas por mães se destacaram no cenário da década de 1990 em diante. A proliferação de movimentos sociais organizados pela sociedade civil demanda atenção e reflexão cuidadosa. Sendo símbolos de

⁵⁹ A AMAR foi contemplada por diversos prêmios nacionais, como o “Prêmio Nacional de Direitos Humanos” e o “Prêmio Santos Dias de Direitos Humanos”.

resistência, podem também ser concebidos como manifestações superficiais e sem propostas concretas de transformação.

O Rio de Janeiro foi cenário do surgimento de pelo menos dois movimentos de mães militantes – As “mães de Acari” e o “Movimento Moleque”. Ambos foram objetos de estudo de trabalhos acadêmicos (FREITAS, 2000; LIRA, 2006; ARAÚJO, 2007), os quais buscaram destacar as características peculiares da identidade de mulheres-mães engajadas em movimentos sociais de luta pelos direitos de seus filhos. Designadas como “mães em movimento” (ARAÚJO, 2007), “mães em luta” (FREITAS, 2000) ou “mães-liderança” (LIRA, 2006), estas mulheres contribuíram para ressignificar o papel social da mãe e da mulher em nossa sociedade.

Uma das maneiras de qualificar a postura em questão é enquanto um tipo de maternidade que seria social

A maternidade social faz surgir a necessidade de vincular grupos de mães com base no interesse comum de modificar a forma como seus filhos são tratados pelo sistema socioeducativo. (LIRA, 2006, p. 35).

A autora toma como base em sua pesquisa as experiências de mães que lideram o *Movimento Moleque*, criado em condições semelhantes ao surgimento da AMAR em São Paulo. A constatação de irregularidades no sistema socioeducativo no Rio de Janeiro e a prática constante de violações de direitos de internos foi o ponto de partida para que estas mães se unissem para lutar contra tais irregularidades.

Neste capítulo, pretendo trazer à tona a discussão acerca das particularidades deste tipo de participação em movimentos sociais por parte de mães de adolescentes em conflito com a lei. A decisão por ingressar em organizações que se posicionam contrárias às condições em que vivem ou morrem seus filhos podem ser entendidas como uma estratégia frente ao trauma vivenciado.

Sendo este um dos comportamentos possíveis da maternidade na adversidade, vale refletir sobre quais os desdobramentos da opção de levar a conhecimento público suas histórias de vida. Primeiramente, é uma etapa que sucede a fase do medo e da vergonha. Em geral, estas mulheres, antes de se tornarem ativistas, fazem o possível para não acreditar na situação em que se encontram seus filhos e, quando admitem finalmente

a situação, esta muitas vezes já se encontra em estágio avançado. A vergonha em assumir diante dos olhos dos outros a conflitualidade de seus filhos é motivo de outro sentimento: a culpa.

Tais fases por que passam grande parte das mães de adolescentes em conflito com a lei vão de encontro a um projeto que nos transporta para os ideais de família que, desde tempos passados, foram impostos à sociedade brasileira. A responsabilidade da mãe pelo sucesso ou fracasso da família, sobretudo, dos filhos conduz diretamente à culpa desencadeada nos casos em que o sucesso não é conquistado.

Estamos diante de mulheres que não tiveram o projeto da família ideal efetivado. Sua forma de sobreviver ao trauma foi agir em âmbito coletivo, o que foi possível pela participação em movimentos sociais de luta pela defesa dos direitos de seus filhos. Assim como o lema feminista “o pessoal é político”, foi expondo sua experiência pessoal que estas mães, ao se identificarem, transpuseram sua causa para o nível coletivo.

A criação de ONGs e associações diversas cujos objetivos se concentram em defender os direitos humanos de crianças e adolescentes ganham aos poucos caráter institucionalizado. Isto poderia remeter à submissão por parte das mães militantes aos rigores inerentes a tais tipos de organização. Entretanto, a proliferação de organizações com projetos de luta semelhantes dão pistas de outra forma de estabelecer vínculo com suas respectivas causas.

Não são poucos os casos mesmo de dissidências no interior dos próprios grupos, como aconteceu com o *Movimento Moleque* e mesmo com a AMAR⁶⁰. Em hipótese alguma este tipo de consideração pretende oferecer juízos de valor a respeito de cada associação, valendo ressaltar que em todos os casos o que é perceptível positivamente é a verificação da apropriação por parte destas mulheres dos movimentos sociais aos quais se vinculam e não o contrário.

⁶⁰ Exemplo disso foi a fundação da AMPARAR, idealizada por uma ex-integrante da AMAR. A AMPARAR amplia a projeção de sua atuação e engloba o atendimento a jovens e adultos que ingressam no sistema prisional, oferecendo atendimento e acompanhamento para suas famílias.

Análises superficiais podem induzir à ideia de que a participação em organizações como as aqui apresentadas tem a ver com a submissão das integrantes a pressupostos institucionais. A história oral que tem preocupação em conhecer a variedade das versões a respeito das experiências de vida, nesta pesquisa permitiu reconhecer um tipo de envolvimento socialmente ativo caracterizado pela autonomia das mulheres-mães militantes.

A subversão institucional representa ainda outro papel desempenhado por estas mulheres que, não somente encontram nos movimentos sociais espaço para a identificação e o desabafo, mas também lugar de participação política onde podem estabelecer seus parâmetros de atuação. São os seus interesses os que devem prevalecer nas causas da instituição e não o contrário. A existência de diversos grupos que buscam constituir perfis que contemplem as necessidades das envolvidas é, desta maneira, mostra de sua apropriação dos movimentos sociais de acordo com suas necessidades específicas.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Fábio Alves. *Do luto à luta: a experiência das mães de Acari*. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CATELA, Ludmila da Silva. *Situação-limite e memória: a reconstrução do mundo dos familiares de desaparecidos na Argentina*. São Paulo: Hucitec/Anpocs, 2001.

DANTAS, Sylvia Duarte. Mulheres entre culturas e seu mundo emocional. *Oralidades: Revista de História Oral*, São Paulo, n. 6, p. 105-122, jul./dez. 2009.

DIMENSTEIN, Gilberto. *A guerra dos meninos: assassinatos de menores no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FREITAS, Rita de Cássia Santos. “*Mães de Acari*”: preparando a tinta e revirando a praça: um estudo sobre mães que lutam. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

_____. Famílias e violência: reflexões sobre as Mães de Acari. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 13, n. 2, 2002.

LIRA, Vilnia Batista de. *Maternidades e esfera pública*: um estudo sobre a inserção de mães no atendimento aos adolescentes em conflito com a lei. Dissertação (Mestrado em Política Social) – Escola de Serviço Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

ORMANEZE, Fabiano. *Vidas partidas*: histórias de luto materno. Campinas: Akademika, 2006.

TRASSI, Maria de Lourdes. *Adolescência violência*: desperdício de vidas. São Paulo: Cortez, 2006.

EL OCIO COMO ÁMBITO DE INTEGRACIÓN: LA PERCEPCIÓN DE LAS MUJERES INMIGRANTES BRASILEÑAS QUE VIVEN MATRIMONIO MIXTO O EN PAREJAS COM HOMBRES DEL PAÍS VASCO: REFLEXIONES, DESCRIPCIONES Y EXPRESIONES

ROSELY CUBO P. ALMEIDA (UNIVERSIDAD DE DEUSTO - ESPAÑA)⁶¹

Introducción

Con el pasaje de más de una década del siglo XXI, están siendo producidos cuestionamientos en la forma de ser y vivir del hombre e de concebir y estar en el mundo; de modo general, concepciones formales de construcción de su ciudadanía. Delante de estos actuales paradigmas resulta traumático que los individuos que estén insertados en un mismo contexto, no sean sujetos de ciertas experiencias de intrínsecos sentidos, de libre, gratuita y voluntaria elección y en que se perciban contentos para su positivo disfrute; todo esto influyendo satisfactoriamente en estados introspectivos de reencuentro consigo mismos y para la afectiva descubierta de su entorno sociocultural. En efecto, estos son las claves para afirmar que estas dichas experiencias, son enunciadas como ocio.

Una vez que identificamos el tema objeto del estudio –desvelar el sentido del ocio percibido como ámbito de integración–, nos instiga mucho más investigarlo por la óptica de los inmigrantes que traen novedades en termos de identidad y vivencias socioculturales, que verificar sus implicaciones para los autóctonos. Después, nos interesa sobremanera analizarlo del punto de vista de quien son la mayoría en la vivencia del proceso de integración entre Brasil-España, o sea las mujeres inmigrantes. Precisamente, dirigimos nuestra mirada sobre dieciocho mujeres inmigrantes brasileñas que residen en Bilbao y que viven en matrimonio mixto/transnacional o en pareja con

⁶¹ Mestre em Psicologia pela Universidade de Fortaleza e Doutora em Ocio y Potencial Humano pela Universidad de Deusto – España.

hombres del País Vasco cuyas motivaciones migratorias tanto son la formación de una familia como la conquista de la estabilidad de vida en Europa apreciando las representaciones de identidad y las relaciones socioculturales, haciendo perceptible el ocio como ámbito de integración.

Esta investigación está asentada en la afirmación de que estos sujetos que llegan a un país de destino trayendo específicas referencias sociales, culturales, económicas y políticas necesitan encontrar un ajuste de sus propios valores y principios delante de las nuevas normas de convivencia. De forma general objetivamos identificar las experiencias de ocio percibidas como ámbito de integración y específicamente (1) examinar a través de un juego sociodramático las expresiones de identidad y descripciones de la relaciones socioculturales representativas de las experiencias de ocio recordadas, en desarrollo y aspiradas, mediante presentación de: (a) imágenes diseñadas/pintadas en bastidor de sensaciones que ya fueron vividas y así recordadas u rememoradas de cuando sintieron perteneciendo a Bilbao como su ciudad de destino inmigratorio; (b) símbolos esculpidos en arcilla, de sentimientos que forman parte de las vivencias que están ahora siendo desarrolladas; (c) ideas aderezadas en máscara de yeso, que informen sobre los hechos que aspiran, proyectan y desean vivir; (2) conocer las especificidades que definen el perfil inmigratorio y desencadenan la constitución del matrimonios o parejas entre una mujer brasileña y un hombre del país vasco; (4) relacionar los relatos de historia de vida con la comprensión de causas motivacionales que originan el proceso migratorio.

Para tanto, hacemos uso del Método Simbólico Interpretativo de la Cultura (GEERTZ, 1973) y tres herramientas de recogida y lectura de datos: las encuestas con el procesamiento de informaciones por intermedio del Discurso Narrativo, las entrevistas en profundidad siendo procesadas a través del Discurso del Sujeto Colectivo y los talleres de ocio caracterizado por la versatilidad de intervención grupal sociodramática con lecturas interpretativas de datos vía Análisis de Contenido.

Explanación de los ejes de la investigación

El entorno situacional de la índole cultural que consideramos como ejes de este estudio y en lo cual depende el sentido que reflexionamos, están inscriptos en el entramado relacional inherente a las sociedades globalizada y narcisista. Basándonos en Giddens (1991) relacionamos la globalización con las decisiones en ámbitos globales, directamente vinculado a circunstancias de la vida local, produciendo micros respuestas a nivel de las repercusiones personales y en referencia a las relaciones socioculturales entre los pueblos cuyos actos están encadenados de tal forma que lo que hace ahora (relación temporal) repercute en otros lugares (relación espacial) modificando todo a su alrededor. Este contemporáneo contexto exige del individuo equilibrar los tiempos de producción con los espacios naturales de realización, revivir antiguas acciones con nuevos sentidos, además de cambiar internos valores. Cuanto la presencia de tramas inherentes a la sociedad narcisista, Lasch (1999) profetiza que el individuo se encuentra ahí atrapado, viviendo solo en función del presente sin llevar en cuenta el pasado y el futuro que le corresponde; esa erosión del sentimiento de extremada presencia, caracterizada por la vivencia casi únicamente para sí mismo en detrimento de la conciliación con su tradición y posteridad, engendra el olvidar de valores que sugiere una pérdida del sentido de continuidad histórica personal y cultural.

Bajo la égida del ocio hay una posibilidad de que sean revistos algunos de estos elementos presentes en las dos unidades societarias que son decididamente caracterizadas como opresoras del individuo. Los mensajes que el ocio envía, sugiere que el individuo puede placenteramente nutrirse del encuentro de su subjetividad en las experiencias que vivencia y satisfactoriamente crearse una visión reflexiva de sus propias pasadas tradiciones, actual presencias y venideras aspiraciones (CUENCA, 2003). Esto certifica al ocio -regido por aspectos positivos de naturaleza física, emocional, social, cognitiva o espiritual- el ámbito de integración pues propicia que los individuos en el proceso muchas veces traumático de emigrar, repiensen sus historias de vida, actualicen experiencias y identifiquen expectativas generando un examen de sí mismo amparado en los valores aprehendidos en el país de origen y sus aproximaciones socioculturales al país de acogida.

1. Estudio del sentido del ocio

El sentido de ocio - que viene a ser el significado especial que adquiere un término cuando visto en una trama de relaciones-, no se ha mantenido siempre en las mismas coordenadas, sino que ha ido cambiando a lo largo de la historia hasta los días actuales. Procurando delinear la trayectoria histórica y los susceptibles cambios de su sentido, apuntan desde el ambiente griego de la época Clásica en cuyas características se destacan el ejercicio de desnudar la psique o la psicagogia (SALIS, 2004) cuyo principio último implica en un espacio referido al desarrollo personal y social en lo cual al individuo era enseñado conocerse mejor y consecuentemente los otros.

Pero esta clásica visión de ocio desaparece la medida en que se observa una aculturación en el territorio griego; con el advenimiento de la civilización romana, el ocio se aproxima y se transforma en un tiempo regulado en oposición al trabajo, reducido a un tiempo vano, inútil, perdido y validado como descanso necesario al cuerpo para que el hombre vuelva a la labor. En la Modernidad caracterizada por la razón y el trabajo, el sentido de ocio se asocia a la improductividad, al desperdicio de tiempo, provecho, conveniencia, interés o de usufructo que se saca de algo y inutilidad llegando a ser condenado por razones morales pues fomenta asociaciones con la terminología peyorativa de la ociosidad. En el decurso de la posmodernidad el ocio pasa de pautarse como compensatorio a ser utilizado por el capital como fuente estratégica de reposición de fuerza de trabajo, producción y uso de bienes de consumo transformándose en instrumento de dominación, despolitización y control de las masas.

Desde ahí muchos ciudadanos encuentran que el trabajo no permite su expresión, ni cubre sus necesidades de desarrollo personal porque la sociedad actual produce necesidades y las satisface, pero no responde a significados vitales; para estas distintas categorías de personas, el encuentro del sentido de ocio está mucho allá de los instintos o sea, coincide con el sentido de la vida que cada cual asume por sí mismo.

Los epígrafes que se siguen tratan de poner en evidencia la apuesta que hacemos, de que el ocio se hace realidad como fenómeno psicosocial debido las vivencias dependientes del individuo y integrado en su manera de entender el mundo en las

relaciones con el otro. La génesis de este “nuevo” y “original” ocio radica en el cambio de concepción de la vida y el mundo que nos rodea donde abordar los mecanismos afectivos es el único medio capaz de conocer y darle un sentido.

1.1. El ocio apoyado en la vertiente humanista – identificado como experiencia – aliñado à categoría del momento y reconocido como mediador de cultura

Hoy este fenómeno adquiere relevancia e importancia vital para el individuo y la comunidad visto su enfoque subjetivo basarse en la percepción y evaluación satisfactoria de ciertas experiencias, centrándose en ámbitos tales como el bienestar físico, las actividades en la comunidad, las relaciones con otras personas y la imagen de hace sí mismo (MADARIAGA, 2004, p.7). El ocio no busca nada fuera, además de ser experiencia que tiene su fin en sí mismo, fruto de la libertad de pensamiento y acción que proporciona momentos de pura creación a quien lo experimenta porque está pautado en el trípode, libertad, satisfacción y desarrollo personal.

La palabra ocio quiere decir libre elección de satisfactorios estados de desarrollo personal. Etimológicamente trae consigo actividades a las que el individuo se consagra gustosamente, sin preocupaciones y sin pensar en su eficacia; por consiguiente, se siente libre al elegir las, practicarlas, continuarlas o interrumpirlas (AHTIK, 1968, p.186).

Así que la constatación de que el ocio es todo lo que se hace por satisfacción, desarrollo personal y libre elección puede cambiar por completo la concepción del caminar del hombre, pues en el fondo se trata de asegurarle la posibilidad y la conquista de su autonomía.

El fenómeno del ocio implica un marco asentado en la experiencia humana distinguida por las cosas que se pasan con nosotros, las situaciones que nos suceden y los eventos que nos ocurren; en fin, la experiencia es todo lo que nos toca y por supuesto deja su marca. Es por esta experiencia que el ocio considera el sujeto como núcleo de su proceso en el cual pasa a tomar conciencia de los mecanismos que colonizan sus

sentimientos, sus deseos y la propia cultura en la cual se encuentra inserto; en síntesis, el ocio capacita el individuo para entenderse mejor y aprender espontáneamente elegir una dada experiencia que genera satisfacción y escoger libremente la que sea más significativa para su propio desarrollo personal.

Se ha comprobado que esa tipología de satisfactorias experiencias aunque sean bastante complejas, por no distinguieren estándares de excelencia externos al sujeto que lo vivencia, donde lo que importa no es lo que hace sino lo que es capaz de derivar -en una dimensión subjetiva- de la propia experiencia, devuélvele el equilibrio perdido, restablécele la armonía personal y ayúdale a afirmar la vida y superar la parte negativa de la misma.

La visión del ocio como experiencia singular también permite volver la mirada hacia su intemporalidad de un modo distinto. Tratase de hacer realidad aspiraciones e ilusiones a través de un proceso en que el individuo disfruta de varios tiempos personales llevando a cabo una acción ahora vivida, que ha pensado con anterioridad y planificada para la posteridad (CUENCA y AGUILLAR, 2009, p.16). En términos del ocio adviene el presente como la experiencia de la percepción de satisfactorias actuales vivencias, el pasado como la experiencia del fluir de la memoria y el futuro como la experiencia de la expectación; esto caracterízalo como un tiempo en continuidad que pertenece a la persona en lo cual se desarrolla, se educa por la re-memorización de hechos y se proyecta por la planificación de acciones.

Interpretar este acto de entender la vida humana por el bies del equilibrio temporal, localiza la relación transitiva entre cuándo se conoce y quién lo descifra pues el tiempo no atraviesa realmente y objetivamente el mundo, sino que es agenciado en el imaginario por el saber de quién lo viva; de esta forma no es algo que exista absoluta e independientemente. Así para estudiar la posibilidad de equilibrar los tiempos o caracterizarlo en vista de su (in)temporalidad, proponemos aliñarlo a una otra dimensión en la cual el individuo puede manejar los sucesos externos marcados por el espacio emocional en la medida de su marco personal. Estamos penetrando en el terreno del momento.

Cabe resaltar que reconocida como elemento de la fenomenología del ocio, el momento no tiene paso del tiempo real; de cierta forma es un tiempo fuera del tiempo y eso aproxímallo la idea de eternidad. Sería como vivir momentos en los que no se sabe precisar cuánto tiempo ha pasado en una apertura para otro tipo de tiempo. Es un ámbito que se vincula a una transformación situacional -a una experiencia-, siendo de tal modo intensa, que quien la vive se da cuenta de los cambios en los estados de la circunstancia vivida. En ese “tiempo de ocio”, el antes y el después no son cronológicos, sino mundos vivenciales memorables y expectables y según la definición de Opaschowski “son experiencias de un tiempo intenso y gratificante, que encarnan valores vivenciales a los que los seres humanos no pueden ya o no quieren resistirse” (En: CUENCA, 2009, p.65). El momento se estructura cuando la cuantificación del tiempo se suspende - la percepción de sus contenidos se queda flotando- posibilitando cualitativamente “crear itinerarios de vida que hablan de comienzos, desarrollos, momentos cumbre y declives” (CUENCA y AGUILLAR, 2009, p.13).

En fin, la vivencia del tiempo se vincula con las actitudes; presentar el tiempo interno a sí mismo implica que el individuo ha tomado conciencia -imbricada con el conocimiento de sí mismo- de su existencia hasta su humana finitud; se mezcla como un acto de gran coraje, dolor y placer, pero que remite a experimentar la posibilidad plena de ser más libre. Visto que todos estos elementos son atributos inherentes al ocio, experimentarlo requiere interrupción del flujo hasta la marcha hacia sí mismo, hacia la expansión de cada ser, hacia la práctica de la cultura.

Cultura en su sentido metafórico ha pasado a referirse al mundo de los humanos, a las personas, colectividades o “cultivados” países (MALGESINI y GIMÉNEZ, 2000, p.83); de modo específico corresponde a las percepciones compartidas de las normas y reglas, comportamientos deseables o prescritos para sus miembros, así como los diferentes papeles y lugares ocupados en la jerarquía social; el ámbito de la acción, todas esas dimensiones se materializan, llegan a provocar compromisos y se confirman como propio del ser humano o característico de una asumida realidad.

En el conjunto de la vida cotidiana se presentan dos elementos claves de la cultura, quién hace las cosas y lo que hace, siendo que los sentimientos de quien ejecuta

las cosas inciden sobre lo que produce siempre influenciados por otras personas estando o no presentes en el momento de la actuación. Estos matices de la cultura implica identificar todos los medios que la persona moviliza para establecer una unidad de valores con las realidades del entorno pues necesita para subsistir biológicamente, establecer relaciones ajustadas con los seres que le rodean, además de que la red de vínculos con la realidad constituye su mundo cultural (LÓPEZ QUINTÁS, 2003).

Procurando expandir los horizontes de este análisis, Aranguren (1992) señala que la cultura vivida como ocio implica un nuevo humanismo pues presupone la creación de una cierta organización y un encuentro del individuo consigo mismo, con otras personas e con su entorno; crea redes y vínculos, establece lazos efectivos de unión que se traducen en distintos niveles de compromiso, abre camino para nuevos tipos de relaciones sociales y produce en su forma, una colectivización o una nueva “interculturalidad”.

Desde aquí ya se hace perceptible que los estilos de vida que solían practicar los emigrantes en su país de origen serán contrastados con los modos de vida que el inmigrante frecuentemente vive en el país de acogida, siendo que estas notables diferencias difícilmente serán consideradas “equivalentes en su valor o importancia”. Comprender las peculiaridades de cada una de las dos culturas, que en esta investigación se refieren a la brasileña y la vasca, significa identificar la percepción que identifica o distingue lo que cada uno vive en su proceso migratorio.

2. Estudio del proceso migratorio

El inmigrante se refiere al individuo que vía un cambio de país de origen necesita construir relaciones que produzcan percepciones sobre variados aspectos de su vida cotidiana en un país de acogida. Abordamos el tema del proceso migratorio por vía de la *transnacional migration theory* (BRETTERL y HOLLIFIELD, 2000) que supera la idea un tanto simplista del individuo procedente de un país pobre que va a un país rico solo en función del acceso a los medios de producción en la división internacional de oficios. Las ideas contenidas en esta teoría atestiguan que cuando se vive una experiencia migratoria nadie es capaz de realizarse solo y ningún individuo es lo mismo que era antes. El legado

aunado a este proceso promueve para quien lo experimenta una mayor comprensión de sí mismo y de las contingencias de su entorno sociocultural, pues los primeros alejamientos de su país de origen e las intensas aproximaciones con los modos de realidad de destino resultan muchas veces en un estresante, frustrante y ansioso rehacer de sus valores.

El problema de la inmigración parece radicar en el marco de las representaciones que cada individuo trae de sí y de sus anteriores relaciones en el país de origen para facilitar la creación de favorables condiciones psicológicas de desprender un buen repertorio de encuadres en el país de destino. Esto confiere una especificidad en el proceso migratorio que precisamos puntualizar: cuando una persona emigra físicamente, esto no quiere decir que también ha inmigrado emocionalmente, pues traspasar las fronteras geográficas no constituye su principal tarea, pero sí transponer grandes y pesadas barreras personales y socioculturales en el proceso de domiciliarse en un nuevo territorio distinto del suyo originario. Aquí encontramos el suelo firme sobre el que asentar el éxito o fracaso de los análisis de un dado proceso migratorio; está por encima de la búsqueda de comprensión de las dimensiones y las características en que asientan los sentidos de las acciones y del vivir concreto de un inmigrante.

2.1. Brasil: origen emigratoria

Los datos presentados por Fusco (2002) revelan que en la década de los noventa del siglo pasado, a pesar de Brasil ya vivir la estabilización de la moneda y de que según el censo haber confirmado una mejoría en las condiciones de vida de la población, las migraciones aumentaron. ¿Entonces que estos datos sugieren? Según García (1995, p.165) este fenómeno se relaciona más con cuestiones de identidad personal, de ciudadanía y de construcción de identidad nacional bajo el impacto de la globalización y de la sociedad narcisista, que simplemente con las cuestiones económicas refrendadas en algunas teorías ya ultrapasadas.

Los motivos que llevan brasileños a emigrar de acuerdo con el informe de la ONU de 1997 son el deterioro de las condiciones de vida en las ciudades, la violencia y el caos urbano, el elevado crecimiento demográfico, la pobreza, la violación de los derechos

humanos, la desestabilización social, la precariedad de las condiciones de vida, el miedo a vivir en las grandes y medianas ciudades de Brasil, además de la falta de oportunidades, la discriminación, el atraso cultural, el sexismo, el clasismo, la intolerancia y el racismo son algunos de los factores que se consideran entre los principales motivos que fuerzan la emigración.

Así vemos que cada vez la migración se convierte en un camino sin retorno, no sólo para los emigrantes en sí sino para la propia historia brasileña. Abajo aludimos a unos caracteres primitivos remontados por la creación de determinadas creencias, en que encontramos mujeres brasileñas -caracterizadas por distinguidas condiciones- presentan el deseo de independizarse, conocer el mundo, vivir en buenas casas, comer bien y casarse con un extranjero como idea de progreso. Involucradas por la idea, más o menos inconsciente de abandonar Brasil a causa de las escasas oportunidades y conseguir llegar al llamado primer mundo, la imagen representativa que han construido de Europa, es de una patria generosa y salvadora.

2.1.1. El mito de Iracema

Visto su reciente condición de independencia nacional-política e internacional-económica y sus dimensiones continentales, Brasil presenta una cartografía regional con provincias muy desarrolladas y otras con escasas condiciones de vida; en estos lugares menos privilegiados, hay profunda pobreza de un número expresivo de la población y hasta hoy no se ha dado una capitalización completa en el que la modernización libera más a los hombres jóvenes que las mujeres que siguen lidiando con la mala reputación si están divorciadas, viven solas o no consiguen casarse; de hecho, muchas pasarán sin solución de continuidad, trabajar de forma oprimida para sus padres a hacerlo para sus maridos o parejas. Precisamente para alejarse de este clima social opresivo y machista no es rara la existencia de la práctica de la huida de esas jóvenes mujeres con el “primer hombre que pase siguiendo las ideas románticas de libertad y amor que acaban por dar la puntilla e incentivar tales huidas” (Roca, 2006: 80).

Como otra cara de la misma moneda, también forma parte de este repertorio de búsqueda de salidas a sus dilemas como de género, surge la representatividad de hombres europeos, que tanto desean como hacen todo para hallar estas mujeres como modo de crear un núcleo familiar ofreciendo amparo y siendo favorecidos por tener en sus brazos una mujer seductora; según Freyre (2002, p.119-120) para referirse a estas relaciones, habla de la posible existencia de una preferencia de éstos hombres sobre aquellas mujeres por motivos sexuales.

La significación del proceder de los hombres del “viejo mundo” eligiendo las mujeres del “nuevo mundo” por motivos sexuales, estaría en la consideración del “mito de la tierra virgen” (McCLINTOCK, 1995, p.30-31) en que establece una similitud entre la tierra y las mujeres nativas donde ambas se conceptualizan como vacías y desocupadas, razón por la cual sería necesario cultivarlas. De este modo la mujer nativa, al igual que la nueva tierra, debe ser descubierta, nombrada, inseminada y por encima de todo, poseída (ROCA, 2006, p.70). Según Freyre (2002, p.38-39) esta expresión de las preferencias y marcada atracción de los ibéricos tiene que ver con la idealización de la mujer mora-árabe o las mulatas, modelo de belleza de mujer baja, cabellos negros y largos, cintura delgada, nalgas grandes y pechos pequeños -muy característico de la mujer brasileña- “la mujer morena es preferida por los europeos para el amor, así como la preferencia sexual por la belleza mulata de sus ojos, por la blancura de sus dientes, por sus dengues, requiebro y encanto, mucho más de que las vírgenes pálidas y las rubias doncellas” (ROCA, 2006, p.75).

Engendrando estos dos estigmas –de búsqueda y encuentro- que desencadenan una visión postmoderna de constitución de matrimonios mixto/transnacional o parejas, hay una conjetura que radica una logia mitológica del descubrimiento o “invasión” del Brasil por Europeos en el siglo XVI. Según Gambini (2000, p.174) hubo un deslumbramiento de colectivos indígenas brasileños por conocer extranjeros de apariencia diversa con indumentarias relucientes y utensilios desconocidos, creyendo que eran portadores de buenas nuevas. Como producto del “descubrimiento” de Brasil, los indios recibieron los europeos con los brazos abiertos movidos por la curiosidad y los elementos implicados en el proceso de los extranjeros darse por conocer viene asentado

en la pedagogía misionera que decía: “olvidad quienes sois, abandonad vuestra identidad, despojaos de vuestras costumbres, miren en nosotros, fijaos en nosotros, haceos como nosotros, haceos igual a nosotros”. A partir de ese fragmento se desprende que la fundación del pueblo brasileño se dio con el desprecio y negación de sus raíces indígenas (ALENCAR-RODRIGUES, 2002).

Estos indicios arriba citados, origina según Lourenço (2005, p.119-125) la representación alegórica del proceso de colonización de Brasil mediante la descripción de la fábula histórica-poética *Iracema* (ALENCAR, 1865) -una bella nativa que se enamora de un hombre europeo burgués- creando el “mito de Iracema”, una chica que encarna el amor cortés sin restricciones y se transforma en vasalla amorosa.

De estos puntos de vista, el hecho de que en el retroceso arqueológico y antropológico del romance de la pastora tupí *Iracema* puede estar presente las representaciones de la mujer brasileña emigrante contemporánea, que es deseada y buscada por hombres europeos para casarse o vivir en pareja, pues esta trae en su seno el estigma de representar inmenso erotismo y libertad sexual que para aquellos, necesita ser poseídas para dar cuenta de sus desfavorecidas condiciones de vida. Pero en cuanto metáfora, cualquier mujer que desavisadamente se deja llevar por intereses incompatibles con su propia singularidad y cultura natal, está simbólicamente procurando su propia muerte. “El mito de la independiente india que ha trocado todos sus valores tribales por el amor de un hombre blanco, el cual fue causa de la pérdida de su identidad y tradicionales vínculos, acabó pagando caro por la desobediencia al precio de su muerte; despreciando sus creencias, costumbres, afectos etc., ciertamente el castigo acompañaría la transgresión... su raza debía desaparecer...” (LOURENÇO, 2005, p.123). Esto representa el mito antropológico de los orígenes, de las sagas e de la epopeya indianista brasileña, dónde la cultura primitiva muere y perdura la civilización colonizadora europea como el despertar atractivo de libertad e igualdad.

2.2. La constitución de parejas o matrimonios mixto/transnacional

A partir de la década de los noventa del siglo pasado, hay un aumento importante de estas mujeres que tanto emigran de forma natural y después contraen casamiento o pasan a vivir en pareja con esos hombres – matrimonio mixto o por otra emigran mediante el matrimonio en Brasil – casamiento transnacional; ambas situaciones vistas como producto de una gestión femenina íntima de toma de decisión de salir de su territorio de origen y contraer casamiento con un autóctono - en el primero caso para mantenerse en Europa- y en segundo caso como estrategia para marcharse lejos de Brasil en un proyecto especialmente individualizado que, por lo general, no se vincula a la existencia de redes o cadenas migratorias de soporte del tipo comunitario y como consecuencia llegan en lo que parece una posición de ventaja en relación a las mujeres inmigrantes naturales. En el caso de ya tener inmigrando y después casándose, transmutan de situación en correspondencia a la constitución de matrimonio o pareja, pues la relación conyugal les aseguran un acogimiento y una receptividad por su marido o compañero que les garantiza la satisfacción de todos los recursos básicos como vivienda, alimentación, vestuario, etc. Convertidas en esposas o parejas son distintas de otras mujeres inmigrantes pues presentan una incorporación muy dependiente, definitiva y permanente sin deseos y sueños de retorno. Se trata, entonces, de mujeres que crean o aceptan un proyecto migratorio cuya motivación principal es la formación de una familia.

Según Roca (2006, p.25), “las mujeres inmigrantes por amor dejan en manos de sus parejas la responsabilidad de su incorporación y acomodo en la sociedad de acogida”. No es habitual que se preocupen de introducirse en redes de relaciones de compatriotas o de establecer contactos con otras personas desplazadas, por tres razones: en primer lugar, por el protagonismo que adquiere la pareja y su entorno social; en segundo lugar, porque tienen resuelta la situación económica mediante la pareja como proveedora de recursos; y en tercer lugar, porque prefieren mantenerse alejadas de los colectivos inmigrantes y de sus estigmas visto desear distanciarse del modelo negativo que asocia a un matrimonio por interés.

3. Estudio de la integración

¿Qué camino puede haber que propicie procesar, orientar y el inmigrante encontrar vías de conquista de la integración? Es aquel en que las mudanzas resultantes del encuentro entre individuos originarios de diferentes contextos, establezcan contacto regular con otra cultura en el medio de la cual tiene que rehacer sus vidas. Así que, integración implica ajustar progresivamente los derechos y los deberes de los inmigrantes, así como su acceso a los bienes, los servicios, los medios de participación cívica a los del resto de la población en una situación de igualdad de trato y de oportunidades.

El sentido de integración que hacemos hincapié es entendido como un “proceso a través del cual los sujetos se incorporan al funcionamiento diario de la sociedad a la que llegan y vienen a convivir en el funcionamiento más o menos como los nativos que ya estaban perteneciendo a ella” (GÓMEZ, 2005, p.40). Es una larga marcha entre rehacerse y recrearse día a día en la acción social y cultural de una dada sociedad.

Delante de este contenido, la integración se ancla en estándares más exógenos pasando a representar el acto del inmigrante “ir en búsqueda de recados, hallazgos e *insights* que pueden ampliar los límites de su consciencia del mundo, de la vida e de sí mismo” (LÓPEZ QUINTÁS, 2002). Esta acepción trata de “alguien” delante de su propia integración, estamos ante una gente con actitudes, deseos y conductas que están y soportan relaciones, interacciones e interrelaciones como fundamento de los procesos sociales y culturales de una manera profunda y real.

Se referimos a individuos que vienen convivir en un distinto contexto de vida que no originalmente lo suyo, la integración alberga dos tipos de contenidos forjados en sus grupos de origen; uno que dice respecto a facetas de la propia identidad y otro que se refiere a aspectos socioculturales del inmigrante.

3.1. El papel de la identidad del inmigrante incidiendo sobre el proceso de integración

La integración hospeda contenidos muy singulares de cada uno que de ello forma parte; dirigido en función de aspectos de la identidad del inmigrante, intenta organizar todo y determinar de forma decisiva y directiva su posicionamiento en el proceso de migración. Por ende, puede generar tanto satisfacción como una intensa sensación de vértigo en que el individuo pasa a sentirse inseguro, sufrido, estresado, cansado, vacío, deprimido, ansioso, triste, desencantado, turbado del juicio, no teniendo una respuesta positiva en termos de cambios necesarios de procesamiento debido a gran magnitud, velocidad o aprendizaje exigidas y de que las ocurrencias excedieron su capacidad de enfrentamiento.

Visando mitigar estos impactos el inmigrante comúnmente necesita lanzar manos de rasgos de su identidad para enfrentar los intensos desafíos de principios más negativos (ALENCAR-RODRIGUES, 2002). De ahí, cuanto más íntegro y entero esté, mayor las posibilidades de conquistar la necesaria autonomía personal; esta debe estar reforzada hasta tal punto que la conducta elegida continúa sin que se vea interrumpida por factores extrínsecos. El paso más importante para que el inmigrante se sienta fortalecido para ocuparse adecuadamente de los controles sociales, es la habilidad para sentirse recompensado por los acontecimientos de cada momento (CSIKSZENTMIHALYI, 2001).

Engendrados estos contenidos, el inmigrante debe procurar descubrir una mayor conciencia de sí mismo; primero, en la toma de decisiones y de elecciones de que experiencias vivir; segundo, en la comunicación de sus preferentes vivencias; tercero, en la definición de metas a ser alcanzadas. Estas indicaciones secuenciadas resultando en el positivo desarrollo de actitudes, habilidades y conocimientos visando la flexibilidad para adaptarse a situaciones en las que existe restrictas opciones de integración, presuponiendo una actuación como agente causal primario de su propia vida, decidiendo/eligiendo, comunicando y fijando metas pues, “cuando las personas son autónomas, están dispuestas a hacer aquello que estén haciendo, desempeñando la actividad con un sentimiento de compromiso y interés” (DECI, 1980, 1995).

3.2. Los aspectos socioculturales incidiendo sobre el proceso de integración

Refiriéndonos al papel que representan los aspectos socioculturales para el equilibrio del inmigrante, tenemos que marcar el encuentro de fuerzas de profundo significado para el desarrollo de la integración, que pueden facilitar o lograr armonizar el sujeto con su entorno. Esto dice respecto a posibilidad del inmigrante rever el significado que radica en su cultura original y de acogida visando desarrollarse como ser en mutación. Esta conjunción de culturas son imprescindibles cuando trata del inmigrante: a) centrarse en los demás; b) generarse sentido de pertenencia creando redes y vínculos con las personas; c) ayudarse a emitir juicios inteligentes sobre lo que es o no valioso; d) sugerirse lo que pueda ser un papel que merezca la pena ejercer; e) dotarse de opciones de vivir llenos de sentido; f) guiarse por decisiones respecto de cómo debe conducir su vida; g) ofrecerse un trasfondo seguro e necesario para desarrollar la capacidad de elección; h) generarse el contexto de su libertad y autonomía (BUCETA, 2000).

En efecto no se trata tan sólo de que el inmigrante cambie las coordenadas de acceso a mayor abundancia de ofertas de todo tipo -por tanto la puesta en evidencia de que España es una sociedad en mayor desarrollo que la de Brasil- sino sobre todo, comprender que ahora vive en una comunidad que tiene diferentes valores. Visto que la sociedad de acogida propaga otros tipos de realidades, necesita proponerse un cuerpo axiológico nuevo y diferente de vivir de aquello conocido y originario, en que pueden mediar sus deseos y sus responsabilidades como forma de atemperar su inserción (SANTAMARINA, 2005, p.127-129). Proyectar la mayor capacidad de inserción en esta nueva realidad, se produce cuando es posible distanciarse del imperativo moral de las formas de pertenencia a su cultura de origen (familia, etnia, subcultura etc.); forma de amistoso enfrentamiento que no significa en ningún caso desapego emocional, cultural o ético, pero que permita articular una cierta certeza de diferencia y distinción entre quienes se han quedado en el lugar del origen y quien cruza el Atlántico rumbo a transnacionalidad.

3.3. Suceso en el proceso de integración de inmigrantes

Puesto que es cierto que ese duplo movimiento en dirección a la identidad y el ambiente sociocultural del inmigrante tanto puede ocurrir de forma armoniosa como también de modo conflictivo, para efecto de obtener por lo menos un indicador de suceso en el proceso de su integración, planteamos aproximar estos dos aspectos al término cognición. Por lo tanto, buscamos identificar los contenidos percibidos que implican en la creación de conocimientos, a través de sus opiniones o creencias sobre uno mismo, el medio ambiente y sobre los otros y sus comportamientos.

En el caso de la búsqueda de la positiva convivencia sociocultural de mujeres inmigrantes, esto representa un proceso dinámico con diversas secuencias, que resultan en la descubierta de la sensación de pertenencia a una nueva comunidad, que a su vez “tendría diversos niveles de integración, según los sucesos en desarrollar papeles que tienen que desempeñar” (BUCETA, 2000); estamos hablando de conceptos subjetivos, singulares e intransferibles que no necesariamente como ellas se presentan o están, sino como se imaginan estar.

En suma, como forma de identificar los propios conocimientos sobre los hallazgos que generan el sentimiento de pertenecer mediante el desenvolvimiento adecuado de papeles sociales es necesario que el inmigrante tenga “creado en la imaginación una armonía con las diversas formas de desempeñar los más diversos papeles” (PERAZZO, 1999, p.137) primero como búsqueda de uno mismo, que trató de cambiar el cuerpo de sus valores –desde los cuales se comprendió, se sopesó y se proyectó- los modelos vitales de referencia de su vida; segundo como encuentro de vivencias que correspondan a una toma de consciencia cuyas actitudes, formas de ser, de vivir y satisfacer necesidades deben estar superándose a sí mismas continuamente. Así que estos dos parámetros de búsqueda y encuentro están en relación directa con el social y el cultural del inmigrante obrando acciones, concretando materialmente en la práctica el aprendido y legitimando este proceso de ensayar las experiencias profundas de asumirse ciudadano.

Analisis y conclusiones

En función de los análisis perceptivos de las participantes de la investigación, presentan los siguientes datos:

Región de origen: Nordeste: 33%; Centro-Oeste: 33%; Sudeste: 16%; Sul: 11%; Norte: 5%;

Tipología de la emigración: Emigra y constituye matrimonio: 84%; La Inmigración como Consecuencia del Matrimonio: 16%;

Causas/motivación emigratoria: Trabajo/clubes nocturnos, boîte/prostitución: 67%; Estudio: 16%; Turismo: 11%; Servicio domestico: 6%; Constitución de matrimonio: 2,5%; Constitución de pareja: 2,5%;

Edad: De 18 hasta 30 años: 22%; De 31 hasta 43 años: 38%; De 44 hasta 56 años: 38%;

Índice de exogamia: Casada: 44%; Pareja: 33%; Divorciada o Separada: 22%;

Edad del cónyuge o pareja: De 24 hasta 34 años: 5%; De 35 hasta 45 años: 44%; De 46 hasta 56 años: 33%; De 57 hasta 67 años: 16%;

Trabajo actual: Ama de casa: 11%; Autónoma: 11%; Camarera: 11%; Desempleada: 22%; Maestra: 5,5%; Propietaria de Comercio: 33%; Servicio Gubernamental: 5,5%;

Tiempo de estancia en Bilbao: De 1 hasta 5 años: 27%; De 6 hasta 10 años: 38%; De 11 hasta 15 años: 27%; De 16 hasta 20 años: 5%.

Estas mujeres viven matrimonio mixto con un hombre vasco para explicar su deseo de huir de la opresión masculina brasileña y presentan ideas románticas de libertad y amor; las consecuencias de esto intento se dan cuando presentan un grande choque de interés y de culturas con muchos conflictos conyugales, pues el hombre vasco se casa teniendo en cuenta la idealización de la mujer brasileña con toda su sensualidad, cariño, cuidado, afecto, flexibilidad, bondad, solidaridad, generosidad, etc. Sean cual sean las

personales pretensiones de estas mujeres, no siempre llegan a cumplirse, pues en variadas ocasiones, los maridos europeos buscan precisamente en países como Brasil, compañeras o esposas que cumplan con los mismos roles familiares y de género en los que ellas intentan librar, igualar o liberarse.

La totalidad de las participantes se dan cuenta que el proceso migratorio cambió toda su vida, algunas veces para mejor, otras para peor. 44% mencionan que son depreciadas por sus esposos o compañeros en sus competencias, sus habilidades o sus conocimientos, principalmente aquellas que inmigraran como prostitutas o danzarinas en clubs nocturnos, donde 100% no consiguen percibir formas o condiciones de resolver esto dilema. Del contingente de mujeres que presentan problemas de relacionamientos por disminución valorativa, 37% llegan a separarse de sus maridos o parejas.

En virtud de su desplazamiento entra en un conjunto de relaciones y pautas de interacción diferentes de las que dominaban en su lugar de origen; las consecuencias de esto intento se dan en forma de no conseguir identificar la sensación de pertenecer a otra cultura se quedando muy doloroso hacer contacto entre su identidad los marcos socioculturales en la sociedad de adopción. Uno de los aspectos que ya se queda muy claro, en cuanto estamos empezando realizar los análisis de los datos recogidos, dice respecto al relato de que 90% están “aquí pela mitad” o sea, presentan la sensación constante de que cuando se encuentran en Brasil (viajan al Brasil por lo menos una vez al año) querían aquí estar y cuando están en Bilbao, quieren volver a su tierra natal.

Otros elementos que mucho las incomodan en las relaciones interpersonales, se refieren a la sensación de “estar invisibles” o sea, de no ser reconocida y consideradas como un individuo de derecho. También presentan sufrimientos cuando viven situaciones cotidianas de rechazo, preconcepción, discriminación o cuando tienen que cargar el estigma de que toda mujer brasileña es prostituta o que están en Europa porque en su tierra natal presentan una situación de miseria y “viven hambrientas”. Este último contenido factual que se refiere al estereotipo de tener mucha gana y necesidad de comer, son contestados por 100% de las participantes -llegando a relataren que sus matrimonios o parejas conocen y saben que sus familiares son personas simples, casi sin condiciones socioeconómicas, pero no son miserables (aunque algunas de ellas en las entrevistas,

narran que nascieron en situación de pobreza casi extrema). En este sentido de contradicción conceptual, tenemos que hacer un recogido perceptual cognitivo de qué cada una conceptúa y hace parámetro entre miseria y pobreza.

Estas mujeres emigran en la búsqueda de re-empezar sus vidas en función de la mejora en la cualidad de vida; las consecuencias de este intento se dan por el encuentro de barreras lingüísticas y fallos en la comprensión de signos cotidianos de convivencia, sufren rechazo, discriminación y preconceito por ser latinoamericana (relación colonizador-colonizado y en función de la situación socioeconómica y étnica de origen).

En el ámbito del ocio las expresiones de experiencias de ocio presentadas se refieren a las mutuas o incongruentes relaciones entre la cultura original y actual, que se resumen en acciones del cotidiano, tales como: volver a estudiar, conquistar amistades inmersa y principalmente fuera del vínculo conyugal, aceptar otros paladares de alimentación, conocer la felicidad con el nacimiento de hijos, descubrir área de trabajo de su verdadero interés, conquistar de la dupla ciudadanía, sacar el carné de conducir, pasear sin miedo de la violencia callejeras, apreciar la lluvia, flores y arquitectura local, observar las distinciones entre personas y idiomas, frecuentar polideportivos gratuitos, ir de copas con amigas, ir al cine, viajar, ir a iglesia etc.

En definitiva, analizar las experiencias memorables sucedidas, vivir plenamente las actuales experiencias y pensar en las posteriores vivencias son formas de representar las percibidas salidas para la búsqueda de sentido del ocio, aspectos imprescindibles para que mujeres inmigrantes encuentren espacio de identificación y expresión de su integración en una cultura innata.

Referencias bibliográficas

AHTIK, V. Planificación social de las actividades del ocio. In: JANNE, H. et al. *La civilización del ocio*. Madrid: Guadarrama, 1968.

ALENCAR, J. *Iracema*. São Paulo: Ática, 1985.

- ALENCAR-RODRIGUES, R. *Experiência migratória: encontro consigo mesmo? Percepções de brasileiros sobre sua cultura e mudanças pessoais*, 2002.
- BUCETA, L. *Inmigración e integración*. 2000.
- CUENCA, M. C. *Ocio humanista: dimensiones y manifestaciones actuales del ocio*. Bilbao: Instituto de Estudios de Ocio/Universidad de Deusto, 2003.
- CSIKSZENTMIHALYI, M. Ocio y creatividad en el desarrollo humano. In: _____ et al. *Ocio y desarrollo: documentos de estudios de ocio*, n. 18. Bilbao: Instituto de Estudios de Ocio/Universidad de Deusto, 2001.
- DECI, E. L.; RYAN, W. *Intrinsic motivation and self-determination in human behavior*. New York: Plenum Press, 1985.
- FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. Nanterre: Archivos/UNESCO, 2002.
- FUSCO, W. Redes sociais na migração internacional: o caso de governador Valadares. *Textos NEPO*, Campinas, n. 40, 2002.
- GAMBINI, R. *Espelho índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundi, 2000.
- GARCIA, L. La migración de brasileños en el contexto de la globalización. *Revista Migraciones Internacionales*, Tijuana, n. 1, p. 165-173, ene./jun. 1995.
- GEERTZ, C. *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*. Disponível em: <www.scribal.com/doc/186964/Descripción-Deusa-Hacia-una-Teoría-Interpretativa-de-la-Cultura-Clifford-Gerrtz>.
- GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1991.
- GÓMEZ, R. A. ¿Qué es eso que llamamos integración? *Tiempo de Paz*, Madrid, n. 76, 2005.
- LASCH, C. *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello, 1999.

- LÓPEZ QUINTÁS, A. *Inteligencia creativa: el descubrimiento personal de los valores*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- LOURENÇO L. O. *Processos intersemióticos num mito da cultura amorosa brasileira: Iracema de José de Alencar*. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2005.
- MADARIAGA, A. Acortando la distancia entre el ocio integrador y el ocio inclusivo. In: FERNÁNDEZ, Y. L. (Ed.). *Ocio, inclusión y discapacidad: documentos de estudios de ocio*, n. 28. Bilbao: Instituto de Estudios de Ocio/Universidad de Deusto, 2004.
- MALGESINI, G.; GIMÉNEZ, C. *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Catarata, 2000.
- McCLINTOCK, A. *Imperial Leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. New York: Routledge, 1995.
- PERAZZO, S. *Fragmentos de um olhar psicodramático*. São Paulo: Ágora, 1999.
- ROCA, J. *Amor importado, migrantes por amor: la constitución de parejas entre españoles y mujeres de América Latina y de Europa del Este en el marco de la transformación actual del sistema de género en España*. Proyecto de investigación – Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, 2006.
- SALIS, V. *Ócio criador, trabalho e saúde*. São Paulo: Claridade, 2004.
- SANTAMARINA, C. *Consumo y ocio de los inmigrantes latinoamericanos en España: un acercamiento desde la perspectiva cualitativa*. Madrid: Observatorio Permanente de la Inmigración, 2005.

GT 3 – História Oral e Relações Disciplinares

*Coordenação: Fabíola Holanda (CEHFI/UNIFESP; UNIR;
NEHO/USP) e Márcia Nunes Maciel (NEHO/USP)*

HISTÓRIA ORAL DAS BANDAS TRADICIONAIS NO CEARÁ: ANÁLISE PRELIMINAR DO RELATO DOS SUJEITOS

INEZ BEATRIZ DE CASTRO MARTINS (UECE)⁶²

Introdução

As bandas de música, em seu formato tradicional de instrumentos de sopro e percussão, constituem-se em uma prática musical brasileira que remonta em muitos casos, mais de um século de existência. Tais organismos são depositários de história e memória preservados em seus acervos, manifestado na sua própria prática, nas histórias orais narradas pelos seus integrantes e pelas comunidades onde se fazem presente. Nos últimos dez anos as pesquisas tendo as bandas de música tradicionais como objeto de estudo foram intensificadas. Um dos motivos dessa intensificação foi o reconhecimento do potencial de contribuição desses conjuntos para as diversas áreas do conhecimento.

Segundo os dados de janeiro de 2005 da Secretaria de Cultura do Estado, dos 184 municípios que compõem o Ceará, 155 possuíam bandas de música cadastradas no Sistema de Bandas da Secretaria de Cultura⁶³. Esse número demonstra a importância das bandas no contexto das cidades cearenses. Musicalmente, a banda de música tem demonstrado ser um espaço privilegiado de formação de instrumentistas de sopro e percussão, especialmente nas regiões mais carentes de professores específicos dos variados instrumentos.

Em muitas regiões do interior do Ceará, onde não existem escolas especializadas de música, as bandas assumem a função de serem espaços exclusivos de aprendizagem musical, lugares onde crianças e jovens traçam o seu primeiro contato com a música. Na capital Fortaleza, onde também não existe uma escola pública de formação de instrumentistas, a banda de música exerce seu papel formativo. Destaco a Banda do

⁶² Mestre em Artes pela Universidade de São Paulo, Maestrina da Orquestra de Sopros da UECE. Professora assistente do Curso de Música da UECE.

⁶³ Disponível em: <<http://www.secult.ce.gov.br/categoria2/banco-de-partituras/elaboracao-e-acompanhamento/mapa-das-bandas/Mapa-Bandas-novo.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2009.

Piamarta que ao longo de mais de quarenta anos tem atuado de forma ativa na formação musical de muitos jovens que por ali passaram. Muitos deles seguiram a profissão de músico, trabalhando no Ceará ou fora do Estado (HOLANDA, 2002, p. 39).

As reflexões que o objeto de estudo banda de música suscita não se atém somente ao contexto musical, mas se estende a questões sociais, educacionais, culturais nas cidades em que se inserem. Social porque muitos entendem essa prática como forma de incluir os jovens na sociedade, em suas comunidades, ajudando-os a si autodescobrir, tirando-os da ociosidade, das drogas, das ruas, dando oportunidade de conviver socialmente, de refletir sobre sua existência, em interação com o outro e o mundo que o cerca; educacional porque aliam questões relacionadas diretamente com a música, ou quando associam, de forma harmoniosa e complementar, o ensino básico e a arte musical, conscientizando os alunos da importância dessa inter-relação; cultural porque, em muitos casos, a banda de música é o único meio que a cidade tem de conviver com arte, em sua forma musical.

Convencida da importância da banda de música como conjunto de importância artística, educacional, social singular, e motivada a conhecer mais sobre sua estrutura geral é que fundei em 2006 uma banda de música no Curso de Música da UECE. Em 2009 formulei um projeto de iniciação científica intitulado “um estudo de campo sobre as bandas de música do Ceará por meio da investigação de relatos dos integrantes da Orquestra de Sopros da UECE” do qual esse artigo é uma apresentação parcial das conclusões. A pesquisa propôs como objetivo geral traçar um perfil histórico, social, educacional e musical das bandas de música, sua presença e influência nas sociedades em que atuam, de sua estrutura em geral. Para conhecer essa realidade ainda pouco descrita em textos, particularmente a do Ceará, (principalmente se compararmos ao número de bandas existentes no país e de seus anos de existência e atuação no cenário musical), propus a realização de entrevistas orais com os alunos integrantes da “Orquestra de Sopros da UECE”, a banda de música anteriormente mencionada na qual sou a maestrina titular.

Desde 2009, a Orquestra de Sopros é formada por alunos que, em sua maioria, estudam no Curso de Música, mas que tiveram sua formação musical iniciada em alguma

outra banda de música. Dos 16 componentes participantes da Orquestra na época da formulação do projeto, apenas quatro não tinham sua formação ligada à banda. Três porque não tocavam instrumentos de sopro especificamente e um porque estudou com professor particular. A maior parte dos integrantes veio de bandas do interior do Estado.

A partir desse universo delimitado foram feitas entrevistas com os alunos realizando perguntas pré-estabelecidas e uma questão aberta ao final a fim de que os alunos pudessem expressar livremente sua experiência como ex-integrantes (ou integrantes, em alguns casos) das bandas por eles mencionadas. Devido a pouca existência de documentos escritos sobre as bandas delimitadas, a opção pela oralidade constituiu-se em método e as entrevistas como excelente recurso de obtenção de informações. Partiu-se do depoimento dos alunos sobre as bandas para se levantar o maior número de dados possíveis e assim, numa segunda fase da pesquisa, buscar fontes escritas que pudessem ampliar o conhecimento e o estudo das bandas delimitadas. O objetivo foi, em princípio, partir da fonte oral para a fonte escrita, ou seja, mediante a análise dos dados orais levantados, complementar as informações com fontes escritas e iconográficas, num diálogo entre eles. A proposta da segunda fase do projeto seria visitar as bandas selecionadas em busca de documentos, acervos musicais, informações históricas, complementando os dados coletados na primeira fase.

A participação no Encontro do NEHO 20 anos me permitiu repensar esse projeto, redimensionando o papel das entrevistas não mais como um método, mas compreendendo a oralidade por si mesma, como importante fonte narrativa, de memória, história, conhecimento e compreensão dos atores responsáveis pela essência e existência da banda de música.

Os relatos foram feitos e transcritos pela aluna bolsista de iniciação científica (IC/UECE) Kamila Rodrigues Serpa. Os relatos ainda estão em fase de revisão das transcrições. Não temos ainda as cartas de cessões. Sendo assim, os trechos dos relatos que aparecem nesse texto não revelam o nome dos autores. Para dar maior clareza a compreensão dos relatos, foi incluído entre colchetes e quando necessário, a ideia da pergunta formulada com fins de clarificar a compreensão da resposta.

Etnomusicologia e História

A etnomusicologia como campo de estudo, separado do campo da musicologia na metade do século XX, propõe em sua definição clássica, o estudo da música em seu contexto cultural (MERRIAM, 1964, p.6). Se no início, seu interesse era a música exótica, dos povos não ocidentais, englobando posteriormente, a música “folk” e popular, com o crescimento da discussão sobre o seu campo de atuação, a etnomusicologia brasileira passou a discutir sobre a diversidade musical do nosso país, abrindo-se ao estudo dos diferentes repertórios existentes e suas manifestações sonoro-musicais. Compartilho com a visão de Lucas quando afirma que:

[...] a Etnomusicologia não se define pela adesão a uma tipologia de objetos musicais articulares, embora essa seja uma representação comum sobre a disciplina, mas sim pelas abordagens que os/as etnomusicólogos/as são capazes de criar e desenvolver ao se depararem com qualquer configuração sonoro-musical em determinado espaço/tempo social. (LUCAS, 2009, p.56).

É dentro dessa perspectiva que essa pesquisa se insere no campo da Etnomusicologia, creditando à banda de música, esse organismo musical de grande valor na história da música no Brasil, uma investigação diferenciada de sua abrangência. “Música é muita coisa além de som” (MERRIAM, 1964 apud SEEGER, 2008, p.20). Para além desse olhar musical, dos relatos dos alunos vieram à tona uma gama de informações, sensações, impressões sobre a importância social, política, educacional, cultural, histórica da banda de música. Dentro da concepção etnomusicológica de compreensão da música dentro do contexto em que ela se insere, os relatos revelaram um caráter interdisciplinar apontando aspectos da estrutura das bandas que foram levadas em consideração quando da análise das respostas.

Com o surgimento de uma nova maneira de fazer história a partir da Revista dos *Annales* em 1929, desde então a assim chamada Nova História reagiu contra os paradigmas tradicionais dessa área de estudo e promoveu uma discussão dos conceitos, a criação de novos e ampliação de outros. Termos como cultura, popular, povo tiveram suas definições repensadas, ampliadas, refletidas. A definição de cultura proposta pelo

antropólogo Clifford Geertz influenciou bastante os historiadores culturais e enfatizou a ideia de realidade culturalmente constituída (BURKE, 1992, p.11).

[...] um padrão, historicamente transmitido, de significados incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes acerca da vida (GEERTZ, 1973 apud BURKE, 2008, p. 52).

As visões hierarquizadas de cultura erudita e popular foram deslocadas de suas ordens para se colocarem uma ao lado da outra. Portanto, em tempos atuais não é possível conceber a banda de música como um organização musical inferior à orquestra sinfônica, numa visão caricaturada de sua importância histórica, sócio-cultural, e sim como uma estrutura com suas próprias peculiaridades e riquezas, com seu próprio formato e história.

Para a Nova História Cultural, as representações e práticas são pontos característicos, novos paradigmas estabelecidos pela área. Nesse contexto, falar da prática na e da banda de música é apreciar suas particularidades, valorizando a totalidade de sua história, apresentada de forma única, própria, específica.

A gente considera [a banda de música] o cartão postal de uma cidade ou de uma entidade. (I.L.S.S.).

[A missão da Banda é] investir na cultura mesmo, porque lá [na cidade] não tinha nada. Não tinha nada que representasse o município culturalmente. (A.M.G.C.).

Segundo Borges (2011, p. 60-62) o cartão postal é uma imagem que tem o intuito de encantar o olhar do observador, trazer à sua memória o espaço visitado, o lugar conhecido, é parte do acervo documental de uma cidade e “são documentos que tanto informam quanto permitem a análise de representações dos espaços públicos” embora não revelem com exatidão a realidade do espaço fotografado ou desenhado. Considerar a banda de música como cartão postal de uma cidade é conceber uma ideia identitária entre o objeto e seu espaço, uma relação de vínculo, até mesmo afetivo, entre o que é retratado e o lugar onde ele está estabelecido. Como representação cultural de uma cidade a fala desse aluno revela identidades, comunica gostos, pensamento, opções musicais.

Mesmo não sendo pensado originalmente como um projeto de história oral, o trabalho guardou, em sua essência, princípios importantes que fizeram interseção com essa disciplina como a “apreensão de narrativas” com propósito de “promover análises dos processos sociais do presente”, facilitando “o conhecimento do meio imediato”; “uma alternativa para estudar a sociedade”, e ainda, um processo sistematizado de uso de entrevistas com fins de registro (MEIHY; HOLANDA, 2011, p. 18-19).

O uso da oralidade como método valorizou a dimensão da proposta, dando oportunidade aos participantes da banda de revelarem seus pensamentos, dando voz a um grupo ainda estigmatizado, a “bandinha” como muitas pessoas dizem em tom depreciativo. Além disso, os depoimentos promoveram a reflexão sobre questões relacionadas a memória, a inter-relação entre o coletivo e o individual.

Acima da preocupação em encontrar novos eventos, a História Oral nos remete à compreensão do significado dos depoimentos, onde a subjetividade do expositor, a ser trabalhada pelo historiador, comprova a ampliação dos envolvidos na reconstrução do passado. (JUCÁ, 2011, p.52).

Análises preliminares

Nessa parte apresentarei as primeiras análises sobre os aspectos levantados nas respostas dos alunos. Os relatos precisam de uma reflexão mais aprofundada além da formulação de dados comparativos com o objetivo de dar maior clareza a algumas questões pontuadas. Agrupei os assuntos relatados em quatro tópicos: musicais, educacionais, sociais e históricos.

Em relação à música os relatos discorrem sobre questões bastante interessantes para posterior estudo como o repertório da banda, instrumental que a banda dispõe, composições e arranjos, copistas, acervo musical, qualidade artística. Uma das perguntas musicais formuladas questionava se a banda toca em pé ou sentada. Quase todos disseram que existem as duas possibilidades. Interessante observar que mesmo uma delas que tem

característica de disposição de banda sinfônica, toca em pé em solenidades e participa de desfiles carnavalescos.

Depende do momento. Quando faz inaugurações, na praça geralmente [...] ou em algum colégio é em pé, sete de setembro nem se fala. Sentado é quando é alguma... festa de dia das mães, alguma coisa assim, uma festa que leva tempo, ou alguma apresentação mesmo só da banda de música, tipo formadora de plateia, onde a banda é o centro. (A.R.S.M.).

Geralmente a Orquestra toca sentada, de pé apenas para solenidades. [noutra pergunta] O último evento que ela [a banda] promoveu na cidade foi o carnaval. Ela fez um desfile na rua, desfile a fantasia e terminou na frente do prédio principal tocando marchinhas, com uma banda também cantando as marchinhas. (R.V.S.).

A gente tocava de escravo, em pé, não podia reclamar porque é banda militar, apesar de ser formada de garotos. Raramente... somente em solenidades externas e em ambientes internos que a gente tocava sentado, até em ambientes fechados, dentro do colégio, a gente precisa tocar em pé. (V.T.M.L.).

Três relatos distintos que demonstram três realidades possíveis que caracterizam a postura para tocar da banda. Ela toca em pé em desfiles, quando assume a característica de banda marcial, quando toca hinos para o hasteamento de bandeira, solenidades cívicas, eventos políticos, quando exerce a função militar de tocar marchas, dobrados, hinos. Nesse momento, a banda assume sua herança militar. Muitas vezes é essa a representação de banda que reside no imaginário musical e cultural das pessoas em geral.

Uma outra possibilidade de se tocar em pé é revelada por R.V.S. quando menciona que sua banda desfilou tocando marchinhas carnavalescas. Tocar em pé em eventos diversos é outra possível característica que a banda assume, de difusão de música com caráter de entretenimento, sem objetivar a perfeição artística e estética das obras, com a escolha de um repertório técnico diferenciado, a disposição acústica, etc. Ao mencionar esse baixo interesse pela qualidade tanto estética quanto artística da banda não estou afirmando que ela não exista nesses momentos de entretenimento. Contudo, essa preocupação é deixada para segundo plano, não constitui o foco principal, ao contrário das apresentações designadas como de concerto.

Ao tocar sentado, a banda assume uma outra postura, comprometida não apenas com esse dever público. Sua escolha prioritária é com a qualidade artística e estética, com a tarefa de formar plateia de ouvintes da Arte musical. Normalmente, nesses momentos, seu repertório é diferenciado, toca-se peças de maior dificuldade técnica, usando instrumentos sinfônicos e tocando repertório sinfônico. Nesse caso, o grupo tem característica de Banda Sinfônica.

O último relato é curioso e merece um comentário adicional. V.T.M.L. foi integrante de uma banda de escola militar. Ao mesmo tempo em que o termo “escravo” denota um protesto pela rigidez da disciplina, afinal são garotos e tocar em pé é muito cansativo, em outro momento, no seu relato, acha que essa mesma rigidez é importante para a formação dos alunos. Vale ressaltar que as bandas de colégios militares seguem os mesmos princípios comportamentais dos estabelecimentos militares por serem escolas preparatórias desse tipo de regime.

Não tem como dizer que uma atividade dessa não tenha importância na formação psicossocial de um adolescente, que praticamente está a mercê de tudo o que aparecer. Se você bota uma criança nas drogas, no meio de drogados ela tende a ir nesse meio. Então, se bota ela numa atividade dessa, musical, construtiva, é de fundamental importância pra... formar a índole, formar a personalidade, pois eram jovens, pré-adolescentes, nem adolescentes, então, ‘tavam em formação, e tudo isso ensinava a eles: disciplina, por ser uma banda militar, ensinava a eles respeito, por eles ter que acatar ordens do regente, ter que respeitar o colega, ter uma atividade em grupo. Então a importância é fundamental. Por mim todo colégio teria que ter uma banda pra treinar a pessoa pra sociedade usando a música como esse meio. (V.T.M.L.).

Essa flexibilidade de postura e ocasiões de apresentações da banda demonstra uma rica faceta da banda não demonstrada por nenhum outro tipo de formação instrumental. O termo “banda de música” (na concepção aqui adotada de instrumentos de sopro e percussão), é bem mais versátil e complexa em sua compreensão do que grupos de câmara, orquestra, big-band, entre outros.

Analisando o segundo aspecto (respostas ligadas ao tópico de educação musical), os alunos relataram sobre temas como iniciação musical, como se dá o aprendizado do

instrumento, a disponibilidade do instrumental para o favorecimento do aprendizado, didática do estudo, do ensaio, a função da banda como uma escola de música, os problemas de evasão e as questões dos tempos cíclicos, bolsas de estudos, as relações da banda com os pais, com a escola. Tais temas serão discutidos em um artigo específico.

Mas um aspecto curioso a ser comentado foi à descrição da figura do maestro não apenas como o regente responsável pela banda, pelos ensaios. Sua relação com os alunos muitas vezes ultrapassa essa relação profissional, distante. Os relatos demonstram que, trabalhar com bandas de jovens é encarnar-se como educador musical. E isso pode ir além, incorporando tão fortemente a posição a ponto de converter-se para alguns na figura do “pai”, numa postura que transmite respeito, disciplina, cuidado, amparo, confiança, aconselhamento. Tais relações afetivas criam com o lugar, a banda, sentimentos de pertencimento, de identidade, de experiências de vida que são retratadas nos depoimentos dos alunos como veremos nas considerações finais.

Tem toda a história da moral do maestro sabe. Que ele tem essa ideia na cabeça de querer transformar as pessoas em cidadãos. Às vezes a pessoa chega lá toda perdida na vida, aí ele tenta colocar nos eixos, a estilo de [*]⁶⁴, aí as pessoas respeitam também por isso. (R.V.S.).

[...] o maestro conversa muito com os alunos, procura conhecer a família, se informa da situação escolar. Ele é como um pai e sabemos que podemos contar com ele pra tudo. (J.F.R.).

Há um acompanhamento indiretamente, o maestro acompanha indiretamente, procura saber como é que tá, se tá tudo bem, se aconteceu alguma coisa, ele se importa, não é uma coisa direta, mas indiretamente... ele se importa. (D.P.A.).

O maestro não aceitava que ninguém bebesse ou fumasse, ele mesmo não o fazia. Então a gente tinha ele como exemplo, então ia ser difícil você... tendo uma pessoa como guia, quando é criança, você acaba seguindo ele como padrão né, como também acontece maestro por aí que são beberrões, que bebem, fumam e os alunos vivem no mesmo padrão né. Educador tem esse detalhe, tem que tomar cuidado porque você vai ser uma referência pro seu aluno. (A.C.O.N.).

As questões sociais levantadas nas entrevistas trataram sobre a interação da banda com a sociedade, a banda como projeto de inclusão social, a importância transformadora

⁶⁴ Foi suprimido o nome do maestro para preservar o anonimato da pessoa mencionada.

pessoal da banda, os eventos e os espaços das apresentações. Muitas vezes a sociedade cria uma relação afetiva, motivada pelos anos de presença da banda no lugar, que ela passa a ser festejada como um patrimônio vivo da cidade.

Se criou uma tradição, a banda de música já existe há bastante tempo. Então as pessoas se acostumaram com ela. Todos os anos é feito o aniversário da banda, a população participa, vai assistir. Muita gente já passou por ela. Existe gente que na época era criança, adolescente, hoje já é adulto. (A.C.O.N.).

As questões históricas que vieram à tona relacionam-se as representações que a banda assume. Uma delas é caracterizada pela própria disposição física para tocar (em fila e não em semicírculo), disposição presente na estrutura militar da qual as bandas civis têm sua origem. Essa característica é decorrência não só dessa herança, mas porque muitos dos seus maestros são músicos militares e adotam os modelos militares nas bandas civis.

Embora nem todos os alunos tenham respondido a pergunta de quando a banda que estudou surgiu, de uma maneira geral a maior parte delas são muito jovens, com no máximo 20 anos de existência. Ligadas em sua maioria as prefeituras e por isso obrigadas a cumprir um calendário de eventos ligados ao município, o depoimento de um aluno é muito esclarecedor quanto a existência de marketing político.

Marketing político sim, porque de certa forma a prefeitura apóia, a prefeita apóia, ou seja ela 'tá tirando os jovens da ociosidade, se bem que é a função dela mas tem todo o jogo político sim. [...] Sempre que a gente vai tocar, sempre que a gente vai pro Dragão “*apoiado pela prefeita [*⁶⁵]*” a banda de Música de [*]”, sempre tem.

Considerações finais

Anthony Seeger em artigo no qual discute sobre questões da disciplina de Etnomusicologia, sua história, definição, localização como área de saber nas Universidades, chama à atenção aos perigos de isolamento e redução de perspectivas quando as áreas que se separam e se especializam. Em oposição a este comportamento

⁶⁵ Foi suprimido o nome da prefeita e o nome da banda para preservar o anonimato da pessoa mencionada.

aconselha: “leia muito, converse com colegas de outros departamentos, participe de congressos diversos e evite isolamento intelectual” (SEEGER, 2011, p.23).

Compartilhando desse pensamento, o encontro do NEHO 20 anos foi uma experiência interdisciplinar valorosa que me apresentou um novo caminho e compreensão dos registros dos relatos orais de vida como uma importante fonte documental. Apresentou-me a possibilidade de utilização desses relatos não apenas num formato dialógico, mas o reconhecimento das histórias orais de vida por si mesmas como proposto por essa área de estudo e ainda, a valorização da divulgação pública e arquivamento desses relatos.

Finalmente, concluo com o depoimento de dois alunos e suas expressões quanto a importância da banda de música em suas vidas, o quanto essa experiência foi profunda, íntima, transformadora, o quanto influenciou em sua formação pessoal. Tais relatos comprovam o quão importante é a banda de música é que, de nenhuma forma, ela é um organismo que deve ficar a margem da vida musical brasileira.

Acho que deu pra perceber que a banda foi muito importante pra minha vida e que é lá que eu futuramente pretendo trabalhar também, é... Sei lá, fico até emocionada (A.M.G.C. se emociona e enche os olhos d'água).

Nossa! Não faz ideia de como eu era no início, mudei totalmente a partir da banda. (F.J.F.R.).

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Samuel; PAZ, Gaspar; CAMBRIA, Vincenzo (Org.). *Música em debate: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Mauad X, FAPERJ, 2008.

BORGES, Maria Eliza Linhares. *História e fotografia*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1992.

_____. *O que é História Cultural*. 2 ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

FIDELES, Eduardo. *Relatório sobre o projeto Bandas de Música no Estado do Ceará, no período de 1996 a 2002*. Fortaleza: Secretaria de Cultura do Estado do Ceará. 34p. Disponível em: <http://www.secult.ce.gov.br/categoria2/banco-de-partituras/elaboracao-e-acompanhamento/relatorio-de-bandas/relatorio-de-bandas>>. Acesso em: 26 maio 2010.

HOLANDA, Francisco José Costa. *A banda Juvenil Dona Luíza Távora como fonte formadora de músicos e de cidadãos na cidade de Fortaleza-Ceará*. Dissertação (Mestrado Interinstitucional em Música – MINTER) – Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Música, Universidade Estadual do Ceará, Bahia-Ceará, 2002.

HUNT, Lynn. *A nova História Cultural*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota. *A Oralidade dos Velhos na Polifonia Urbana*. Fortaleza: Premium, 2011.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

MERRIAM, Alan P. *The Antropology of Music*. Chicago: Northwestern University Press, 1964.

MORAES, José Geraldo Vinci de; SALIBA, Elias Thomé (Org.). *História e música no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2010.

SEMINÁRIO DE MÚSICA DO MUSEU DA INCONFIDÊNCIA: BANDAS DE MÚSICA NO BRASIL, 2008, Ouro Preto. *Anais do I Seminário de música do Museu da Inconfidência*. Ouro Preto: Museu da Inconfidência, 2009.

O QUE ESTÁ ESCRITO QUER DIZER...? SENTIDO PEDAGÓGICO DE PRÁTICAS MUSICAIS EM BELÉM DO PARÁ NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX⁶⁶

LIA BRAGA VIEIRA (UFPA, UEPA)

Introdução

Ininterruptamente, minha vida tem se passado no mundo da música, especificamente, no mundo de escola de música, onde estudei e onde sou professora. Esse mundo conservatorial⁶⁷ que me tomou como uma herdeira também encontrou em mim questionamentos sobre a herança: de onde vem? Como se constituiu por aqui, em Belém do Pará? Desde quando? Como tem conseguido se difundir e perpetuar? Quem são os seus eleitos para essa dupla tarefa? Como reagem à “eleição”? Quem são os excluídos? O que lhes “cabe” musicalmente? Meus estudos e pesquisas são tentativas de compreender essa realidade, e eles se ampliam para outras, como um compromisso de quem forma futuros professores e pesquisadores que também lidam, direta ou indiretamente, com o mundo “conservatorial”, mas também com outros mundos escolares e não-escolares, de educações musicais visíveis e não-visíveis.

A perspectiva histórica tem me apoiado nas investigações sobre as perguntas em torno da educação musical local; foi por sua via que cheguei ao Acervo Vicente Salles da Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará e me vi diante de partituras datadas desde o século XIX, a maioria delas editadas e comercializadas nas primeiras décadas do século XX, por firmas locais. O fato de partituras terem sido editadas e comercializadas por estabelecimentos de Belém pareceu-me um indicativo de sua circulação e prática na

⁶⁶ Recorte da pesquisa de pós-doutoramento intitulada *Educação musical em Belém do Pará na primeira metade do século XX*: um estudo a partir de indícios e sinais. Supervisão da Prof.^a Dr.^a Jusamara Vieira Souza. Programa de Pós-graduação em Música. Instituto de Artes. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2011-2012. Pesquisa apoiada pela CAPES/ PROCAD NF-21/2009 (março a maio/2011) e pela Bolsa Estadual de Pós-Graduação da Universidade do Estado do Pará (junho/2011 a fevereiro/2012).

⁶⁷ Modelo de ensino que segue a tradição dos conservatórios europeus, voltado ao conhecimento musical acumulado até o século XIX e aos valores que o sustentam, especialmente as noções de precocidade e talento (VIEIRA, 2001).

cidade. Ora, onde há uma prática, há o seu ensino, possibilidade que me motivou a me debruçar sobre tais partituras como documentos para estudo da educação musical em Belém do Pará, em seu “passado”.

O estudo vem se concentrando nas 27 partituras listadas no quadro a seguir:

Quadro 1 – Autores, títulos e gêneros das partituras investigadas

Autor	Título	Gênero
PONTES, Bongo	Chimiscaruncho	Catêrêrê para piano
PENNA, A.	Therezinha	Chôro
ALMEIDA, Raimundo Pinto de	No!... Kiss me, kiss me once more!...	<i>Fox-trot</i>
LEÃO, Diva Ponce de	O Garoto	<i>Fox-trot</i>
MOREIRA, Alcimar da Cruz	Nathercia	<i>Fox-trot</i>
CHAVES, Paulino	Ave Maria	Hino
PAIVA, Manoel Luís de	Hymno do escoteiro paraense	Marcha
CARDOSO, Olindina	Dr. Dionysio Bentes	Marcha
GUIMARÃES, Arthur Campos	Marinheiros da Amazônia	Marcha
BEZERRA FILHO	Euterpes carnavalescas	Marcha <i>one-step</i>
ALEDEMAR, Wilam	Eu só não posso é chorar	Marchinha
MENEZES, Do Carmo	Se soubesses...	Marchinha
LOBO, Waldomiro	É desafôro!...	Marchinha carnavalesca
PONTES, Bongo	O foguetão, da Revista Fogo na Cangica	<i>One-step</i> marcha
BENTES, Zita	Amor filial	<i>One-step</i>
NEPOMUCENO, José Pontes	Lygia	<i>Rag-time</i>
CARVALHO, Julia das Neves	Sapéca o samba!...	Samba
[FONSECA], José Agostinho	A defeza é federá	Samba á móda renitente
CHASE, Doris	Emporio Musical	Samba-miry
FONSECA, Abílio	Vamos ao Olympia	Tango
NEPOMUCENO, José Pontes	Conte essa historia direita...	Tango
X. P. T. O.	O peso da tropa	Tanguinho. Tango
PALHA, Julieta de Moura	Bi-campeão	Tanguinho
FERREIRA, Clemente	Saudades tuas...	Valsa
COELHO, Alfredo Marques	Viver de sonho...	Valsa
NEPOMUCENO, José	Quanto pode o amor	Valsa
PINTO, Juca	Santa Terezinha do Menino Jesus	Valsa

Fonte: Acervo Vicente Salles da Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará. Belém (PA), 2002-2006.

Essas partituras foram editadas e comercializadas pela firma “Empório Musical”, de Abílio da Fonseca, estabelecida em Belém no ano de 1911, como sucessora da Casa Mendes Leite, fundada em 1886 por José Mendes Leite (SALLES, 2007, p.355). O Empório Musical existe ainda hoje, restrito à venda de livros, partituras, discos, instrumentos e acessórios musicais.

O que está escrito

O estudo das partituras se apoiou em três eixos que Roger Chartier (1998; 2009) aborda na análise de documentos escritos: o texto, o suporte material e a leitura. O estudo do texto musical está relacionado às condições de sua produção, sendo que essas condições interferem nas escolhas musicais da composição. O estudo do suporte material diz respeito aos aspectos materiais ou físicos que compõem a aparência ou apresentação do documento escrito. Esses dois eixos se baseiam nas visões, interesses, posições e contextos de quem faz as escolhas de criação e registro - o compositor e o editor. Tais escolhas circunscrevem previamente a leitura, e compreendem os usos ou modos de apropriação e os espaços de circulação. Portanto, a configuração de um texto musical e de seu suporte material, em vista de uma prática antecipadamente determinada pelas demandas de competência para a decodificação desse texto e desse suporte como condição para a sua realização sonora, sinaliza a exigência de um perfil de leitor. No caso de partituras, a leitura ou prática musical abrange o leitor-executante e o leitor-ouvinte.

Desse modo, Chartier apoiou esta investigação na identificação dos agentes, de suas relações com as partituras e de suas relações entre si mediadas pelas partituras, evidenciando práticas musicais. É no seio dessas relações, onde nascem as práticas musicais respectivas às partituras, que pensei ser possível identificar e compreender processos e significados pedagógicos, isto é, as trajetórias e os sentidos das transmissões e das aprendizagens das práticas musicais indicadas pelas partituras.

Assim, quando os textos musicais da quase totalidade das partituras aqui investigadas remetem a músicas para dança de salão e o seu suporte material anuncia esses gêneros, na capa e no “miolo” da partitura, reafirmadas por uma estampa com desenhos figurativos e dedicatória, eles permitem identificar seus executantes e sua execução, seus ouvintes e sua audição e seus espaços de circulação. Esse caso é ilustrado pelas figuras 1, 2 e 3. Na Figura 1, uma capa de partitura apresenta uma estampa que antecipa as informações do “miolo”, conforme figuras 2 e 3, de que se trata de um *fox-trot*, e embora seja para piano, é dedicado ao Jazz-Band City Club, que segundo revistas

locais da época⁶⁸, era o mais famoso conjunto musical do gênero em Belém na primeira metade do século XX. Essas mesmas revistas dão notícias de que músicas para dança de salão circulavam em reuniões sociais, que podiam acontecer em residências, clubes sociais, sedes de associações, também sendo executadas em teatros, bares, coretos e arraiais.



Fig. 1. Capa da partitura de “O Garoto”, de Diva Ponce de Leão, com a estampa e dedicatória ao Jazz-Band City Club.

⁶⁸ Consultei as seguintes revistas: Caraboo nº 29 (1916); A Semana nº 92 a 104 (1920); Guajarina, nºs 20 (1920), 28 (1930), 48 e 50 a 52 (1931), 162 (1937); Belém Nova, nºs 13 a 26 (1924), 59 e 61 a 63 (1926), 64, 66, 68 a 70 e 72 a 75 (1927), 77 a 84 (1928), 86 a 92 (1929).



Fig. 2. Primeira página do “miolo” da partitura de “O Garoto”, com dedicatória ao Jazz-Band City Club, título, gênero, autoria e indicação para piano.

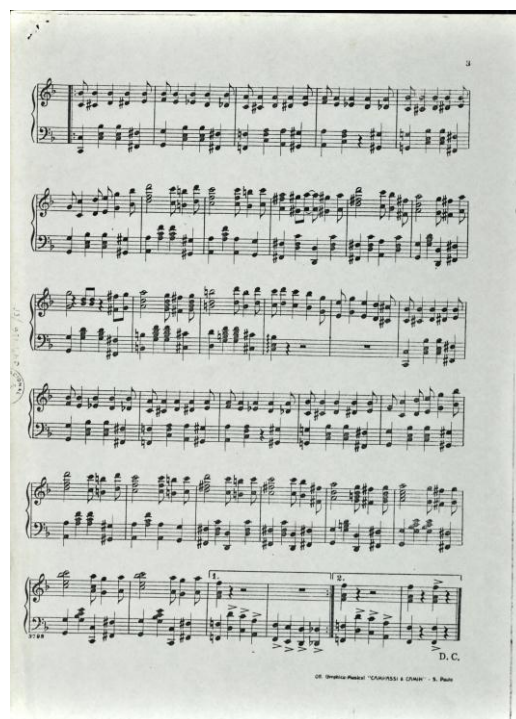


Fig. 3. Segunda página do “miolo” da partitura de “O Garoto”.

Os textos musicais das partituras investigadas e seus suportes gráficos apresentam algumas invariantes, que sinalizam possíveis invariantes nas práticas. Assim, o conteúdo e a técnica de execução musical dos textos exigiam do leitor-executante a prática da decodificação de uma escrita musical, que para aqueles que a desenvolvessem cotidianamente representava apenas alguma dificuldade superável em face da familiaridade adquirida com a experiência; enfim, nada relacionado a “virtuosismo”. Em geral, a impressão gráfica desses elementos consta em apenas duas páginas, facilitando a visão total do texto musical, como demonstram as figuras 2 e 3. Esses dados levam a inferir que a maioria dessas partituras foi pensada para uma realidade de execução à primeira vista.

Outras inferências são possíveis, como a da lida do leitor-executante em relação às partituras com “ausências” na escrita, como a da linha do canto e dos sinais de andamento e de intensidade, que indicam exigência de domínios possivelmente

adquiridos na prática cotidiana pela imitação, mas também fundada numa memória coletiva dos músicos locais de então (HALBWACHS, 1990).

Talvez também fossem criados arranjos dessas partituras para acompanhamento de outros instrumentos de *jazz-band*, em face da demanda dos espaços de circulação, como sugere a estampa e a dedicatória na capa (Figura 1). Então, eu poderia cogitar sobre uma leitura que envolveria o exercício da liberdade e da criatividade, hoje consideradas inerentes à prática da música “popular”, e talvez já experimentadas nas primeiras décadas do século XX, como o fora ao final do século anterior⁶⁹ (SALLES, 1972). Esses modos de apropriação apontam domínio de competências quanto às maneiras de lidar com as partituras que envolvem a colaboração dos leitores-executantes-intérpretes-criadores, muito comum nos dias atuais.

Tais textos, os seus suportes materiais e as práticas indicam, em suma, uma possibilidade de educação musical que envolvia habilidades de decodificação da escrita musical, familiaridade adquirida com a experiência, execução à primeira vista, aprendizagem por imitação e oralidade, liberdade, criatividade, colaboração e, portanto, alguma autonomia. Isto em relação ao leitor-executante, que pode ter obtido tais habilidades, em Belém, nas primeiras décadas do século XX, em cursos de música particulares cujos anúncios e notícias constam em revistas locais da época, e no Instituto Estadual Carlos Gomes, conservatório local criado em 1895.

Quanto ao leitor-ouvinte, à princípio, os gêneros revelados pelas partituras permitem inferir que sua audição tenderia a se concentrar nos elementos rítmicos, relacionada a movimentos corporais, pois se tratava de música para dança de salão. Certamente, nessa escuta havia interferências de ruídos próprios dos ambientes onde essas músicas não teriam sido mais do que parte de suas paisagens sonoras, como acontecia nos clubes, bares e restaurantes. As revistas locais da primeira metade do século XX dão notícias que registram comportamentos nesse sentido, ou seja, que envolviam, por exemplo, além das danças, as conversas e os risos. Nesses contextos, a

⁶⁹ Vicente Salles (1972: 19-20) menciona a prática local de instrumentação, datada do século XIX, quando aqui chegavam “peças de salão reduzidas ao piano e que os chefes de orquestra locais tratavam de instrumentar”.

apropriação musical da música popular a coloca em um plano secundário, diferente do ritual da música de “concerto”, onde qualquer ruído é condenado, sendo o silêncio a condição indispensável para a apreciação de uma música protagonista.

Neste ponto, devo esclarecer que embora as revistas locais daquela época me auxiliem na compreensão dos modos de apropriação das músicas impressas nas partituras investigadas, percebo limitações, posto que em geral se tratem da voz e do pensamento de quem deu a notícia, que tendeu a homogeneizar os comportamentos a partir de um ponto de vista. Por outro lado, os indícios de exigências, nas partituras, que restringiriam as práticas dos executantes e dos ouvintes, levariam a acreditar na passividade do executante e do ouvinte frente às exigências das partituras, o que não parece razoável, em face de alguma possibilidade de indisciplina nas práticas musicais em relação à ordem estabelecida por meio das partituras, como já apontam, por exemplo, as inferências sobre a elaboração e execução de arranjos para conjuntos a partir daquelas partituras para piano.

A necessidade de ouvir sobre o que está escrito

Compreender os usos de partituras na primeira metade do século passado, a partir de indícios observados nelas é uma tarefa exaustiva e por vezes frustrante. Para escapar da homogeneização, exige que se percebam “as limitações derivadas das capacidades, convenções e hábitos que caracterizam, em suas diferenças, as práticas de leitura” (CHARTIER, 1998, p.77), circunscritas em cada época, em cada espaço social, em cada cultura, por cada autor e também por cada leitor. Isto porque, se, de fato, “todo autor, todo escrito impõe uma ordem, uma postura, uma atitude de leitura”, e, por outro lado “cada leitor, a partir de suas próprias referências, individuais ou sociais, históricas ou existenciais, dá um sentido mais ou menos singular, mais ou menos partilhado, aos textos de que se apropria”, aí emerge a necessidade e a dificuldade em “reencontrar esse fora-do-texto [...] pois são raras as confidências dos leitores comuns sobre suas leituras” (CHARTIER, 2009, p.20).

Pensei, então, na necessidade de buscar a colaboração dos executantes e dos ouvintes que viveram naquelas décadas, para saber sobre suas experiências de usos das partituras aqui investigadas. Eu precisava, e ainda preciso, da colaboração dessas pessoas para delas ouvir suas experiências, sendo meu intuito o de apreender, de suas narrativas, enquanto “construções localizadas dos sujeitos” (HOLANDA, 2009), os hábitos, atitudes, comportamentos, costumes, enfim, modos de ser e viver em seus cotidianos indicativos de aprendizados, portanto, de alguma educação musical, visível ou invisível, que acompanhava, mantinha e difundia ou rompia com as práticas musicais identificadas com as das partituras “consumidas” em Belém nas primeiras décadas do século XX.

Apenas o começo...

Em agosto de 2011, tive encontros com quatro professores de música, com idades entre 77 e 93 anos. Eu já os conheço e com eles convivo há alguns anos, sendo que três deles colaboraram comigo em pesquisa anterior. Aliás, foram o convívio e/ou colaboração anteriores que me levaram a pedir-lhes a participação neste momento desta pesquisa. É que naquela colaboração anterior, dois deles mencionaram experiências com músicas de mesmos gêneros das partituras ora estudadas.

O trecho de uma fala recorda a experiência vivida em casa, relacionada ao momento de ócio, ao final do dia, concluídas as tarefas domésticas:

Até hoje, de vez em quando, eu ainda me lembro que às cinco horas da tarde, depois que a minha tia acabava com todos os afazeres da casa, ela ia para o piano, abria-o e tocava. Aquilo era religioso, todas as tardes, às cinco horas, ela se sentava e tocava. (Trecho de entrevista extraído de VIEIRA, 2001)

As músicas tocadas ao piano eram valsas, *schottisches*, polcas, mazurcas, quadrilhas, entre outras danças de salão, impressas em um álbum que reunia várias peças musicais.

Já o outro depoimento lembra a experiência vivida em contextos diversos de trabalho, nos quais os gêneros variavam, destacando-se para este estudo, os espaços dos hotéis e bailes, onde se executava, sobretudo, o *jazz*, naquela década de 1940:

[...] então, o mercado de trabalho era grande: tocava-se em Pássaros⁷⁰, hotéis, bailes e Pastorinhas. Em 1942, eu era aluno do Conservatório⁷¹ e já tocava, porque meus pais eram muito pobres e eu já gostava de andar bem vestido, bem alinhado no Conservatório. O Conservatório era um colégio de elite, naquela época. Eu tocava em toda parte, embora, naquela época, aluno do Conservatório fosse proibido de tocar música popular. Não se podia tocar em conjunto popular. Um dia, fui chamado à diretoria e disse: “Toco e vou explicar-lhe porque eu toco. Eu preciso ajudar meus pais da seguinte maneira: meu pai é muito pobre, eu tenho profissão, tenho condições de tocar e eu preciso tocar, vestir-me, calçar-me e essa coisa toda. Eu não posso estar dependendo do meu pai, já estou com dezoito anos. Meu pai é muito pobre, é operário. (Trecho de entrevista extraído de VIEIRA, 2001)

Este segundo trecho traz vários dados importantes: além dos espaços do mercado de trabalho musical em Belém, na década de 1940, ele informa que músicos formados no Instituto Estadual Carlos Gomes atuavam nesses diferentes espaços, não obstante as tentativas de interdição pela instituição, cuja prática musical não coincidia com as práticas de música “popular”⁷². E vem desse “desacordo” entre práticas vividas simultaneamente pelo entrevistado o aspecto mais importante, que Certeau (2011) denomina “antidisciplina”, a subversão revelada sobre os usos “desviados” - nas práticas “populares” - do conhecimento musical ensinado pelo Conservatório - tocar um instrumento e ler partitura com virtuosismo -, sinalizando uma “reapropriação” ou “recomposição” de uma prática, a “astúcia” do “reemprego” de ferramentas de um campo em outro, para, “traindo” as regras do Conservatório (“Eu tocava em toda parte, embora, naquela época, aluno do Conservatório fosse proibido de tocar música popular”), ter condições materiais de nele permanecer (“e eu já gostava de andar bem vestido, bem alinhado no Conservatório. O Conservatório era um colégio de elite, naquela época”).

⁷⁰ Folgado junino, que compõem o teatro popular de época, no Pará. Também são chamados de Bichos (SALLES, 1994).

⁷¹ O Instituto Estadual Carlos Gomes é comumente chamado, até hoje, pela sua primeira denominação de “conservatório”, quando foi criado, em 1895, pela Sociedade Propagadora das Belas Artes, como o departamento de música da Academia Paraense de Belas Artes (SALLES, 1995).

⁷² Esse estabelecimento formava, e ainda forma, o músico concertista, e para isso, exigia e ainda exige do aluno muitas horas diárias de estudo em seu instrumento, disciplina que se torna difícil de cumprir quando o aluno passa a destinar uma parte do tempo - que deveria ser investido integralmente no seu aprimoramento na música de repertório - a ensaios e apresentações de músicas de gênero popular. A situação traz à tona tensões ao colocar em oposição e confrontar práticas musicais distintas, especialmente em relação ao desenvolvimento de disposições musicais. No entanto, não é difícil de perceber que se trata de disputa no campo, face ao receio de uma instituição que investe em formação de longa duração ver o risco de fracasso do seu empreendimento sob diversos aspectos que finalmente culminam com a possibilidade de conversão e perda do aluno.

Outros depoimentos daquela pesquisa me contaram sobre outras lembranças musicais informais em festas na igreja seguidas de saraus na residência que envolviam toda a família, a mãe que tocava nas sessões de cinema mudo, as impressões marcantes deixadas pelas bandas de música que passavam tocando pelas ruas do bairro... Alguns desses testemunhos falam de uma época mais recente, que extrapola o “tempo” que agora pretendo investigar; há os testemunhos de quem se mudou de Belém e por fim os de outras pessoas que já partiram definitivamente, sem que eu pudesse registrar-lhes mais profundamente as memórias musicais.

As quatro pessoas com quem conversei na atual pesquisa se formaram no Instituto Estadual Carlos Gomes. Uma delas lá atua desde a década de 1940 até hoje, tendo ensinado também na Escola de Música da Universidade Federal do Pará, onde outras duas pessoas deram aulas, já estando aposentadas; apenas uma atuou por toda a sua vida em aulas particulares. Eu pretendo saber se e como elas conseguiam burlar as interdições do estabelecimento quanto às experiências da música “popular” - como já o anunciou uma dessas pessoas em trecho de entrevista de investigação anterior -, quais os efeitos de suas formações nessas experiências e como essas experiências afetaram as suas formações.

Tenho ouvido as gravações das conversas que mantive com cada uma dessas pessoas e observado a necessidade de novos encontros, em que lhes seja possível detalhar aspectos que apenas mencionaram, mas que emergem como fundamentais. Percebo a importância desses encontros para esses quatro professores e para mim, como primordiais para a melhor construção das narrativas (HOLANDA, 2009).

Essa necessidade de retomar os diálogos com elas vem do fato de que senti suas dificuldades em falar, no presente, sobre o que viveram há mais de seis décadas, provavelmente lembranças bem guardadas num dos baús de suas memórias há muito tempo chaveado, não recordado, não pensado, de certa forma desconhecido. Beatriz Sarlo (2007, p.56) chama atenção sobre essa situação:

Reconstituir o passado de um sujeito ou reconstituir o próprio passado, através de testemunhos de forte inflexão autobiográfica, implica que o sujeito que narra (*porque* narra) se aproxime de uma verdade que, até o próprio momento

da narração, ele não conhecia totalmente ou só conhecia em fragmentos escamoteados.

Devo somar a essa situação o fato de eu lhes estar pedindo que falem sobre algo que escapa ao foco musical - e aos respectivos valores, crenças, noções, enfim - que desenvolveram em suas vidas de estudantes e de professores de música de conservatório; afinal, apenas um deles atuou como músico “popular”, mas somente até a década de 1950. Desse modo, eu os “forço” a falar sobre algo que normalmente não falam ou não falaria, exigindo-lhes da memória

além do que os sujeitos pensaram que ela poderia ser e além de seus interesses e vontades. [...] A intervenção é um jeito de forçar a memória espontânea daquele passado e sua codificação numa narração convencional, sobre a qual se exerce a pressão de um conhecimento construído no presente. (SARLO, 2007, p.57)

Assim foi que à medida que eu insistia, as lembranças iam emergindo. Os nomes dos compositores que num primeiro momento lhes pareceram estranhos, aos poucos chegaram a ser reconhecidos, pelo menos alguns, “puxados” por elos estabelecidos a partir da memória: ex-professor particular de violino..., ex-diretor do Conservatório..., irmã de ex-professora de violino..., de conhecida família de músicos de Santarém⁷³..., ex-professor do “Conservatório”..., músico conhecido... Os lugares iam sendo mencionados: três hotéis..., em casa..., o teatro Moderno, cinema Poeira... E as práticas musicais: o estribilho que o público cantava na abertura do espetáculo parecia um samba...

Eu pude “forçar” a memórias dessas pessoas, porque, de certo modo, eu já tinha algo do que Grele (2009, p.217) orienta como “necessário conhecimento prévio do assunto central” para conduzir os diálogos com as testemunhas, que eu adquiri com o estudo das partituras e leituras de documentos do Acervo Vivente Salles da Biblioteca da Universidade Federal do Pará, além das revistas locais da época.

Talvez devido às tensões provocadas pela resistência dos professores e a minha insistência em fazê-los rememorar, as minhas primeiras impressões sobre as narrativas não foram boas, porque me parecia que os relatos não colaboravam com a construção do objeto da pesquisa, posto que eu não conseguia aproximar as práticas musicais, relatadas pelos quatro professores, daquelas indicadas nas partituras que circularam em Belém na

⁷³ Município no oeste do Pará.

primeira metade do século XX. De fato, eu acreditava que isso acontecia devido à dificuldade deles em lembrar de músicas similares àquelas cujas partituras tomei como referências desta pesquisa. Somente o nome da firma “Empório Musical” logo foi reconhecido, pois se trata da loja de música mais antiga de Belém. A situação me pareceu mais estranha ainda, afinal o Empório Musical comercializava aquelas partituras. Ocorre que os quatro professores buscavam ali partituras de música “erudita”. A única pessoa que atuava na música “popular” me explicou que as partituras das músicas que ele executava nos clubes, hotéis e restaurantes vinham direto dos Estados Unidos e eram adquiridas pelo “maestro” que distribuía as partes “cavadas” para o instrumento de cada um dos músicos do conjunto. Por fim, essa mesma testemunha foi enfática quanto ao fato de àquela época música “popular” não ser executada no Instituto Carlos Gomes, o mesmo acontecendo em relação à música erudita de compositores paraenses⁷⁴. Quanto à música que circulava nos clubes, hotéis e restaurantes, o que se tocava e ouvia era o *jazz*; os gêneros musicais de 20 das 27 partituras das músicas que eu tenho como referências teriam sido executados antes dos anos de 1940, nas três primeiras décadas do século XX.

Nesse âmbito, mantém-se a importância das informações que sinalizam apropriação musical em notícias publicadas em revistas locais que circularam em Belém do Pará nas primeiras décadas do século XX, encontradas nas bibliotecas da Academia Paraense de Letras, Pública Estadual Arthur Vianna e do Museu da Universidade Federal do Pará; mas também na leitura do livro de crônicas “Gostosa Belém de Outrora...” de De Campos Ribeiro, escrito em 1965 e reeditado em 2005, que aborda várias “cenas musicais” da cidade, nas primeiras décadas do século XX⁷⁵. As revistas, apesar das limitações já mencionadas, e as crônicas de De Campos Ribeiro vêm colaborando para que eu tenha alguma compreensão dos modos de apropriação musical dos gêneros musicais “ligeiros” ou “populares” dos anos anteriores à década de 1940. Elas têm auxiliado também na compreensão das falas das quatro pessoas com quem até o momento conversei sobre vivências de práticas musicais similares às registradas nas partituras pesquisadas.

⁷⁴ Apenas uma professora discorda dessa última afirmação, lembrando que em seu curso de canto lírico, concluído na década de 1940, estudou peça de compositor paraense.

⁷⁵ Agradeço a Aldrin Figueiredo, docente do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Pará, e a Thiago Vianna, gestor de patrimônio cultural, pela indicação dessas leituras.

Desse modo, reforço a necessidade de voltar a me encontrar com essas quatro pessoas, não só para mediar o aprofundamento de seus diálogos com seus passados considerando que eles se darão a partir das tensões do presente (RIBEIRO, 2006), mas porque, agora, eu mesma tenho uma percepção mais ampliada sobre a realidade investigada, quer pelas leituras mais recentes das revistas locais que circulavam em Belém nas primeiras décadas do século XX, quer pelo que as primeiras narrativas já informam sobre as práticas musicais dessa época, o que me permite estar melhor preparada para novos encontros, para uma melhor condução e aprofundamento dos diálogos.

Penso, também, que devo ir em busca de outras pessoas que não sejam músicos ou professores de música e que tenham frequentado os meios por onde se ouviam valsas, *schottisches*, marchas, sambas, tangos, cateretês e *jazz*. Interessa perceber em que se distinguem dos professores de música com quem já iniciei diálogo, em face de suas referências de “fora” do conservatório, do domínio “erudito” e do próprio suporte material da partitura. Em quais circunstâncias ou por meio de quais práticas eles viveram essas músicas? Quais as suas reações a essas músicas? Que noções e valores orientaram suas experiências com esses gêneros musicais, e que foram por eles reforçados ou rompidos?

Nesse ponto, me dou conta de que estou conseguindo por em equilíbrio, na construção do objeto da pesquisa - as práticas de educação musical em Belém na primeira metade do século XX - os documentos e as pessoas às quais eles se destinavam. Nesse sentido, os documentos não reinam e tampouco as narrativas lhes são “complementos” na investigação, mas uma necessidade de ouvir pessoas que viveram naquelas décadas, e com quem convivo no mundo da música, porque são elas que, como eu, fazem esse mundo musical/ social e é compreendendo suas experiências que poderei compreender construções e significados desse mundo presente, visando tomadas de decisão.

Entender o significado pedagógico do que está escrito

Ao finalizar este recorte da pesquisa em andamento, devo esclarecer que tal investigação emergiu da necessidade de olhar o “passado” da educação musical de uma cidade - Belém (PA) - a partir de fontes escritas (CHARTIER, 1998; 2009) onde ordinariamente essa história pedagógica não seria buscada - partituras da primeira metade do século XX, de compositores e editoras locais. A intenção é de melhor compreender a atual educação musical local, a partir do estudo de práticas musicais/ sociais que a sinalizem historicamente. Aqui, entende-se a história como um caminho para apreender os efeitos das ações e de seus significados na realidade “presente”. Documentos escritos contam essa história, como “testemunhos” que persistem no tempo e permitem o “retorno” ao “passado” (LE GOFF, 2003). Nessa perspectiva, partituras são aqui percebidas como documentos que contam a história de práticas musicais de agentes sociais, num tempo e espaço.

Das partituras tenho conseguido apreender as expectativas do editor e dos autores quanto a sua “leitura” por executantes e ouvintes. O texto e a apresentação material dessas partituras me oferecem os indícios dos espaços de seus usos, assim como de quem musical e socialmente seriam os seus executantes e os seus ouvintes. No entanto, considerando que executantes e ouvintes não atendam passivamente às imposições de usos das músicas veiculadas por essas partituras, devo seguir a direção proposta por Certeau (2011, p.39):

A presença e a circulação de uma representação (ensinada como o código da promoção socioeconômica por pregadores, por educadores ou por vulgarizadores) não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários. É ainda necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. Só então é que se pode apreciar a diferença ou semelhança entre a produção da imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização.

As práticas musicais ora investigadas foram construídas em meio a relações, implicando transmissões e aprendizados, uma pedagogia, constituindo o que penso ser uma “educação musical invisível”, cujos detalhes podem ser melhor apreendidos ouvindo vozes de quem viveu tais relações, vozes que falem sobre como foi essa vivência do que está escrito ou que é similar ao que está escrito nas partituras em tela.

Acredito que tornar inteligível as trajetórias “insuspeitáveis” (CERTEAU, 2011) no cotidiano onde são construídos os processos de apropriação, vividos em outro tempo, pode ajudar a compreender a educação musical do “presente” e, numa atitude política, buscar a sua superação.

Referências bibliográficas

- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 17. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. v. 1.
- CHARTIER, Roger. *A aventura do livro: do leitor ao navegador*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora UNESP, 1998. (Coleção Prismas).
- _____. *Práticas da leitura*. 4. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- DE CAMPOS RIBEIRO. *Gostosa Belém de outrora...* Belém: SECULT, 2005.
- GRELE, Ronald J. O que é uma “boa” entrevista? *Oralidades: Revista de História Oral*, Núcleo de Estudos em História Oral – USP, n. 5, p. 217-225, jan./jun. 2009.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HOLANDA, Fabíola. Construção de narrativas em história oral: em busca dos narradores plenos. *Oralidades: Revista de História Oral*, Núcleo de Estudos em História Oral – USP, n. 5, p. 15-32, jan./jun. 2009.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas, SP: UNICAMP, 2003.
- RIBEIRO, Suzana Lopes Salgado. Visões e perspectivas: documento em História Oral. *Oralidades: Revista de História Oral*, Núcleo de Estudos em História Oral – USP, n. 2, p. 35-44, jan./jun. 2007.
- SALLES, Vicente. Editoras de Música no Pará. *Revista Brasileira de Cultura*, Rio de Janeiro, n. 12, p. 17-35, 1972.

_____. *Épocas do teatro no Grão-Pará ou apresentação do teatro de época*. Belém: EDUFPA, 1994. 2 v.

_____. *Memória histórica do Instituto Carlos Gomes*. Belém: Micro edição do autor, 1995.

_____. *Música e músicos do Pará*. 2. ed. rev. e aum. Belém: SECULT/SEDUC/AMUPA, 2007.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

VIEIRA, Lia Braga Vieira. *A construção do professor de música: modelo conservatorial na formação e atuação do professor de música em Belém do Pará*. Belém: CEJUP, 2001.

VIDA ÀS MARGENS: HISTÓRIA ORAL DE VIDA COM PESSOAS QUE VIVENCIAM A EXPERIÊNCIA DE IMPACTOS DAS HIDRELÉTRICAS NO RIO MADEIRA

MÁRCIA NUNES MACIEL (NEHO/USP, INSTITUTO MADEIRA VIVO)

IREMAR ANTÔNIO FERREIRA (UNIR, INSTITUTO MADEIRA VIVO)

XÊNIA DE CASTRO BARBOSA (NEHL/IFRO, INSTITUTO MADEIRA VIVO, NEHO/USP)

MARIA CRISTIANE PEREIRA DE SOUZA (UNIR, INSTITUTO MADEIRA VIVO)

ROSA MARTINS COSTA PEREIRA (GET/IFRO, INSTITUTO MADEIRA VIVO, UNIR)

Diante de tantos testemunhos, escolhemos um fragmento da narrativa de D. Neuzete, da comunidade Trata-Sério, reconhecida pelos envolvidos na luta contra as Barragens no Madeira como representante do grupo de atingidos pelas barragens. Neuzete fala incansavelmente em nome dos Povos do Madeira para situar o contexto da discussão apresentada neste artigo.

Neuzete Paulo Afonso: 49 anos, ribeirinha assumida de pai e mãe. É uma mulher corajosa e com muita sensibilidade. A maneira de se expressar a tornou referência na luta contra as barragens no Rio Madeira.

“Nós não queremos sair de lá do nosso lugar! Nós não queremos dinheiro. Nós

queremos o nosso terreno, queremos a nossa vida, o nosso mundo!”

Eu vou começar a contar a minha história de vida pelos meus, tataravós. Eles chegaram aqui na Amazônia em 1913 aí já vieram para cá, pra essa região do Madeira. Eram do Nordeste, de Apudi, vieram de lá como Soldados da Borracha. Assim foi indo, aí foi... Foi o tempo que foram morrendo meus tataravós, aí veio meus avós e continuaram o mesmo serviço aqui em Porto velho. Eles tinham um engenho. Aí do engenho foram indo, foram indo... Aí venderam

Porto Chuelo, lugar que pertencia a nós da família Paulo Afonso! E nós subimos para onde estamos agora, no Trata-Sério. O Porto Chuelo é o lugar onde meus tataravós e avós, estão enterrados. Aí foi o tempo que teve muitos problemas, morreu muita gente da nossa família, devido, a cachoeira mesmo né! Às vezes eles cruzavam com a canoa e, às vezes, escapuliam, aí morriam.

Aí foi o tempo que meu tataravô morreu. Aí já era meu avô que tomou conta das coisas, já não era meus tataravós. Aí minha avó comprou este terreno lá em cima no “Trata - Sério”. Aí foi quando a gente estava lá que nós começamos a aumentar a família, mas os filhos da minha avó e meus irmãos mais velhos nasceram lá no Porto Chuelo. Os mais novos nasceram no Trata-Sério, eu e meus primos. Nunca dependemos do governo, sempre fomos mantidos por lá mesmo, porque a gente tinha nossa açúcar, nosso feijão, nós tinha tudo o que era necessário para viver. Porque lá dava muita praia antigamente e nós plantava tudo na praia. Hoje não sai mais praia no Rio Madeira, antigamente dava até preguiça de andar, era longe onde terminava a praia, era praia grande! Foi todo mundo criado e estudado lá, eu e meus primos. É! Foi assim, que foi criada nossa família! E hoje nós nos sentimos ameaçados e nenhum de nós quer sair de lá, porque somos filhos de lá... Né! Nós não temos ambição de ganhar dinheiro, de pensar assim: “É a hidrelétrica vai comprar nossa terra, vamos vender tudo”. Não, não queremos dinheiro! Nós queremos nosso lugar, aonde está enterrado nossos entes queridos. Nós não queremos sair de lá! Mas, se for pra sair, porque pelo jeito vamos ter que sair mesmo! Queremos sair com dignidade né! Não do jeito que eles estão fazendo... Eles estão entrando na nossa casa e estão nos ameaçando! Tudo o que eu tenho é o lugar que minha mãe deixou na comunidade Trata-Sério do outro lado do rio Madeira. Esse Rio pra mim representa tudo! De tarde a gente senta perto do barranco e fica olhando os paus passando, a gente fica contando os paus, ó aquele ali é maior! Aquele ali é menor, entendeu! Aquele serve, aquele não serve. O Rio Madeira pra mim representa tudo! Tudo, tudo, tudo! Eu estou acostumada com a água do Rio Madeira. Quando ele está brabo, quando ele está manso. A gente é acostumado com ele! Apesar que ele já levou muitos da família e muitos amigos da gente né. Mas, a gente se acostumou com ele. Nascemos nele né! Todos nós que vivemos nas comunidades do outro lado do rio somos nascidos lá. Poucas pessoas que não nasceram no lugar onde vivem, como o Zé Riqueta, mas, ele tem mais pra cinquenta anos que vive na localidade dele. Fora, ele todo o Ribeirinho é nascido no seu lugar na beira do rio. Porque ribeirinho, ribeirinho! Mesmo! É nascido no seu lugar! Porque se um ribeirinho disser que não é ribeirinho, tá mentindo! Porque lá todo ribeirinho é nascido no seu lugar, seja no Trata-Sério, ou nas outras comunidades do Alto Madeira, porque um casa com o

*outro, e é assim vão levando! Agora, assim, em assentamento não, mas o ribeirão é ribeirão mesmo! Não tem mistura! Teve alguns que casaram com indígena, mas eles eram da região mesmo. Eu, sou ribeirinha e não podia casar com outra pessoa, a não ser de lá. Todo mundo que nasceu na comunidade casou lá mesmo. Mas dizer assim: Não, o ribeirão, chegou agora por essa região, não! É mentira! A história do ribeirão vai muito longe, nós fomos os primeiros a chegar em Rondônia, pra agora sermos expulsos!?*⁷⁶

A comunidade Trata Sério onde vivia D. Neuzete foi deslocada, alguns ficaram na vila agrícola construída pela empresa Santo Antônio Energia, outros estão em bairros da cidade de Porto Velho ou em chácaras, com suas vidas despedaçadas, reunindo suas forças para restabelecer seus projetos e identidades. D. Neuzete vive numa pequena chácara onde ela construiu uma casa no mesmo modelo da que ela tinha na sua comunidade, como se tivesse transposto a mesma casa de um lugar para outro. Era uma pessoa alegre, agora vive com tristeza no olhar, sentido-se só por não ter ficado junto com os demais de sua comunidade. Antes, na Comunidade Trata Sério, o Rio Madeira e a floresta, cada canto, cada castanheira alimentava seu imaginário cultural e sua história. Agora sua vida reduziu-se ao espaço da casa e do terreiro como se o rio da sua vida tivesse secado.

O projeto de História Oral: Vida às Margens do Rio Madeira: *História Oral de Vida com Pessoas que vivenciam experiências de impactos das Hidrelétricas no Rio Madeira*, vem registrando experiências como a de D. Neuzete e por esse motivo no título do artigo enfatiza-se o enunciado *Vida às Margens* por se tratar de uma percepção do deslocamento das famílias das margens do rio para as margens sociais, tendo em vista que perderam seu espaço físico e simbólico, separados de suas comunidades afetivas com suas vidas desestruturadas.

No decorrer da pesquisa ela foi organizada em três frentes de trabalho, o da realização das entrevistas no contexto da vivência de campo, o trabalho textual das entrevistas para a composição de uma coletânea de narrativas e a produção de artigos

⁷⁶ Narrativa D. Neuzete. In: Vida às margens do Rio Madeira: história oral de vida com pessoas que vivenciam experiências de impactos das hidrelétricas no Rio Madeira, 2009.

para apresentação em eventos acadêmicos. Essas três frentes estão interligadas e primam por destacar as imagens das memórias expressas nas narrativas apreendidas por meio da história oral, e as imagens dos lugares físicos, simbólicos e culturais relacionados ao Rio Madeira. No conjunto desse registro temos dez entrevistas gravadas, três entrevistas filmadas e algumas imagens fotográficas. As entrevistas gravadas em áudio foram digitalizadas e junto com as gravadas em áudio-visual fazem parte do arquivo virtual do IMV, desse total de entrevistas duas estão prontas, passaram por todo o processo de trabalho textual de acordo com os procedimentos de história oral que adotamos: Entrevista, Textualização e Transcrição e as demais estão em fase de transcrições.

Para entender a construção das narrativas em história oral é necessário levar em consideração o contexto das entrevistas percebido no trabalho de campo e o processo metodológico da elaboração textual. Desse modo, percebemos como necessário explicar alguns procedimentos metodológicos e posicionamentos teóricos que norteiam nosso trabalho.

Os procedimentos tomados para a realização das entrevistas foram:

a) *Escolha da Colônia*. Colônia é o grupo a ser estudado, neste caso, pessoas atingidas pela construção do Complexo Hidrelétrico do Rio Madeira, residentes tanto em área ribeirinha quanto na cidade de Porto Velho.

b) *Formação das Redes*. Redes são subdivisões da colônia que indicam os critérios adotados para a escolha das pessoas a serem entrevistadas, tais como: faixa etária, sexo, gerações, grau de escolaridade, entre outros. Optamos por trabalhar com duas redes, uma constituída por homens e outra por mulheres, valorizando as percepções específicas de cada gênero. Antes de formarmos as redes estabelecemos contato com os líderes das comunidades a serem estudadas.

c) *Pré-entrevista*. Momento no qual se apresenta, em linhas gerais, o projeto de pesquisa para os colaboradores, se elucida os procedimentos, a necessidade de utilização de equipamentos eletrônicos para gravação de voz ou voz e imagem, bem como se agenda datas, horários e os locais onde serão gravadas.

d) *A Entrevista*, propriamente dita, é realizada com o consentimento do colaborador, e no caso destes projetos que estamos desenvolvendo junto ao IMV, que visam à subjetividade e as experiências de vida dessas populações, não houve um roteiro de perguntas a ser seguido. Estas foram feitas na medida em que percebemos necessário aprofundar alguma questão mencionada pelo narrador.

e) *Transcrição*. Este termo refere-se ao trabalho de passagem literal do oral para o escrito incluindo os “erros” de Português, repetições, gírias, expressões regionais e marcadores conversacionais que caracterizam a oralidade.

f) *Textualização*. Compreende o esforço de dar à entrevista um caráter de texto, fluido, inserindo perguntas e respostas em uma narrativa direta e que favoreça a leitura. Nesse momento, o que temos não são mais entrevistas, e sim textos abertos a múltiplas interpretações.

g) *Conferência*. Momento em que o pesquisador lê a narrativa resultante da entrevista para seu colaborador, a fim de receber autorização para seu uso, ou o entrega para que ele mesmo leia. O processo que compreende todo o conjunto de procedimentos, desde o projeto até a construção das leituras, é denominado *Transcrição*.

Para Alberto Lins Caldas a totalidade do processo de construção de narrativas em história oral é denominada “Transcrição Hermenêutica” e indica uma “concepção e visão de mundo, não somente de como se produz um texto, mas sobre o fundamento da própria realidade” (CALDAS, 1999, p. 107). Esse processo implica em compreender e modificar tal realidade. De acordo Fabíola Holanda Barbosa (2006), tal concepção e visão de mundo exige uma busca mais radical pelo colaborador e suas experiências, e à medida que nos vemos mais próximos dele, nos distanciamos do “tema” motivador da pesquisa. Isso ocorre porque ao nos colocarmos em diálogo com o outro, vemos que ele extrapola, com sua vivência, qualquer categoria, rótulo, rede ou comunidade de destino. No encalço desse posicionamento, Xênia Castro Barbosa (2009) ressalta que a Transcrição corresponde ao trabalho de transpor em texto escrito o que foi dito verbalmente, mas não apenas o que foi dito “palavra por palavra”, literalmente: é preciso

incluir os significados dos gestos, das lágrimas, das pausas e mesmo o sentido que o narrador quis passar com determinadas frases ou reticências.

Dessa forma, transcriamos “*teatralizando*” o que foi dito. Recriar permite que se pense a entrevista como algo ficcional e assim, assumimos a narrativa como um elemento comunicativo.

A ideia de transcrição, entendida como aquilo que perpassa todo o processo de constituição das narrativas em história oral deu forma às histórias de vida que registramos ao longo de nossos estudos, todavia, é preciso enfatizar que os princípios de Colaboração, Mediação e Devolução Mehy, (2005) também estiveram presentes. Esses princípios estabelecem nova relação entre “pesquisador-pesquisado” (muitas vezes chamado de informante e depoente). De um modelo verticalizado, passa-se a um modelo de relação em estrutura horizontal, no qual os sujeitos envolvidos na pesquisa se relacionam de forma dialógica e se empenham em co-laborar para a construção de um registro de experiências e torná-lo público. Não se trata mais da relação sujeito-objeto, mas da relação sujeito-sujeito. Com a Colaboração, o pesquisador toma para si a responsabilidade de ser o *mediador* da pesquisa, de ser aquele que busca as melhores condições para o diálogo, e o instiga com sua capacidade de ouvir, silenciar, perguntar. E o entrevistado deixa de ser simples informante ou “objeto de pesquisa” para ser o que trabalha junto, o que co-labora.

Cabe destacar que o processo de colaboração com as pessoas que se envolveram na pesquisa se deu aos poucos, no contexto das ações políticas junto às comunidades atingidas: reuniões, seminários, ida às comunidades, assim como no ouvir, no compartilhar os sentimentos dos atingidos, no atravessar o Rio Madeira, na vivência, no cafezinho, no preparo e consumo coletivo dos alimentos, na disposição coletiva de defesa de um rio e seus povos.

O resultado dessa relação não pode ser outro senão a *devolução*, o retorno do material produzido para os grupos ou indivíduos que trabalharam conosco na elaboração desse material – o que representa um primeiro passo para uma história pública, que

considera as experiências de uma coletividade e a expande para além dos muros da Academia.

Até aqui procuramos responder a duas perguntas: história oral de quem e como? A partir de agora nos aventuramos a dissertar sobre por que escolhemos fazer história oral.

A razão dessa escolha encontra-se no fato de que por meio da história oral podemos tomar conhecimento de vivências e saberes aos quais de outra forma não teríamos acesso, e justifica-se também pelo que ela tem de mais precioso: a subjetividade. Essa característica é o que a torna singular. De acordo com Portelli (1997) o que a torna diferente é o fato de contar mais sobre “significados” do que sobre “eventos”. O que as narrativas gestadas pela história oral “contam” diz respeito, principalmente, à subjetividade de seus narradores, à subjetividade do grupo do qual fazem parte, ao tempo em que vivem. São narrativas historicamente datadas e referenciadas em contextos sociais específicos, tecidas pela memória e pelo desejo, portanto, onde estão presentes não só “fatos históricos”, mas também as fantasias, os sonhos, as mentiras, os silêncios e os esquecimentos. Essas narrativas não são o “acontecido”, mas uma versão – nem melhor nem pior: única, - de vivências filtradas pela experiência e pelo tempo, conforme Barbosa (2009).

As entrevistas realizadas evidenciaram o processo de formação política das pessoas entrevistadas, como elas se constituíram dentro do contexto cultural e social de suas comunidades, assim como, suas indignações em relação ao projeto hidrelétrico no Rio Madeira. Apesar de prevalecer em algumas entrevistas o discurso político/militante, também fluíram lembranças da vida cotidiana de cada colaborador e expectativas para o futuro.

O trabalho de História oral aliado a atuação política junto a luta pelos direitos das comunidades afetadas pelas Hidrelétricas no Rio Madeira, permitiu percebermos a dimensão histórica, cultural, política e simbólica de viver às margens do Rio Madeira. Nas margens do Rio Madeira e seus afluentes que interligam a vida de comunidades, várias populações se formaram, indígenas e não indígenas. Atualmente existem

comunidades formadas por ex-seringueiros, pescadores tradicionais, indígenas e agricultores de várzea. Essas comunidades que se encontram na área da construção das hidrelétricas construíram um modo de vida específico e uma história, que não é considerada no processo de negociação de suas terras. Sua riqueza cultural não consta no Relatório de Impacto Ambiental - RIMA, além do que, não é dado a elas o direito de permanecer no lugar que tradicionalmente habitavam. Diante dessa situação houve um conflituoso processo de reafirmação de identidade. É nesse processo que indivíduos passaram a ser reafirmar como “ribeirinhos de pai e mãe”, seja para resistirem em sair dos seus lugares, seja para garantir o direito à indenização de suas terras.

O empreendimento denominado Complexo Hidroelétrico do Rio Madeira projetado pelo consórcio formado pela empresa estatal Furnas e a construtora Odebrecht, orçada em 20 bilhões de reais (cerca de 10 bilhões de dólares), inclui a construção, na Amazônia Brasileira, das hidrelétricas de Jirau e Santo Antônio, uma terceira hidrelétrica no rio Madeira, no trecho entre Abunã, no Brasil, e Guayaramerín, na Bolívia; e uma quarta hidrelétrica na Cachoeira Esperanza (em fase de licenciamento pelo governo boliviano), localizada no Rio Beni, 30 km acima da sua confluência com o Rio Mamoré, no Departamento de Pando, Bolívia. Esses empreendimentos (barragens e hidrovias) afetam de inúmeras formas a vida de milhares de pessoas deslocadas de seus espaços, às margens ou fora da área de alagação, mas que permanecem às margens do Rio Madeira e de sua bacia hidrográfica adentrando as fronteiras dos países atingidos diretamente como a Bolívia e o Peru pelo rio Madre Diós.

A definição Povos do Madeira é construída no decorrer do processo de organização política de pessoas que se sentem atingidas pelas barragens no Rio Madeira. Na relação de conflito entre os segmentos sociais formados por ribeirinhos, seringueiros, indígenas e urbanos, envolvendo movimentos e organizações sociais, do campo e da cidade, aos poucos os atores desses diferentes segmentos sociais foram assumindo essa definição, que delimita uma fronteira entre governos e empresas que representam o projeto hidroelétrico e os segmentos sociais e povos que se sentem atingidos por esses empreendimentos.

O sentimento de identidade presente nesses povos, grupos e segmentos sociais se dá pelo compartilhamento de uma história em comum, percebido no *Encontro Sem Fronteiras dos Povos do Madeira - Uma Outra Amazônia é Possível*. Um debate realizado em Porto Velho em janeiro de 2009 pautou discussão de temas a serem levadas ao Fórum Social Mundial realizado em Março de 2009 em Belém do Pará. Nesse encontro estiveram representadas lideranças de comunidades, instituições não governamentais, movimentos sociais, povos de países impactados pelo Complexo do Madeira, a saber: povos do Brasil, Bolívia e Peru.

Durante a troca de experiência entre ribeirinhos, indígenas, camponeses, cidadãos, jovens, mulheres e homens, bolivianos, brasileiros e peruanos, o ponto em comum foi uma história de perdas e desvalorização cultural, ambiental, de saberes, fazeres e histórias de lutas dos povos sem fronteira do Madeira, aliados na defesa de suas culturas, lugares, modos de vida e histórias.

Essa aliança se fortaleceu na vivência coletiva do Fórum Social Mundial – 2009, onde, ribeirinhos, indígenas, seringueiros e urbanos da comitiva formada em Rondônia por brasileiros, bolivianos e peruanos uniram suas histórias, vozes e forças, para gritar “Sim para a vida não para a morte”, “Viva o rio madeira vivo”, “Sem barragem o rio corre”, “Não às barragens no Rio Madeira” no intuito de serem ouvidos pelo mundo e na esperança de parar as obras que na época haviam se iniciado na cachoeira de Santo Antônio, causando o deslocamento das comunidades que se encontravam no canteiro de obras e a morte de milhares de peixes. No intuito também de mostrar outra versão do referido empreendimento, diferente da vinculada pela mídia, chamando a atenção para suas indignações e reivindicação de seus direitos.

Foi possível perceber que a “autenticação” do testemunho das pessoas no Fórum Social Mundial – 2009 se deram por meio da aceitação e compartilhamento das narrativas de quem recebia o testemunho. Na troca de experiências entre pessoas que representavam as populações tradicionais - e que tem em comum a ameaça da perda de seus espaços territoriais ocupados historicamente, por causa de projetos desenvolvimentistas que não consideram seu pertencimento àqueles espaços, tampouco as formas de vida e sociabilidade que nele desenvolveram - os testemunhos foram acreditados, porque houve

um compartilhamento da experiência de resistência. Foram considerados autênticos porque os que o ouviram também vivenciaram/vivenciam experiências semelhantes, portanto, mostram-se sensíveis e solidários ao demais “testemunhantes”. Esse clima de identificação e partilha de histórias fortaleceu os vínculos entre os diversos segmentos da sociedade presentes no Fórum, e conseqüentemente, fortaleceu suas lutas. Conforme percebemos na atuação dos representantes dos Povos do Madeira depois do retorno para suas comunidades. O testemunho a que nos referimos, está relacionado à concepção ampla de testemunhos da história que não estão restritos aos documentos de arquivos. Ou seja, testemunho como narrativa composta por denúncias e reivindicações pautadas no contexto da vida de pessoas e grupos, em suas memórias e identidades. Os testemunhos dados no Fórum expressaram verbalmente as experiências vividas empiricamente pelos narradores, o que caracteriza tais narrativas como “testemunho” e não “simples descrições”.

Com a efetivação do deslocamento das famílias de seus lugares, percebemos que se instauraram dois movimentos no processo de construção das Hidrelétricas, o de negociação e o de denuncia. Embora, haja ampla divulgação das obras de compensação das empresas hidroelétricas destacando benefícios as comunidades afetadas, são construídos espaços alternativos que remam contra a correnteza da destruição ambiental e cultural da Amazônia e possibilitam que as testemunhas dessa realidade assistida ou vivida de direitos desrespeitados, sejam ouvidas e creditadas, as quais contradizem o discurso oficial.

Do processo de organização política surgiram algumas lideranças que passaram a fazer parte de uma resistência aos empreendimentos desenvolvimentistas na Amazônia, em especial a construção de Hidrelétricas em outros rios da Amazônia. As lutas em comum entre os representantes indígenas, seringueiros, povos que vivem às margens dos rios referem-se à garantia de seus territórios, o respeito a suas vidas e culturas. Nos diferentes espaços de lutas esse compartilhamento de histórias de resistências consolidou a aliança dos Povos da Amazônia que repercute no fortalecimento político de cada segmento, voltados para as suas particularidades e ao mesmo tempo, para a luta compartilhada entre povos e grupos diferentes.

Apesar das incompatibilidades de forças entre os que representam os projetos desenvolvimentistas na Amazônia e os que defendem um desenvolvimento sustentável há a construção de espaços de lutas e resistências que pouco a pouco ganham eco e são acreditados. Essa efetivação é possível porque são espaços criados para que ela se realize, como por exemplo, os meios de comunicação alternativos que representam espaços de resistência e dão lugar para as vozes que destoam das que dizem que minorias devem se sacrificar em nome de interesses desenvolvimentistas, nacionais e internacionais.

Nos testemunhos que ouvimos a partir da relação estabelecida com as comunidades atingidas pelas barragens no Rio Madeira, não está presente apenas as denúncias e reivindicações, mas também, a narração de uma memória dos lugares em que vivem suas histórias e identidades. Ao testemunharem sobre os problemas enfrentados por suas comunidades, assumem um discurso coletivo e atualizam uma memória coletiva. Na disputa do espaço territorial entre as populações tradicionais e os projetos desenvolvimentistas, as populações tradicionais recorrem à história e aos saberes herdados de seus antepassados.

A memória coletiva, neste caso, não isenta a memória individual, pois à medida que o indivíduo assume-se como parte de uma coletividade, toma para si a história dessa coletividade, e ao mesmo tempo em que é legitimado por ela, a legitima, dialeticamente. A individualidade está na maneira como cada indivíduo assume para si um discurso, uma memória e identidade coletiva.

Entre os indígenas, quilombolas e demais populações que vivem próximo às margens de rios, o problema em comum entre elas é o empreendimento de construções de hidrelétricas.

Esses projetos desagregam e desestruturam culturalmente e ambientalmente as comunidades afetadas. Segundo o testemunho dos representantes de comunidades que estão lutando contra as construções de hidrelétricas, como no caso dos Povos do Madeira, o desenvolvimento desses projetos hidrelétricos e hidroviários comprometem suas vivências culturais, suas tradições, relações sociais e com o meio-ambiente, e até a

própria subsistência física, já que grande parte dessa população que vive nas margens dos rios retira dele seu sustento e o de sua família, seja por meio da pesca, seja mediante a fertilização da terra para a produção de várzea.

Deslocados de seus lugares e separados de suas comunidades afetivas, procuram reafirmar suas identidades por meio de suas memórias ressentidas que transparecem o sentimento de perda, atualizados no ato de narrar. Partindo da perspectiva de que o passado existe somente como presente atualizado no ato do falar, do narrar, é possível afirmar que o presente é a fonte do tempo instaurador da memória. Quando os indígenas e demais povos e populações fazem a exposição de seus problemas partem do tempo presente para retomar um tempo passado. Esse movimento de deslocamento temporal, num constante ir e voltar faz parte da constituição da memória. A partir de Michel de Certeau (1994) é possível afirmar que no ato do eu que fala instaura-se o tempo presente, tempo da memória organizado numa temporalidade que estabelece o antes e o depois da memória narrada, e “a existência de um “agora” que é presença no mundo.” (CERTEAU, 1994, p. 96).

A memória é o campo do presente. A movimentação desse tempo desobstrui a imobilidade de um vivido, tornando o presente mais do que um “atualismo”, um constante desdobrar, que é a re-significação do próprio sujeito.

As disputas do espaço na Amazônia entre as perspectivas de desenvolvimento capitalista e as práticas de desenvolvimento alternativo, fez com que muitos habitantes desse espaço se desagregassem de seus mundos culturais, e por uma inversão dessa problemática, alguns povos e populações se impulsionaram na busca de um fortalecimento identitário para a reivindicação de seus territórios ocupados historicamente.

Esse movimento de busca e reafirmação de identidade pode ser aliado à discussão sobre etnicidade e modernidade. Pesquisadores da Teoria da Etnicidade a vêem como um fenômeno universalmente presente na época moderna. Segundo eles, esse fenômeno se dá, “precisamente por tratar de um produto do desenvolvimento econômico dos Estados-nações”. (POUTIGNAT, FENART, 1998, p. 27). É nesse sentido, que a busca de

reafirmação de identidade dos diversos povos e populações que vivem na Amazônia corresponde com o processo de reafirmação de etnicidade.

Vale ressaltar que o conceito de grupo étnico abrange todos os grupos sociais, e tendo em vista que “existem apenas pela crença subjetiva que têm seus membros de formar uma comunidade e pelo sentimento de honra social compartilhado por todos os que alimentam tal crença”. (POUTIGNAT; FENART, 1998, p. 38), entendemos que esses grupos étnicos são construídos historicamente e estão em um constante processo de reformulação.

Dessa maneira, um grupo de pessoas que ocupam historicamente um espaço nas margens de um rio pode ser visto como grupo étnico, desde que compartilhem um sentimento de “honra social”, que possuam objetivos e trajetórias em comum, bem como uma memória coletiva e reconhecimentos identitários. Um grupo com tais características possui legitimidade para reivindicar a permanência em seus territórios e liberdade para o exercício de suas práticas culturais, movimento desencadeado pelas comunidades que estão na área de construção das hidrelétricas do Madeira.

A reafirmação da identidade ribeirinha baseada numa história comum de deslocamento, sofrimentos em comum e reinvenções das origens e identidades os consolidam como grupo étnico e a partir dessa identificação – que diz respeito ao modo como se vêem, mas também ao modo como são vistos por outros - fortalece suas lutas sociais.

Por meio da aproximação com os representantes dos Povos do Madeira e com outros representantes de comunidades, com quem tivemos a oportunidade de dialogar, percebemos em suas atuações o impulso por se dizerem e fazer conhecida as realidades por eles vivenciadas. Nesse impulso, um “eu” instaura uma memória individual, contudo, esse eu não é remetido a um individualismo, mas a uma ação simultânea com o mundo onde está inserido. Essa ação envolve o sujeito e sua vivência social, num jogo de criar e recriar uma imagem simbólica de si e de seu mundo.

Referências bibliográficas

- BARBOSA, Fabíola Holanda. *Experiência e memória: a palavra contada e a palavra cantada de um nordestino na Amazônia*. Tese (Doutorado em História Social)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- BARBOSA, Xênia de Castro. *Experiências de moradia: história oral de vida familiar*. Dissertação (Mestrado em História Social)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- CALDAS, Alberto Lins. *Oralidade texto e história: para ler a história oral*. São Paulo: Loyola. 1999.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de história oral*. São Paulo: Loyola, 2005.
- PORTELLI, Alessandro. *A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais*. Rio de Janeiro: Vozes, v.1, n. 2, 1996.
- _____. O que faz a história oral diferente. Projeto História, São Paulo, n. 14, fev. 1997.
- POUTIGNAT, Philippe; FENART, Estreiff. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Unicamp, 2007.
- CSF. *Efeitos de projetos de infra-estrutura de energia e transportes sobre a expansão da soja na bacia do rio Madeira*, Conservação Estratégica SÉRIE TÉCNICA, 7 maio 2007.

JOVENS PRIVADOS DE LIBERDADE E O ÁRDUO COTIDIANO NA FUNDAÇÃO CASA: ONDE O FILHO CHORA E A MÃE NÃO VÊ

MARLENE ALMEIDA DE ATAÍDE (UNISA/SP)⁷⁷

Introdução

Este trabalho é fruto de parte da tese de Doutorado defendida em 2008 na PUC-SP. Remonta à época em que atuei na instituição Fundação Estadual do Bem-Estar do Menor (FEBEM-SP), no período de 1980/2005, para exercer as funções de Assistente Social, atuando com jovens na faixa etária de 16 a 18 anos de idade, autores de ato infracional. Posteriormente, a FEBEM-SP passou a denominar-se Fundação Centro de Atendimento Sócio-educativo do Adolescente (CASA). Portanto, as preocupações norteadoras da abordagem proposta datam desta ocasião e do exercício profissional vivido, majoritariamente, no âmbito da referida instituição destinada ao atendimento de crianças e adolescentes em situação de risco pessoal e social, bem como a adolescentes autores de ato infracional.

A Política Nacional do Bem-Estar do Menor, (PNBEM), na década de 80 era pautada na idéia da marginalidade social e não no modo marginal da inserção dos trabalhadores e seus filhos no processo de produção. As proposituras desta política centravam-se no princípio de que as situações de necessidades e carências, vividas pelas pessoas com incapacidade de supri-las por si mesmas, deveriam constituir-se em escopo da intervenção de organizações governamentais, religiosas, assistenciais e de outras finalidades de controle e disciplina. A pobreza era explicada e tratada como uma disfunção, uma anomia resultante da incapacidade individual de usufruir adequada e

⁷⁷ Endereço profissional: Rua Isabel Schimidt, 349 – Santo Amaro – SP. E-mail: <maataide@yahoo.com.br>. Telefone: (11) 2068-6823.

satisfatoriamente das oportunidades que a sociedade oferecia⁷⁸.

Naquele momento histórico, as práticas institucionais eram desenvolvidas sob a égide da doutrina da situação irregular (Código de Menores de 1979) e da PNBEM, pautando-se na concepção de que todas as crianças e adolescentes, indistintamente, eram pessoas dependentes, incapazes, necessitados de proteção e controle. Com esta perspectiva, as crianças e adolescentes – tanto aqueles adolescentes apreendidos porque estavam perambulando pelas ruas, como aqueles apreendidos em flagrante delito, pois ambos encontravam-se em situação irregular – eram indistintamente conduzidos às Unidades de Recepção e Triagem, localizadas no Bairro Tatuapé, na Zona Leste do Município de São Paulo.

Na maioria das vezes, a criança e o adolescente nem sequer sabiam o porquê, do que, ou como se defender, pois, oficialmente, não lhes era imputada à prática de um ato infracional. Havia, sim, diagnósticos médicos, psicológicos, sociais a justificar as medidas de acolhimento e proteção. Esta condição os colocava numa relação de subalternidade, que lhes tirava a possibilidade de réplica, de defesa.

Principalmente durante a década de 1980, na contramão dos procedimentos habituais, foram notificadas experiências desenvolvidas nos quatro cantos do país, cujo mérito principal seria o de ter ensaiado, com maior ou menor êxito, a operacionalização dos princípios educativos em serviços de atenção direta à juventude em situação de risco pessoal e social. De modo geral, todas estas experiências possuíam em comum o desejo de desmascarar o alvo implícito de controle social da população pauperizada, bem como de fazer prevalecer os objetivos de ajuda e educação por meio da revisão das práticas implementadas no cotidiano das instituições.

A experiência obtida na atuação direta com aqueles jovens sempre se colocou como um desafio naquele cotidiano vivido com muita intensidade, permeado por poucos avanços e muitos retrocessos, conflitos e contradições. Mas, também, por inúmeras

⁷⁸ É necessário esclarecer, não há a intenção de adentrar no âmago da discussão sobre as determinações que são imputadas às pessoas, tornando-as incapazes de satisfazerem, por si próprias, suas necessidades de ordem socioeconômica e cultural, apesar de acreditarmos estarem estas desprovidas de um aparato de proteção social de responsabilidade do Estado.

indagações convocando a penetrar de forma mais aprofundada no sentido de conhecer as questões que levaram esses jovens num determinado momento de suas vidas a trilharem caminhos muitas vezes sem volta.

Tais caminhos perpassavam pela instituição, pela família, pela sociedade, pelo jovem em fase de desenvolvimento, pelas políticas públicas, pela violência, enfim, pela ausência de uma proposta não apenas do reordenamento da instituição onde estavam inseridos, mas um reordenamento em termos de políticas que sejam voltadas de fato para atender essa juventude e, em especial, aqueles que estão sob a guarda do Estado, cumprindo medida de privação de liberdade, para que possam retornar aos seus convívios de forma mais digna e desfrutar os seus direitos enquanto cidadãos.

Ainda naquele cotidiano institucional, vivenciei práticas sociais que estavam, e acredito continuem saturadas pelos rituais burocráticos em detrimento do “estar com” e “estar junto” ao jovem, pressupondo uma premente necessidade de rompê-las e introduzir outras práticas que não reproduzam tão somente os traços da cultura herdada pelo regime ditatorial, ou seja, o fazer de conta, mas que repercutam de modo favorável à inserção dos jovens.

A trajetória possibilitou-me, além do conhecimento e do contato direto com essa população que vivia e vive em circunstâncias extremamente difíceis, constatar, desde então, a precariedade não apenas do ponto de vista material, mas, e principalmente, dos limites metodológicos relativos à prática dos Assistentes Sociais implementada no cotidiano daquele organismo, resultando em efeitos pontuais ou na ineficiência das intervenções.

Já na década de 80, num movimento distinto da ação governamental, as Organizações Não Governamentais (ONG's) iniciaram o desenvolvimento de projetos alternativos comunitários de atenção aos meninos e meninas de rua, fundamentados em duas concepções básicas que mudaram radicalmente as práticas desenvolvidas junto à criança e ao adolescente pobres, de rua ou na rua. Propunha-se que as crianças deveriam ser atendidas em seu próprio meio, no contexto em que estavam inseridas e deveriam ser sujeitos de sua história.

No final dos anos de 1980 e início de 1990, as importantes transformações que se operaram no plano jurídico e administrativo, visando contemplar novas políticas sociais, concorreram para a promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente – (ECA), que passou a sugerir práticas diferenciadas que pudessem romper com os resíduos do assistencialismo e do autoritarismo, incorporando princípios educativos generalizáveis ao conjunto de crianças e jovens e, em especial, àqueles marginalizados pelo sistema sócio, político e econômico.

Observou-se na década de 1990, conforme Rosenberg (1995), uma multiplicação dos serviços na linha das transformações preconizadas nos anos de 1980 e, em alguns casos, notava-se a preocupação com aspectos mais formais da estrutura e funcionamento dos serviços relevantes à qualidade da prática implementada: a razão “adulto-criança”, a circulação e rotatividade de pessoal, a formação específica dos funcionários, as condições físicas do local, o tipo de programação proposta, enfim, uma série de outras variáveis ambientais que, numa perspectiva socioeducativa, interferem no desenvolvimento humano.

Ainda na década de 1990, principiou-se a conquista no plano sócio-jurídico (ECA), Lei n. 8069/90, dispondo sobre a “[...] proteção integral à criança e ao adolescente” (Artigo 101).

É importante destacar, também nos anos de 1990, logo após a vigência do ECA, houveram esforços empreendidos pela alta administração da então FEBEM-SP, ao detectar a situação caótica e, tentando transformar a instituição, ancorada pelas diretrizes políticas e institucionais, daquela quadra histórica propôs o traçado de um “Perfil Diagnóstico”, priorizando, principalmente, as unidades que atendiam jovens autores de ato infracional. Considera-se que a decisão de iniciar um trabalho desta natureza elegendo, em princípio, os segmentos sociais que cometeram ato infracional, indica que estes sempre foram os alvos das críticas dos segmentos da sociedade e também devido ao maior enfoque dado pelo ECA.

Decorre da distinção entre o que é tarefa tutelar-assistencial ou tarefa jurídico penal a eliminação de formas coativas de reclusão em instituições por motivo de

desamparo social. O ECA é taxativo na proibição de detenções ilegais ou arbitrárias e reconhece o princípio constitucional de que ninguém neste país poderá ser detido a não ser em flagrante delito ou ordem escrita fundamentada de autoridade competente e que os adolescentes não poderão ser privados de sua liberdade sem o devido processo legal.

Subsequente a essa primeira etapa de mudanças legais na maneira do Estado e da sociedade relacionar-se com aqueles que mais necessitam de respeito, proteção e apoio, estava dada a tarefa de trabalhar as transformações concretas, efetivando definitivamente a reforma das instituições e a melhoria nas formas de atenção direta.

Com a promulgação do ECA, em 13 de julho de 1990, determinou-se que aquela criança ou adolescente violado, desrespeitado em seus direitos deveria ser prontamente atendido pelo Conselho Tutelar e, igualmente, aquele adolescente que violasse ou desrespeitasse o direito alheio deveria ser prontamente atendido pelo Ministério Público. Assim, no primeiro caso, os procedimentos técnico-administrativos visam à aplicação (ou não) de medidas de proteção, enquanto, no segundo caso, os procedimentos técnico-jurídicos voltam-se à apuração do ato infracional praticado e a aplicação (ou não) de medida socioeducativa.

O ECA rompe explicitamente com a chamada doutrina da Situação Irregular, substituindo-a pela doutrina da Proteção Integral, também denominada Doutrina das Nações Unidas para a Proteção dos Direitos da Infância e da Adolescência. Ela deriva da Declaração Universal dos Direitos da Criança, que entende a criança e o adolescente como sujeitos plenos de direito.

A mudança das características dos adolescentes internos apresentada após a promulgação do ECA, qual seja, grande maioria com idade superior a 16 anos, autores de ato infracional, apreendidos em flagrante de ato infracional cometido mediante violência ou grave ameaça à pessoa, submetidos à medida socioeducativa em função de comprovada autoria e materialidade do delito, não foi acompanhada das devidas mudanças estruturais e funcionais na instituição. Esta defasagem entre as determinações políticas legais e sociais e o aparato institucional foi vivenciada de crise em crise, acentuadamente na última década do milênio.

Se for considerado, como é voz corrente, que crianças e adolescentes são o “futuro da nação”, ou o seu “maior patrimônio”, o Estado brasileiro está em dívida insofismável com estes sujeitos. E isso se dá, porque o nível de empobrecimento populacional se acentua a cada dia, colocando em “estado de degradação pessoal e social milhões de crianças e adolescentes”.

Ou ainda, conforme Costa,

Vemos assim que todas as políticas sociais básicas falharam em relação a esse menino. A política de emprego e de salário justo falhou em relação aos seus pais. As políticas de habitação, saneamento básico e urbanização já falharam em relação à sua família. Igualmente a educação e a saúde passaram ao largo de sua existência. A única política a dar a esse menino atenção continuada e sistemática é a política de segurança pública. Contudo, esta é uma atenção cujo compromisso freqüentemente não se inscreve na linha de seu ponto de vista e dos seus interesses sociais. Antes, não raro, esse compromisso dá-se com o bem-estar e a ordem da sociedade que o marginalizou. (COSTA, 1990, p. 74)

Esse quadro apresenta-se como a expressão de uma lógica, à medida que as condições objetivas da geopolítica mundial, hoje, referida no processo de globalização, mundialização, internacionalização ou mesmo transnacionalização, apontam cada vez mais para o movimento de desatenção às necessidades particulares e singulares das sociedades em geral, especialmente as do chamado “Terceiro Mundo”. Os adolescentes e as crianças, óbvio, não passariam imunes a esta “nova ordem” e, portanto, inserem-se em tal lógica de movimento.

Com isso, impera soberana a inquietação quanto ao risco de uma alienação e de uma naturalização das questões históricas, que permita a obnubilação pelas proposições ideológicas recorrentes que apontam o Brasil como o “país do futuro”. De que futuro se fala? Neste momento da história seremos meros perdedores ou espectadores das mazelas sociais, especialmente daquelas que atingem nossas crianças e jovens?

A esse respeito, é emblemática a colocação de Martins, ao enfatizar que,

A infância está sendo transformada em sucata de vários modos. Multidões de imaturos estão tendo a idade adulta convocada antecipadamente, de modo que o tempo de ser criança está sendo ocupado amplamente pelo tempo do adulto, do trabalho, da exploração

da violência. [...] Com isso, a sociedade perde o controle sobre a formação de novas gerações, não tem condições de viabilizar um projeto social que, através da socialização dos imaturos, assegure às gerações do futuro as melhores conquistas sociais, morais, políticas das gerações passadas. [...] Mesmo que não tenha sido integrada ao mercado de trabalho, está sendo dominada pela disciplina do trabalho, quando lançada ao deus-dará da luta pela vida, e pela disciplina da burocracia pública, quando submetida ao cativeiro de instituições de tutela. (MARTINS, 1993, p. 14-15).

Frente a esse cenário, é que esta pesquisadora se colocou como profissional consciente e extremamente inquieta com a questão dos jovens envolvidos com atos infracionais.

Juventude... juventudes

Mas o que é ser jovem?

[...] quando a gente é jovem, é moleque, a grande maioria das atitudes é tomada pelas emoções não pela inteligência. Hoje não. Hoje já tá invertido. A grande maioria das minhas atitudes que eu for tomando vai ser tudo pela inteligência. Não pode ser mais pela emoção. Pela emoção a gente definha, não vale muito a pena. Não! Não! (L.S).

A epigrafe enunciada por um dos jovens participantes da pesquisa traz o que significa ser jovem para ele. Assim, parte-se da idéia de que a juventude é, ao mesmo tempo, uma condição e uma dada representação social. De um lado, há um caráter universal posto pelas transformações do indivíduo numa determinada faixa etária. De outro, há diferentes construções históricas e sociais relacionadas a este tempo ou ciclo da vida. Portanto, foram priorizados os jovens nascidos na década de 1980, ou seja, uma década em que a sociedade brasileira vivenciou significativas transformações, não apenas em sua dimensão demográfica, mas, principalmente, na esfera política, econômica e cultural com reflexos profundos na esfera social e acirramento das desigualdades sociais, que afetaram, sobremaneira, esta geração.

Ao mesmo tempo, a construção social da juventude pode se dar de forma muito variada nas diferentes sociedades e em diferentes momentos históricos, pois cada sociedade e cada grupo social lida e representa de maneira diversa com este momento.

Tal diversidade concretiza-se nas condições sociais (classes sociais), culturais (etnias, identidades religiosas, valores), de gênero, nas regiões geográficas, dentre outros aspectos. É muito diferente, por exemplo, a noção do que é o jovem, de como vivencia esta fase e de como é tratado em famílias de classe média ou de camadas populares, em um grande centro urbano ou no meio rural. Portanto, não se pode inserir a juventude em critérios rígidos, como uma etapa com um início e um fim pré-determinados, muito menos como um momento de preparação que será superado quando entrar na vida adulta.

Construir uma aproximação conceitual do que é juventude, portanto, não parece uma tarefa fácil, já que o conceito não se resume a uma categoria sociológica, pois constitui um processo sociocultural demarcado pela preparação dos indivíduos para assumirem o papel de adulto na sociedade, no plano familiar e profissional, principalmente, porque os critérios que a compõem são históricos e culturais.

Peralva ressalta com propriedade, ao abordar,

[...] que a juventude é, ao mesmo tempo, uma condição social e um tipo de representação. Se há um caráter universal dado pelas transformações do indivíduo numa determinada faixa etária, na qual completa o seu desenvolvimento físico e enfrenta mudanças psicológicas, é muito variada a forma como cada sociedade, em um tempo histórico determinado e, no seu interior, cada grupo social vai lidar e representar esse momento. Essa diversidade se concretiza nas condições sociais (classes sociais), culturais (etnias, identidades religiosas, valores), de gênero e também das regiões geográficas, dentre outros aspectos. (PERALVA, 1997, p. 18)

Segundo Groppo (2000, p. 9), a concepção de juventude fundamenta-se “em dois critérios” que, apesar de terem relações um com o outro, nunca se harmonizam totalmente: “o critério etário e o critério sócio-cultural”. O primeiro sempre presente. O segundo demonstra que o jovem e seu comportamento modificam-se de acordo com a classe social, o grupo étnico, a nacionalidade, o gênero, os contextos nacionais e regionais, e ainda cabe apontar que o critério tempo é fundamental para entender tais modificações. Nota-se que a intenção é demonstrar que a categoria social juventude, da mesma forma que outras categorias sociais embasadas nas faixas etárias, apresentam uma importância fundamental para a compreensão de inúmeras características das sociedades contemporâneas, bem como do seu modo de funcionamento e de suas transformações.

Foracchi, uma das pioneiras no Brasil que buscou uma definição para a juventude, na sua obra clássica intitulada “O estudante e a transformação da sociedade brasileira”, realiza uma análise sobre essa categoria, ainda pertinente na contemporaneidade, sobretudo, quando ressalta:

A juventude é, ao mesmo tempo, uma fase da vida, uma força social renovadora e um estilo de existência. Se a concebermos como a etapa que antecede a maturidade e que apresenta características singulares, notaremos que ela corresponde a um momento definitivo da descoberta da vida e da história e a uma fase dramática da revelação do eu. Sob esse segundo aspecto, é uma experiência particular que se universaliza como componente indispensável da formação da *pessoa*, como afirmação dos seus recursos e das suas potencialidades humanas. Os quadros dessa experiência particular e os caminhos da sua universalização são, no entanto, socialmente estabelecidos. Isto quer dizer que cada sociedade constitui o jovem à sua própria imagem. As representações que valoriza e as manipulações que estimula tendem, no geral, a fazê-lo agir dentro dos limites que ela mesma estabelece e que são os limites da sua preservação [...]. Menos do que uma etapa cronológica da vida, menos do que uma potencialidade rebelde e inconformada, a juventude sintetiza uma forma possível de pronunciar-se diante do processo histórico e de constituí-lo, engajando-se. (FORACCHI, 1977, p, 302-303)

Zaluar esclarece que “[...] o foco na idade, no período atribulado da adolescência e no desenvolvimento de uma subcultura (ou subculturas) da juventude, resulta na tentativa de explicar pela fase da vida as práticas de diferentes origens e diversas posições na sociedade” (ZALUAR, 1997, p, 25).

Assim, a compreensão da infração juvenil pressupõe igualmente a compreensão de que o desenvolvimento do jovem que infracionou não ocorre isolado, mas integrado, pois ele vivencia ativamente as ações sociais, políticas e econômicas de sua conjuntura social, notadamente aqueles aspectos mais relacionados ao seu segmento de classe.

Quem são os jovens em questão?

Tal pergunta remete a uma resposta que está presente no bojo desse trabalho e contempla um determinado universo do segmento juvenil, o qual é formado por jovens oriundos das camadas sociais pobres, pertencentes à classe trabalhadora, que residem na

periferia do Município de São Paulo⁷⁹, Capital do Estado, partícipes da construção das significações sociais da delinquência juvenil e que dispõem, em sua grande maioria, de insuficiente e precária presença de serviços públicos, enquanto política social que lhes garanta a condição de proteção e promoção humana.

Sobre o campo e o universo dos sujeitos investigados

A ambiência da pesquisa empírica constituiu-se na instituição social denominada Associação Comunitária e Beneficente “Padre José Augusto Machado Moreira”, conveniada com a Fundação CASA, que presta atendimento aos jovens que cumprem medida socioeducativa de liberdade assistida, localizada no Bairro de São Mateus, Município de São Paulo.

Quanto aos sujeitos da pesquisa, a escolha foi feita através de uma sondagem junto aos profissionais que atuam na instituição, com o objetivo de conhecer e eleger entre os jovens aqueles que apresentassem trajetória e vivência com maior significado para os propósitos do estudo em pauta. Também no processo de seleção esteve em evidência a experiência acumulada da investigadora, como membro de uma categoria profissional que atuou por longos anos com o referido grupo – o que envolve a exploração concomitante de narrativas orais e a observação participante, que oferta vantagens ao proporcionar uma confiança mútua ao sujeito pesquisado, suficientes para garantir aos relatos uma confidencialidade e oferecer, ainda, à pesquisadora, maior segurança na formulação de questões ou no controle das respostas.

Assim, foram eleitos cinco jovens, os quais já haviam cumprido a privação da liberdade no ano de 2006 por delitos praticados, e que, naquele momento, cumpriam a medida socioeducativa da liberdade assistida, ou seja, preenchiam os quesitos que foram delimitados para a pesquisa. Trata-se de jovens pertencentes a segmentos sociais

⁷⁹ As periferias urbanas constituem-se, assim, em lugar físico e social, onde se acham cristalizados os problemas de exclusão, de violência e de sofrimentos sociais, engendrados pelo processo exacerbado de certa racionalidade capitalista, com um modo de funcionamento paradoxal, no qual a riqueza só é gerada na medida em que se produz e consome, ao mesmo tempo, a miséria e a exclusão maciça de pessoas do mercado de trabalho que não gera consumo.

empobrecidas, com famílias monoparentais em sua maioria e com históricos de violência e exclusão social.

Focada no trabalho a ser realizado, inspirei-me na seguinte premissa: para iniciar o processo de pesquisa, parte-se do próprio campo, de onde se descortinarão os caminhos a serem percorridos. As direções escolhidas para a investigação são primordialmente traçadas durante o próprio “pesquisar”. Escolhe-se um ponto de partida. Dá-se início à investigação.

Quanto ao suporte para a pesquisa⁸⁰

Para a processualidade investigativa, recorri à metodologia da História Oral. Neste fazer os relatos orais se constituem em referência maior para o desenvolvimento do trabalho investigativo. Ou seja, as narrativas, o conteúdo dos relatos, enquanto fonte principal de coleta de informações e/ou dados que, por sua vez, revelam práticas sociais e as experiências de sujeitos através de suas narrativas gravadas, transcritas e analisadas com a finalidade de responder às questões previamente formuladas no estudo e dar origem à produção do enredo.

O uso da História Oral fez-se em uma perspectiva sociológica⁸¹, destacando a técnica do relato de vida na busca e apreensão do objeto de estudo – conhecer o

⁸⁰ Os procedimentos metodológicos foram elaborados através das seguintes referências: KOSMINSKY, Ethel. Pesquisas qualitativas – a utilização da técnica de história de vida e de depoimentos pessoais em Sociologia. *Revista Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, Cortez, n. 19, p. 45-57, dez. 1985. LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo et al. *História oral e pesquisa sociológica: a experiência do CERU*. São Paulo: Humanitas, 1998. WHITAKER, Dulce C. A. Análise de entrevistas em pesquisas com histórias de vida. In: ANAIS DO XXVI ENCONTRO CERU. São Paulo: CERU (Mimeografado).

⁸¹ As pesquisas com orientação sociológica estão voltadas para a práxis, para o conhecimento da sociedade, a fim de fornecer dados e apreender relações que possam fundamentar uma ação. O objetivo da pesquisa sociológica tem na análise e interpretação dos dados um elemento fundamental. Não se trata de coletar o dado, construir um documento e arquivá-lo para preservar a memória de um tempo, mas, sim, por meio da análise e interpretação, oferecer subsídios para uma ação racional e coerente. Através da História Oral, a Sociologia não se propõe a chegar ao conhecimento pleno e insofismável da realidade, mas conhecer versões referidas a indivíduos sociologicamente qualificados e inseridos em uma dada conjuntura que deve ser considerada. Isto não significa que não deve haver diálogo entre a História e a Sociologia no tocante às questões teóricas e aos temas-objeto com os quais as duas têm trabalhado nos últimos anos e contribuído para a ampliação do conhecimento científico sobre as vivências do homem em sociedade, pois as contribuições das referências teóricas e as diversificadas práticas de pesquisa que têm sido utilizadas em cada área das pesquisas participam da reconstrução histórico-sociológicas (KOSMINSKY, 1985; LANG et al., 1998).

significado atribuído pelos jovens, com idade entre 16 e 20 anos, que já cumpriram a medida socioeducativa de internação nas Unidades da Fundação CASA e, no momento da pesquisa, cumpriam a medida socioeducativa de liberdade assistida, a fim de conhecer a condição de vida destes jovens que optaram e/ou foram conduzidos à vida do crime em virtude de inúmeras determinações.

Análise dos conteúdos das narrativas

Numa atitude reflexiva ao contar suas histórias de vida, suas experiências e significados sobre o ambiente familiar, a trajetória institucional, a privação de liberdade, a vida infracional o cumprimento da medida de LA e suas expectativas para o futuro, os sujeitos assim se expressaram:

Sobre a infância

Minha infância foi muito legal, né? Da vida que eu sou agora, foi uma maravilha, agora só... (expressando tristeza). [...] Eu gosto de fazer educação física, mexer com computador, empinar uma pipa, e eu gosto também de bola. (L.A.S).

Ah! Nem sei. Eu não gosto de falar de mim. É difícil falar mano. Dá vontade sei lá, é muito difícil! Minha infância foi que nem a das outras crianças aí. (R.S.M.).

Aí senhora, minha infância foi tranqüilão, só um tempo que eu estava mesmo precisando de dinheiro certo senhora. A gente assim de vez em quando faz umas coisas erradas, por falta de não ter vergonha e ir trabalhar. Eu fiz um assalto infracional. (R. F. N.).

De criança eu sempre fui um moleque que gostava de se aventurar. Um moleque sapeca. Gostava de sentir bastante adrenalina, e tinha... [...] Meu pai arrumou uma outra mulher, traiu... Minha mãe brigou com ele e mandou ele embora. (L.S.).

A minha vida de criança... A minha vida de criança não foi muito boa não, causa que eu não tinha muitas coisas do que eu queria. Não tive né, mas mesmo assim eu não deixava isso ficar na minha mente não, esquecia e ia pra frente. (T.J.S.C.).

Significados atribuídos ao ambiente familiar: poucos afetos, rupturas e violência

Quando meu pai bebia, era bem violento, chegava em casa e brigava comigo

com meus irmãos, xingava a minha mãe, espancava, depois ele ia dormir. (L.A.S.).

Minha mãe se separou do meu pai quando eu era pequeno, o meu pai ia lá de vez em quando lá. Ele mora em outro lugar e eu era pequenininho quando eles se separaram. (R.S.M.).

Teve aquelas mortes que foi dos meus irmãos, teve a mãe da minha mãe que morreu, mas minha família tá de boa é uma família tranqüila, tranqüila, é vivida na periferia mesmo. (R.F.N.).

Meu pai arrumou uma outra mulher, minha mãe descobriu mandou ele embora pra fora de casa, ai ele ficou um tempo afastado da gente, foi isso. [...] Pra mim ele tinha abandonado nós, pra mim ele não gostava mais da gente, da minha mãe, de mim e das minhas irmãs. (L.S.).

É... O relacionamento com a minha família sempre foram bons. Menos com o meu pai, meu pai bebia, meu pai é alcoólatra. [...] Meu pai batia na minha mãe, porque quase todo dia ele tava bêbado, sempre chegava arrumando confusão chegava lá quebrando tudo. (T.J.S.C.).

Significados atribuídos à cruciante trajetória infracional

Vender droga, roubar eu gostava mesmo era de vender droga e roubar, era o maior apetitoso senhora! Pra mim era um trabalho, é como se eu fosse trabalhar. (L.A.S.).

[...] eu curioso fui à primeira vez num 157, e acabei ficando preso na primeira vez. Ai os moleque queriam arrumar um dinheiro para comprar uns bagulhos. (R.S.M.).

Cometer crime é o maior apavoro (sentir pavor). É um apavoro! Tipo um choque, você fica ali, mas depois que faz também fica tranqüilo. É a mesma coisa que você ir trabalhar. Depois que você chegou você tá normal. Mas é embaçada (complicada, difícil) essa vida ai. (R.F.N.).

Eu tinha... Tinha 12... 13 anos quando eu comecei a praticar roubo. Ai com quase 14 fui preso, já fui lá pra FEBEM. (L.S.).

Hoje depois do que eu passei acho que não é normal não. (T.J.C.S.).

As experiências durante a privação da liberdade: “onde filho chora e a mãe não vê”

[...] Por causa disso mano, muita opressão! Muita opressão! [...] Cê ia para a visita sem dente, com a cara toda inchada, por isso que nós fazíamos aquelas rebeliões. (L.A.S.).

[...] a privação da minha liberdade foi também pra mim dar mais valor a liberdade. Ficar trancado ali não é pra ninguém não... Dá valor a minha liberdade! Lá era a “lei do cão, escreveu não leu o pau comeu”. (R.S.M.).

[...] tem que correr com as suas pernas É um lado ruim, é como diz aquele

ditado: “*é onde o filho chora e a mãe não vê*”. (R.F.N).

[...] eu me sentia oprimido psicologicamente, fisicamente também. A gente era oprimida. Viu que era só couro, couro, couro, couro. [...] Isso aí não é justo. [...] Então quando a gente queria fazer rebelião pra derrubar a opressão, a gente tinha que arrumar um meio de comunicação. (L.S.).

Funcionários que me oprimiram já lá dentro da FEBEM, Coordenadores da FEBEM, tudo! Foram várias as opressões. Infelizmente você tá ali dentro, você tá preso, você... [...] Eu mesmo apanhei lá, apanhei. Fiquei um ano preso, o sofrimento é muito grande e tenho uma frase que carrego comigo que sempre eu tô carregando ela comigo do Carlos Drumond de Andrade: “*A dor é inevitável, mas o sofrimento é opcional. Se a felicidade é passageira, o sofrimento jamais será eterno*” (T.J.S.C.).

O significado do ato infracional

Não compensa. O crime não compensa é que nem uma bola de sabão que você enche ela, ela começa a brilhar e tudo, daqui a pouco ela estoura e quando estoura é doloroso... (L.S.).

Quando eu cometia ato infracional na hora de dormir eu ficava meio (risos). Vinha na minha cabeça, caramba! (tom de voz baixo), o que é que eu fui fazer né? Mais depois o tempo passava. Você (referindo-se a ele mesmo) acostumava, naquela hora não vem nem muita coisa na cabeça, não vem muita coisa não, você só pensa em pegar o dinheiro, depende da pessoa que vai né, eu mesmo quando ia eu falava: não vou te machucar, não vou fazer nada com você só quero seu pertence e pronto. (T.J.C.S.) – (grifo nosso).

O significado da medida de liberdade assistida: ver o céu por inteiro, lugar de desabafo, de atenção, de encontrar um trabalho, de trocar idéias, seguir uma nova vida.

A L.A. pra mim é as mil maravilhas, de vista que eu tive lá privado da minha liberdade. Eu estou aqui assinando. Só de andar na rua, já dar uns passos, ver o céu por inteiro já é motivo de dar risada. (L.A.S.).

Agora que eu tô de L.A. [...] dá pra me desabafar com a técnica, a técnica dá uns conselhos, vê como é que tá se precisa de alguma coisa, de algum bagulho, ela agita também. (R.S.M.).

É uma vivência de boa, tranqüila mesmo, não tem vamos dizer assim, tipo nenhuma intriga, com nenhum deles aqui, todos me tratam bem, também respeito, graças a Deus, mostra um lado bom mesmo. [...] os assistente trocam umas idéia da hora mesmo, dá atenção, de vez em quando tipo, vai trocar umas idéia com ela, até fala uns bagui pra você, pode até arrumar um *trampo*, tipo mostra um lado bom da vida pra senhora, (referindo-se a ele) é um lado bom que mostra...(R.F.N.) – (grifo nosso).

Essa medida que eu tô agora é uma boa, boa, a gente já sai de lá (se referindo ao atendimento), se precisa de qualquer situação, ou seja, um curso, ou pra ser indicado para tirar algum documento tem alguém pra tá auxiliando a gente né.

Ajudando, tira ali, faz aqui, pra conversar, onde a gente pode desabafar, é uma boa (L.S.).

A medida de L.A. é bom, né. Eu venho aqui, assino, eu já fico mais tranquilo, né, sumariando o que eu tenho aí na justiça. Tô obliterando algo que eu tenho aí na justiça, aí vou tá com o meu nome limpo, vou seguir uma nova vida (silêncio). (T.J.S.C.) – (grifo nosso).

Os planos para o futuro: De quais planos, diante dos preconceitos e discriminações, aliados à seleção competitiva no mercado de trabalho?

Não tenho profissão nenhuma ainda, mas eu perdi o emprego. Todo serviço que eu arrumo eu perco rápido mano. Dá vontade... Dá vontade de voltar pra vida do crime de novo. [...] (L.A.S.).

De vez em quando eu faço alguns bicos como servente de pedreiro e agora que eu tô de liberdade, eu tô ajudando o meu pai que é pintor de paredes. Mas o mercado de trabalho tá muito difícil, o governo só pensa no menor mano, depois que caiu lá dentro (referindo-se à FEBEM). (R.S.M.) – (grifo nosso).

Agora o que tá mais difícil senhora é arrumar um trampo mesmo. Se você for arrumar um trampo e constar que você já teve passagem você não arruma. Você é discriminado. (R.F.N.).

Tá difícil. Tá difícil arrumar serviço. Eu tô no meu serviço devido que... Quer dizer, foi de mão beijada, porque se fosse pra conquistar eu não conquistaria não. Acho que tinha que voltar pra o mundo do crime porque a situação do país tá difícil. (L.S.).

O mercado de trabalho para os jovens tá numa situação precária, porque hoje em dia é raro você ver um jovem trabalhando. Sempre foi assim e a tendência é piorar cada vez mais porque os que governam nós saem roubando que nem um louco, não fazendo o que tem que ser feito e a população se afundando cada vez mais. (T.J.S.C.).

Considerações finais

Neste fazer investigativo e na busca de conhecer os significados, experiências modos e condições de vida de adolescentes autores de atos infracionais, verifica-se que as suas histórias, em alguns momentos, se cruzam ou entrecruzam, mas possuem diferenças, pois estes jovens se constroem dia após dia enquanto sujeitos históricos e singulares.

Assim, por meio dos relatos de vida inúmeros foram os aspectos desvelados que evidenciaram similaridades, as quais, ao serem confrontadas e interpretadas adquiriram

uma outra expressão e revelaram dramáticas formas de ser jovem, entre elas, a forma característica nas quais os jovens encontram-se destituídos de um contexto social que lhes permita superar a condição de pobreza e violência a que estão submetidos.

Aliado a esta interpretação, buscou-se apreender as potencialidades dos sujeitos envolvidos e identificar no cenário o potencial que eles possuem de resistirem e enfrentarem situações socialmente negativas – quando se aprende pelo vivido a tecer formas de resistências, formas de lidar com os riscos e obstáculos de modo criativo.

Detectou-se que a maioria dos jovens vivenciou alguns **conflitos** junto às figuras parentais, principalmente as paternas, em função de problemas de alcoolismo, rupturas matrimoniais por traição ou sensação de abandono.

Vale reiterar, esses jovens debatem-se cotidianamente nas malhas das violências social, psicológica e simbólica, bem como se acham enredados nas estruturas e conjunturas sociais instituídas, que os destituem da condição de sujeito social e os remetem, incondicionalmente, ao lugar da apartação social.

Esses jovens cresceram em meio às contradições do processo de modernização da sociedade brasileira ocorrido nas últimas décadas, experimentaram a melhoria no padrão de vida da população em geral e, ao mesmo tempo, foram atingidos por “novas desigualdades”.

Atualmente, as políticas sociais direcionadas para a juventude, em específico para o segmento social pobre, têm se caracterizado mais pela manutenção e garantia do controle social que na busca efetiva e plena do desenvolvimento social. Mas, há um processo de seletividade e triagem perverso que se aplica principalmente aos jovens oriundos de segmentos sociais pobres, que só conseguem adentrar no submercado de trabalho, na informalidade, com pouquíssimas possibilidades de ascender ao mercado formal, quando não estão envolvidos com a criminalidade. A política de emprego e salário justo, a política de habitação, de saneamento básico, a educação, a saúde e a segurança quase nunca estão presentes nas vidas destes jovens.

E mais, a visão desses jovens sobre o assunto expressa o resultado de um sistema de apartação constituído pela precária qualidade de ensino, no que concerne ao destino de

uma nação, de um povo; pela falta de informação sobre a importância da participação nas decisões, nas escolhas políticas, que culmina com a falta de acesso aos canais de participação.

Diante de uma sociedade tão complexa, desigual, com ações sociais tão focalizadas e seletivas para os jovens, o que eles podem esperar do futuro?

Referências bibliográficas

- COSTA, Antonio Carlos Gomes da. Infância, juventude e política social no Brasil. In: *Brasil criança urgente: a Lei*. São Paulo: Columbus, 1990.
- FORACCHI, Marialice. *O estudante e a transformação da sociedade brasileira*. São Paulo: Nacional, 1977.
- GROPPO, Luís Antonio. *Juventude: ensaios sobre a sociologia e história das juventudes modernas*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.
- KOSMINSKY, Ethel. Pesquisas qualitativas – a utilização da técnica de história de vida e de depoimentos pessoais em Sociologia. *Revista Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, Cortez, n. 19, p. 45-57, dez. 1985.
- LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo et al. *História oral e pesquisa sociológica: a experiência do CERU*. São Paulo: Humanitas, 1998.
- MARTINS, José de Souza (Org.). *O massacre dos inocentes: a criança sem infância no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1993.
- PERALVA, Angelina Teixeira. O jovem como modelo cultural. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, ANPED, n. 5-6, p. 15-24, 1997. (Juventude e contemporaneidade).
- ROSEMBERG, Fulvia. A criação dos filhos pequenos: tendências e ambigüidades contemporâneas. In: RIBEIRO, Ivete; RIBEIRO, Ana Clara Torres. (Org.). *Família em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira*. São Paulo: Loyola, 1995.

WHITAKER, Dulce C. A. Análise de entrevistas em pesquisas com histórias de vida. In: ANAIS DO XXVI ENCONTRO CERU. São Paulo: CERU. (Mimeografado).

ZALUAR, Alba. Gangues, galeras e quadrilhas: globalização, juventude e violência. In: VIANNA, Hermano. *Galeras cariocas, territórios de conflitos e encontros culturais*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

ADAPTAÇÃO PROFISSIONAL: TRADIÇÃO E MUDANÇA NO DISCURSO DE K-XIMBINHO

PABLO GARCIA DA COSTA (UECE)

Aquele que fala, no momento em que fala simula, pelo menos para si mesmo, se não para os outros, que possui um poder de atuação, capaz de transformar as coisas naquilo que ele diz que são, pelo ato mesmo de enunciá-las como tal. Assim, aquilo que começa como mero trabalho de conceito ou filosofia se transforma numa crítica da cultura, na medida em que a própria trajetória conceitual deixa entrever, implícita ou explicitamente, uma postura valorativa em relação ao dilema cultural analisado. (CARVALHO, 1992, p. 3)

A principal fonte de depoimentos de K-ximbinho contém uma série de pistas sobre uma época da indústria cultural musical e fonográfica além das opiniões e reflexões do compositor sobre concepções composicionais, interpretativas e estratégicas para se sobressair ou atender às demandas comerciais das rádios. Dados que permitem a percepção de como músicos e grupos artísticos pensam e articulam sobre prática e criação musical. O desafio é estabelecer uma análise que compreenda os reflexos entre discurso e prática musical e, no caso de K-ximbinho muitas de suas opiniões são defendidas na medida em que o contexto ou prática musical passam por mudanças. Observa-se no seu discurso delegação de atividades, críticas, sugestão de mudanças de paradigmas composicionais e estilísticos, mas também ponderação, que o torna capaz de sair de determinado modelo composicional se achar que contraria algum cânone específico de cada gênero musical. Ainda assim, diante desses dilemas há no impulso ou planejamento criativo de K-ximbinho o desejo de transformação, algo que sugira um legado ou evolução.

K-ximbinho disserta sobre as influências que acredita sofrer na sua formação como compositor, a presença do *jazz* no choro e no samba sugere o elo que permitirá ao compositor a universalização da sua obra num sentido de quebra das barreiras do

nacional. Parece-me que a intenção do compositor não é defender ou ressaltar o Brasil por sua música e identidade nacional, esses elementos são inerentes e talvez não o preocupem.

Foram coletadas três entrevistas que K-ximbinho deu em períodos e situação diferentes, embora próximos. A primeira entrevista, com áudio fornecido pela pesquisadora Leide Câmara, foi realizada em 03 de fevereiro de 1975, na cidade de Natal, RN, mediada pelo radialista Tarcísio Gurgel pela Fundação José Augusto. Essa entrevista acontece após evento comemorativo promovido pelo então governador do Estado na época, Cortez Pereira e contava com a presença de músicos nascidos no Estado que obtiveram êxito profissional em outras capitais brasileiras, dentre eles o violonista e cantor Paulo Tito e K-ximbinho.

A segunda e terceira entrevistas foram realizadas pela rádio MEC no ano de 1980, alguns meses antes da morte de K-ximbinho. Os áudios fornecidos por Lílían Zaremba revelam na íntegra a entrevista transcrita em parte no último de disco de K-ximbinho tendo como entrevistador o clarinetista Paulo Moura. A terceira foi realizada na mesma ocasião, mas agora sob o comando de Lílían Zaremba como entrevistadora.

Percebeu-se que a segunda entrevista, publicada no sítio de internet do Paulo Moura, foi publicada de forma resumida. A mesma entrevista, anteriormente publicada no álbum póstumo de K-ximbinho em 1981, fornece maiores detalhes nas respostas de compositor às perguntas de Paulo Moura. Independente de investigação sobre os fins que levaram a publicação de cada uma das entrevistas. Citá-las e compará-las permitiria a correção de possíveis falhas interpretativas das fontes documentais, mas, a partir do áudio fornecido por Lílían Zaremba temos como encerrar dúvidas anteriores e acrescentar novas informações.

As três entrevistas revelam dados importantes sobre datas, parcerias e atuações profissionais de K-ximbinho. Também confirmam informações encontradas em outras fontes sobre dados biográficos. Podem se verificar assuntos distintos, dessa forma os trechos destacados têm função específica de explicitar as opiniões e articulações de K-ximbinho sobre seu fazer musical e o contexto que se insere. Outros dados serão

utilizados das mesmas entrevistas, mas para fins específicos que ressaltem os aspectos musicais presentes no processo composicional de K-ximbinho e que se alinhem com a noção de modernização e inovação e a ação de entrar e sair da modernidade (GARCIA CANCLINI, 2001).

Contexto: influência, modernização e música de consumo

K-ximbinho atesta que o Rio de Janeiro era o lugar que viabilizava e permitia trabalhar com o gênero musical *jazz*, sem se desligar dos ritmos brasileiros, atento principalmente à possibilidade de aprender, paralela à oportunidade de trabalho. Em um rápido resumo o compositor lista os locais e grupos que trabalhou e que considera significativos em sua trajetória na cidade.

K-ximbinho – E no Rio de Janeiro, a orquestra de Fon-fon foi onde eu encontrei mais campo para essa coisa, me senti mais a vontade, dado a competência do maestro Fon-fon, Otaviano Romero. Em seguida com a ida do Severino Araújo pra lá eu ingressei, re-ingressei na orquestra a convite dele, tive a oportunidade de ficar até 1949, fiz uma viagem, na volta fui pra Mayrink Veiga, de lá fui pra Nacional onde passei 10 anos, depois fui transferido para o serviço público, que hoje me acho ainda na Rádio MEC, rádio do ministério da educação, pertencente à orquestra sinfônica e na TV Globo também. São essas as minhas atividades profissionais no Rio de Janeiro e particularmente eu tenho lá alguns alunos que oriento sobre orquestrações, alunos profissionais, alunos que já tem alguma tarimba e que não tem o devido conhecimento escolástico referente à orquestração moderna, essa coisa toda. Eu conheço o material graças a um professor alemão, professor Koellreutter, conhecido, esse é um tanto. Eu aproveitei com vários colegas que estudaram com ele, o Severino, vários outros. (K-XIMBINHO, 1975).

Percebe-se que o compositor deixa claro seu interesse pelo *jazz*, mas tocar saxofone, além do clarinete, lhe permitiu outras oportunidades. Desde a participação na Orquestra Tabajara, recém saída do Nordeste, gravações de discos diversos, como também na orquestra da Rádio Nacional.

Essa relação com outros gêneros musicais levanta a discussão sobre a versatilidade do músico instrumentista que precisa ganhar dinheiro e aprende a se adaptar em ambientes diversos para garantir postos de trabalho. A escolha do instrumento musical participa desses eventos e o saxofone na vida de K-ximbinho aparece exclusivamente para atender a demandas específicas.

Lílian – Mas o Sr. tocava que instrumento?

K-ximbinho – Sempre clarinete, lá na Orquestra Tabajara é que eu passei a tocar saxofone também. Porque nas orquestras de dança os clarinetistas têm que tocar saxofone e vice-versa, porque são instrumentos de palheta, e que os dois instrumentos são necessários na orquestra... orquestra de dança folclórica e orquestra de dança moderna. Então dessa época pra cá eu passei a tocar dois instrumentos, saxofone e clarinete. (K-XIMBINHO, 1980b).

A escolha do saxofone, ao contrário do que se reverbera entre alguns músicos, nada tem a ver com o apelido que Sebastião Barros recebe. O nome K-ximbinho, embora remeta ao formato do saxofone, segundo o compositor vem de outra associação, dos tempos de alistamento militar. O depoimento a seguir, embora repita algumas informações sobre o evento, discute o impacto que teve sobre o compositor e, sob o ponto de vista de como a figura do artista se assimila por um pseudônimo, se fixando até os dias atuais.

Entrevistador 05 - [...] por que K-ximbinho?

K-ximbinho - Ah sim, porque quando eu servi no exército, um colega me achou parecido com outro, tinha a semelhança, eu era parecidíssimo com ele, quer dizer, o colega me achou parecido com o camarada que tinha o mesmo apelido e daí surgiu. “aquele num parece com o cachimbinho?” [a escrita com k foi definida pelo compositor]⁸² aí eu fiquei “nossa, eu Sebastião Barros sai da minha casa e ganho esse apelido? eu que sou inimigo do fumo, principalmente de cachimbo, fumo, por que cachimbinho?” eu comigo! Me zangava, a princípio me zanguei muito, respondia, depois eu disse “sabe de uma coisa, vou deixar passar isso porque num vou dar jeito mesmo”, aí se tornou conhecido no meio musical, então até hoje. Muita gente me conhece por Sebastião, mas fala K-ximbinho como qualquer apelido, tipo, “conhece Ambrósio? Não. Ambrósio Pé Torto. Conhece Pé Torto?” É aquele negócio como qualquer apelido. (K-XIMBINHO, 1975).

Sobre adotar o clarinete ou o saxofone e qual contexto de banda ou orquestra sugere o instrumento que deva ser tocado, K-ximbinho tem em mente que cada um dos dois atende a exigências específicas, dentro das possibilidades ou limitações particulares. O compositor não atesta claramente sua atuação como um músico experiente na música erudita, mas ressalta que há no músico popular uma versatilidade que o encoraja a lidar com situações distintas. Os desafios de tocar em programas musicais de repertórios diversos não impedem que possam obter êxito em algumas atuações em orquestras de música erudita.

Entrevistador 03 – K-ximbinho, quando você entrou na Rádio Nacional, já estava ligado à música erudita?

⁸² Notas do autor.

K-ximbinho – Não, apenas estudava um pouquinho, mas não tinha entrosamento, porque, apesar das orquestras da Rádio Nacional tocarem todo gênero, tinha ocasião que tinha trecho de obras tocados pela orquestra, nós tínhamos três orquestras, mas se reunia, reunidas davam uma orquestra sinfônica do tamanho de uma outra qualquer. Então tinham trechos, aparecia uma cantora contratada ou a cachê que fosse fazer um programa, era acompanhada por nós, daí tive algum princípio de música erudita. Mas fiquei mais entrosado, não muito, quando fui transferido para a rádio do ministério da educação, lá o tipo de música era essa, música erudita, não era outra coisa. (K-XIMBINHO, 1975).

Essa mesma observação é feita pelo compositor na entrevista de 1980. E nesse caso K-ximbinho chega a citar e explicar quais características estão presentes no músico vindo de orquestras populares e porque têm grandes possibilidades de êxito noutro contexto musical.

Lílian – O Sr. estudou também música sinfônica, contemporânea?

K-ximbinho – Não. Sabe por que? Eu vou lhe explicar. Aqui no Brasil, quem se dedica à música sinfônica é aquele que cursou o conservatório de música e dali vai direto pra uma orquestra sinfônica [...]. O meu caso assim como o de muitos colegas, nós estudamos na bandinha o suficiente pra tocar música popular, mas na hora que precisa de uma participação na orquestra sinfônica estamos aptos praquilo. Independente de ter estudado numa escola superior, numa escola, isto é, não é bem uma escola superior, é um conservatório [...]. A maioria tem técnica suficiente pra enfrentar uma orquestra sinfônica, às vezes com vantagem porque é um músico mais versátil... um músico popular. Leopold Stokowski já falou isso numa ocasião. Que gostava mais de trabalhar com músicos populares porque são ritmicamente mais precisos, enquanto aqueles que se dedicam só à orquestra sinfônica desde o princípio do seu estudo, ele é um antecipador de ritmo. Não tem aquela precisão do músico popular, que se tornou versátil porque se dedica, porque trabalhou em orquestras rítmicas e tem o ritmo dentro de si, no sangue. entendeu? De forma que num foi preciso estudar pra, como muitos colegas em orquestras tiveram, pra, por exemplo, enfrentar ou tocar numa orquestra sinfônica, uma parte, um solo, porque já temos uma prática extraordinária que num faz diferença. (K-XIMBINHO, 1980b).

Aqui se pode verificar um jogo de adaptações, diante de possibilidades distintas, e antes mesmo de encontrar estímulo para compor. O erudito e o popular, o jazz e o samba, tais contextos já apresentavam ao K-ximbinho instrumentista o desafio de lidar com todas essas informações. Apesar de os depoimentos acontecerem muitos anos depois dos referidos eventos, havia um entusiasmo movido pelo aprendizado, que K-ximbinho acreditava ser a razão pela qual se mantinha no contexto musical efervescente daquela época. Os depoimentos seguintes descrevem os locais onde K-ximbinho tocava e o repertório musical.

O ambiente dos cassinos e a predisposição de uma elite econômica aparecem como fatores para desenvolver uma rede de produção e consumo de música que foi se formatando ao gosto daquela elite. Saraiva (2007) mapeia os locais onde se podia ver e ouvir vários conjuntos e artistas de destaque na época. Dessa cartografia da noite carioca, a autora levanta detalhes sobre a rotina dos músicos, roteiro de apresentações e o ambiente das apresentações.

Muitos músicos circulavam de boate em boate, às vezes na mesma noite tocavam em duas ou três. Este circuito de boates era um importante mercado de trabalho onde se misturavam músicos experientes e iniciantes, e onde se trocavam experiências a partir das “canjas” e “jam sessions”. Era o lugar de experimentações, além de marcado também pelos modismos, pela música de entretenimento (SARAIVA, 2007, p. 24-25).

Gilka Barros, conta que o pai freqüentemente participava de sessões de shows na boate Sachas, do pianista austríaco Sacha Rubin. Acrescenta ainda que era comum eventos encomendados por personagens de alto poder econômico, a citar Jorge Guinle, que eventualmente ligava para K-ximbinho pedindo que organizasse um grupo de músicos pra tocar em determinado evento ou boate. O próprio compositor descreve sua atuação no Copacabana Palace, além de outros que foram responsáveis pela introdução e circulação do repertório jazzístico na música que se tocava na noite das boates cariocas.

Lilian – E o Sr. tocava em outros lugares além da orquestra?

K-ximbinho – Sim, vez em quando numa boate. Naquele tempo era a época dos cassinos, eu toquei no Cassino Atlântico, no Cassino Copacabana. No Cassino Copacabana eu toquei com a orquestra de um americano, aliás tinha uns dois ou três americanos na orquestra... C. Austin [incerteza quanto a esse nome] que já morreu. Nós tocávamos numa boate que ficava no Copacabana Palace, além do Cassino propriamente dito onde se apresentavam companhias estrangeiras etc. Tinha outra dependência para danças, por exemplo, tinha boate lá dentro mesmo do cassino aonde eu trabalhei com esse conjunto. (K-XIMBINHO, 1980b).

Mesmo verificando posteriormente que o samba estava incluído no repertório dos músicos que tocavam nas várias boates do Rio de Janeiro, o interesse pelo *jazz* vai fornecendo material para que os instrumentistas fossem assimilando os elementos musicais daquele gênero. Entende-se por elementos, desde a simples formação instrumental que sugerisse uma formação *jazzística*, até assimilação de harmonia, ritmo e melodia característicos.

Lilian – E vem dessa época assim uma certa influência na prática de música de *jazz*?

K-ximbinho – Sim, muita, muita influência! Porque sendo uma boate de envergadura internacional como era o Cassino Copacaba, como era essa a do cassino, a frequência era internacional, então a música predominante era a música americana, naturalmente um misto de *jazz* com música de dança e daí a minha introdução dentro desse tipo de orquestra, desse tipo de música. (K-XIMBINHO, 1980b).

Não apenas a questão da música do *jazz*, mas também a presença de artistas trazidos dos Estados Unidos dava um caráter mais autêntico à boate que tentava se destacar em meio aos concorrentes vizinhos. Ainda em Saraiva (2007)⁸³ há a citação de uma passagem que descreve a presença de Nat King Cole no Copacabana Palace e de outros músicos estadunidenses reforçados pela cor negra.⁸⁴ Dado que K-ximbinho atesta como elemento que garante a autenticidade e qualidade do *jazz* nos Estados Unidos e do samba no Brasil. K-ximbinho, aliás, sem precisão de data, faz referência a uma apresentação do maestro Quincy Jones no Rio de Janeiro e sua percepção sobre as referências do *jazz* na música do maestro.

K-ximbinho - Então, Quincy Jones, por exemplo, ele teve aqui num festival... oh! Que músico! Esse camarada num é brincadeira. Ele tem um coro completo, parece coro de opereta, afinadíssimo, com sentido jazzístico e o rock tá lá presente, através do ritmo, aquele ritmo da pesada mesmo, mas as harmonias que ele introduz é *jazz* puro, porque num podia deixar de ser. (K-XIMBINHO, 1980b)

Daí surge a noção de influência que K-ximbinho, embora relativize, admite que há uma transformação na sua prática e nas composições pela presença dos elementos do *jazz*. Essa influência será pensada pelo compositor como a utilização consciente dos elementos do *jazz* junto aos elementos do choro e do samba, como se pudesse escolher quando e como utilizar ou não cada informação.

Paulo Moura – [...] em que época você começou a se interessar por *jazz* e como você consegue, mesmo gostando de *jazz*, desenvolver um outro lado que é a sua composição e a interpretação da música brasileira.

K-ximbinho – Nesse caso o chorinho né? [...] O chorinho me despertou a atenção muito cedo. Junto ao choro, pelas músicas... pelas linhas melódicas que eu tenho demonstrado, apresentado ao compor... não é que tenha influência

⁸³ Sobre a questão dos ambientes em que se tocava *jazz* e ou música de dança nas boates do Rio de Janeiro durante a década de 1950, recomenda-se o trabalho de Saraiva (2007) especificamente os capítulos “Boates e conjuntos de boites” e “Espaços de *jazz*”.

⁸⁴ “Apesar de pequena em tamanho físico, a casa do Barão von Stuckart, apresentava a excelente orquestra de negros importados dos EUA [...]” In *Copacabana, 1982 -1992: subsídios para sua história*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p.114. *apud* Saraiva (2007, p.25).

jazzística, eu num acho que haja influência, eu acho o desenvolvimento... eu acho... a música tem sido desenvolvida na proporção que anos vão passando. [...] À proporção que o tempo vai passando a linha melódica atualiza-se. Há choros atuais em que a melodia, eu acho, está de acordo com a época. (K-XIMBINHO, 1980a).

Sobre a questão da influência, ou da distinção dos gêneros na música de K-ximbinho, a partir da pesquisa de Fabris (2005), mapeando e descrevendo os elementos do *jazz* e do choro na música daquele compositor, é preciso que busquemos entender como o contexto em que se inseria K-ximbinho influenciava sua música e considerar uma série de fatores que vão, desde os ambientes de trabalho, grupos musicais, músicos com quem trocava informações até a música e determinantes comerciais que vigoravam na época. Segundo Kallberg (1988) um sistema social tem grande influência nos gêneros e obras que vão sendo escritas e a instituição em que um gênero parece ter sido influenciado, ajuda a distinguir um gênero do outro. Desse modo a designação do gênero se resume pela esfera social na qual uma obra está inserida.

Envolto por diversas informações e protagonista do mercado da música de entretenimento, K-ximbinho na maioria dos depoimentos esclarece que gostaria de poder tocar mais por prazer do que por dinheiro. Esse discurso parece se alinhar com um compositor que está vendo outras tendências musicais e gêneros se sobressaindo no rádio. Essa relação com o rock nas rádios se transformando no novo produto vendável, e incorporando instrumentos musicais eletrônicos.

Lilian – e o seu chorinho “Eu Quero é Sossego” quando foi composto?
K-ximbinho – há alguns anos, talvez uns dez anos. Eu tive pouca oportunidade de gravar. Acontece com o advento do rock que muita coisa boa foi afastada, quer dizer, do comércio, devido as fábricas passarem a aceitar aquilo que o povo tava querendo. O rock passou uma década dominando, ou mais. E aquela coisa pura, brasileira foi sendo posta pra trás. Chorinho principalmente, agora que ele tá em ascensão novamente, quer dizer, agora que ele voltou. (K-XIMBINHO, 1980b).

É de se estranhar porque o compositor associa a época em que compôs a música *Eu Quero é Sossego*, 1952, ao período de ascensão do *Rock* no Brasil. Potencialmente a Jovem Guarda e a Tropicália ascendem o interesse pelo *Rock* durante a década de 1960, após esses eventos é que muitas referências do rock fora do Brasil passaram a ser mais consumidas no país. Ainda assim tocar rock fazia parte de algumas imposições na profissão de K-ximbinho.

Lílian – O Sr. não toca rock?

K-ximbinho – olhe, na música popular, nas orquestras a gente tinha que tocar tudo, então o rock era parecido com o jazz, o jazz já num é muito, agora é que tão introduzindo mais, alguns compositores, aí é que entra o negro. O crioulo num é brincadeira em matéria de música. Nos Estados Unidos, por exemplo, Quincy Jones, é um grande compositor, é um grande arranjador. O rock do Quincy Jones é jazz, apenas a base, a característica do ritmo é rock, aliás, o rock veio da baladinha, num é? Tá lembrada do Belafonte? Aquele rock lá daqueles ingleses, aquilo ali num tem nada com jazz, apenas um “rockzinho” canção. Os Beatles e alguns... depois é que quando o crioulo tomou conta o negócio ficou melhor, porque aquilo é quase na base do blues e eles... os *blue-notes* deles, aquelas três notinhas que falei ainda agora, que nós temos no samba também... tem outro apelido aqui [risos] outro nome, mas é a mesma coisa e ninguém pode fugir. (K-XIMBINHO, 1980b).

Estas normas mediadas entre as intenções do compositor e as expectativas do grupo social a quem o gênero são direcionadas. O peso relativo das características individuais que determinam um gênero assim como o significado relativo do conceito do gênero próprio varia sobre o tempo (KALLBERG, 1988, p. 241).

K-ximbinho argumenta sobre tocar *Rock*, mas sob a condição de que os elementos do *jazz* e do *blues* emprestavam qualidade ao gênero em questão. As variações do gênero e a prática pelos ingleses, segundo o compositor, descaracterizavam o *Rock* pela perda de elementos fundamentais, no caso a *blue note*. A referência as *blue notes* será especificamente explicada adiante, mas já levanta a discussão sobre muitos dos elementos musicais que K-ximbinho se utiliza para identificar a música negra dos Estados Unidos, representada pelo *jazz* e *blues*, e promover a modernização em seus arranjos e composições.

Uma vez mencionado, novamente se faz referência aqui ao fato das entrevistas produzidas pela Rádio MEC no ano de 1980 coincidirem com a época em que faleceu K-ximbinho, por tanto muitas das críticas e posicionamentos diante das mudanças que o mercado musical sofria estavam relacionadas ao encerramento das atividades artísticas do compositor e instrumentista.

Lílian – mas então o Sr. chegou a tocar rock?

K-ximbinho – ah sim, a pergunta! Sim, porque até pouco tempo eu toquei, hoje é porque, agora, hoje em dia eu nem quero mais, eu to fugindo da atividade, mas fui obrigado a tocar rock pelo seguinte, dentro do ritmo popular surge um rock, então tem um solo, aquele solo dentro do rock, a diferença é pouca, a gente dá um, por exemplo, um fraseado, introduz um fraseado meio jazz meio rock e dá tudo certo. Terminei tocando rock também porque a diferença é pouca, dentro do jazz, aquela coisa, na hora de tocar uma série de

músicas americanas vem o rock, a gente ia, o som era quase a mesma coisa. A diferença era que tinha uns gritinhos e eu num tolero muito, num tolero bem aquilo, aquele negócio [risos]. Pra mim num dá, porque aquilo já tirou a pureza, eu fico meio afastado. Cheguei a tocar rock. (K- XIMBINHO, 1980b)

Tocar *jazz*, samba e choro: tradição e inovação na definição dos gêneros

Antes de investigarmos os elementos encontrados no discurso de K-ximbinho que definem o processo de mistura entre samba e *jazz* e choro e *jazz*, é preciso que se explicita a noção que o compositor tem dos três gêneros musicais destacados um do outro. A definição de cada um permitirá a análise dos pontos específicos em cada gênero que devem mudar segundo o projeto de modernização verificado nos choros de K-ximbinho.

Uma vez legitimado por alguns músicos brasileiros como o “compositor que se destacou [...], realizando um casamento perfeito entre o choro e os elementos harmônicos oriundos do *jazz*” (CAZES, 1999, p. 118), K-ximbinho freqüentemente era indagado sobre o que definia cada um dos gêneros samba, *jazz* e choro, separadamente. Dessas definições podemos destacar dados que se relacionam com diferentes regiões no Brasil e a diferença do choro ou samba produzido em cada uma.

K-ximbinho refletiu também sobre diversos elementos musicais entre samba, choro e *jazz* e que de certa forma auxiliam no processo de identificação daquilo que considera como tradicional no próprio gênero brasileiro, ou seja, mesmo o samba antes de passar por esse processo de modernização pelo *jazz*, segundo a visão de K-ximbinho, também sofreu mudança anterior com a presença do elemento melódico vindo de Portugal, sugerindo que o processo de modernização é constante e se supera com o tempo e o pensamento de cada época.

Sobre a polarização verificada pelo lado rítmico e o lado melódico do samba segundo K-ximbinho, percebemos que o choro ganha destaque como o gênero que conseguiu se desenvolver desde o nascimento até então, pois ritmo africano e melodia européia foram responsáveis, mas esse processo se deu dentro do Brasil. Assim não havia choro antes disso, nem pelo ritmo, nem pela melodia. Sobre o choro a visão de antigo e

novo, folclórico e moderno também se verifica pela diferença na execução. Antes choro só era instrumental, em seguida surge o choro cantado. A voz, acompanhada por sua vez de letra, representa outra etapa e inovação, dessa maneira qualquer elemento que seja acrescido e sugira distanciamento dos modelos antigos é visto por K-ximbinho como novo.

K-ximbinho destaca os elementos que, mesmo no choro ou no *jazz*, já promovem uma distorção da referência que tem de música pura. Mesmo verificando sua tentativa de discutir sobre os elementos do samba, choro e *jazz*, suas composições foram o ponto de partida para as perguntas que problematizaram essa pesquisa e se caracterizam pela mistura de elementos de culturas musicais distintas. Embora levante a noção de autenticidade, observa-se que a trajetória de K-ximbinho, sua carreira é assimilada pela comunidade de músicos primeiro como arranjador de bandas que tocam *jazz* e samba, segundo como compositor de choros que inovou ao acrescentar os elementos do *jazz*, mesmo com poucas obras. Logo após essa entrevista, entre 1978 a 1979, o compositor reaparece vencedor de um festival de choro promovido pela TV Bandeirantes.

Como observado por Cazes (1996), nessa época discutia-se muito a possibilidade de modernizar ou não o choro. Numa comparação entre as primeiras composições de K-ximbinho e a última, *Manda Brasa*, vencedora do festival, o autor observa características que remetem mais à forma de choros tradicionais, do que outras obras apresentadas em discos anteriores.

A trajetória profissional de K-ximbinho se adequou na medida em que as demandas ou imposições profissionais surgiam ao longo de sua carreira como músico, compositor e arranjador. Dessas experiências podemos perceber que, apesar de consciente da sua posição em atender as exigências que lhe garantiam trabalho, formula e discute suas opiniões e críticas sobre as transições ocorridas na maneira de se trabalhar, vender e consumir música, como também na formatação de estilos, instrumentação e participação em grupos diversos.

K-ximbinho - [...] Dizem que eu toco *jazz*. Eu não quero dizer que toco, mas eu sinto bem que é uma atração espetacular, tanto que aqui quando eu frisei que a orquestra do Severino Araújo foi sempre uma boa orquestra, mas na minha opinião uma orquestra *standard*, uma orquestra comercial, e se não

fosse comercial ela não estava rica, bom, para danças, eu senti a diferença quando cheguei na orquestra de Fon-fon que lá naquela época não se visava muito dinheiro, o Fon-fon era um artista que nos ensinava mesmo. Ele pegava 10 elementos e fazia uma orquestra como se tivesse 20 ou 30, dada a sua forma de ensinar, de executar, não devia nada a qualquer disco americano. Não, porque, sabe, ele nasceu para aquilo. Por isso que eu digo que eu me senti bem sobre esse ponto, [...] sobre a minha tendência jazzística eu penso que é isso. (K-XIMBINHO, 1975).

Referências bibliográficas

- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- CARVALHO, J. J. As duas faces da tradição: o clássico e o popular na modernidade latinoamericana. *DADOS*, v. 35, n. 3, p. 403-434, 1992.
- CAZES, Henrique (1959). *Choro: do quintal ao municipal*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- FABRIS, Bernardo. *Catita de K-Ximbinho e a interpretação do saxofonista Zé Bodega: aspectos híbridos entre o choro e o jazz*. Dissertação (Mestrado em Música) – Escola de Música, Universidade Federal de Minas Gerais, 2005.
- KALLBERG, Jeffrey. The rethoric of genre: Chopin's Nocturne in G minor. *19th Century Music*, v. 11, n. 3, p. 238-261, 1988.
- K-XIMBINHO. Fundação José Augusto, Natal, RN. 3 fev. 1975. *Entrevista concedida a Tarcísio Gurgel e demais entrevistadores*. (CD)
- _____. *Produção para a série radiofônica Chorinhos e Chorões - Rádio MEC*. Redação e produção Lilian Zarembo, abril de 1980a, Tijuca, RJ. Entrevista concedida a Paulo Moura. (CD)
- _____. *Produção para a série radiofônica Chorinhos e Chorões - Rádio MEC*. Redação e produção Lilian Zarembo, abril de 1980b, Tijuca, RJ. Entrevista concedida a Lilian Zarembo. (CD)

_____. In: *Saudades de um clarinete*. São Paulo: Estúdio Eldorado: 50.81.0387 (LP de vinil 33 RPM, contracapa) 1980. Entrevista a Paulo Moura.

SARAIVA, Joana Martins. *A invenção do sambajazz: discursos sobre a cena musical de Copacabana no final dos anos de 1950 e início dos anos 1960*. 109 p. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Discografia

CARRILHO, Altamiro. *Antologia do chorinho*. Altamiro Carrilho; arranjo e flauta. Rio de Janeiro: Philips 6349156 (LP de vinil), 1975.

K-XIMBINHO. *Ritmos e melodias: K-ximbinho e Seu Conjunto*. K-ximbinho: composição, regência e clarinete. São Paulo: ODEON 3039 (LP de vinil 33 RPM), 1956.

_____. *Em ritmo de dança v. 3: Quinteto de K-ximbiho*. K-ximbinho: composição regência e clarinete. Rio de Janeiro: Polydor LPNG 4015 (LP de vinil 33 RPM), 1958a.

_____. *O samba de Cartola: K-ximbinho e Seu Conjunto*. K-ximbinho: regência e clarinete. Rio de Janeiro: Polydor 4025 (LP de vinil 33 RPM), 1958b.

_____. *K-ximbinho e Seus "Play-boys" Musicais*. K-ximbinho e Seu Conjunto. K-ximbinho: composição, regência e clarinete. Rio de Janeiro: Polydor 4048 (LP de vinil 33 RPM), 1959.

_____. *Saudades de um clarinete*. K-Ximbinho: composição, regência e clarinete. São Paulo: Estúdio Eldorado: 50.81.0387 (LP de vinil 33 RPM), 1981.

MOURA, Paulo. *Confusão urbana, suburbana e rural*. Paulo Moura: composição e saxofone. Wagner Tiso: Arranjo. São Paulo: RCA Victor 103.0168 (LP de vinil), 1976.

_____. *Mistura e manda*. Paulo Moura: arranjo e clarinete. São Paulo: Kuarup KLP-017 (LP de vinil), 1983.

_____. *K-ximblues*. Paulo Moura: arranjo, saxofone e clarinete. Rio de Janeiro: Rob Digital RD 046 (CD), 2002.

VELHA, Zé da; PONTES, Silvério. *Só gafieira*. Zé da Velha: arranjo e trombone, Silvério Pontes: arranjo e trompete. Rio de Janeiro: Kuarup KCD 073 (CD), 1995.

_____. *Tudo dança*: choros, maxixes e sambas. Zé da Velha: arranjo e trombone, Silvério Pontes: arranjo e trompete. Rio de Janeiro: Rob Digital RD 021 (CD), 1999.

APROXIMAÇÕES ENTRE CAMPOS DE SABERES: O ENSINO APRENDIZAGEM DE PIANO E AS CONTRIBUIÇÕES DA HISTÓRIA

RÔMULO MOTA DE QUEIROZ (EM/UFPA; CAPES)

Nesse momento de construção de uma pesquisa, eu me defronto com a necessidade de compreender e aproximar o campo da história oral e da educação musical. Mas, antes de iniciar esse esforço, explico em linhas gerais os caminhos já percorridos da pesquisa para que o leitor se familiarize com as peculiaridades da investigação (seu universo e suas peculiaridades) para então compreender minha necessidade de aproximação entre esses campos de saber.

Desde o ano de 2008, tenho refletido sistematicamente sobre o tema de minha pesquisa – os alunos que não se formam no curso técnico de piano durante o tempo previsto. O que isso quer dizer? Que estou investigando por que alguns dos alunos de piano do curso técnico-profissionalizante da Escola de Música da Universidade Federal do Pará (EMUFPA), em Belém do Pará, tiveram o curso interrompido e não se formaram durante os anos regulares para a conclusão. A formação técnico profissionalizante oferecida pela EMUFPA é desenvolvida em dois níveis de ensino que se sucedem: o Básico e o Técnico; o primeiro com quatro anos de duração e o segundo com três anos, totalizando sete. Embora a formação em piano seja de sete anos, considerando que o curso Básico serve de preparação para o ingresso no Curso Técnico, a pesquisa tem por foco de investigação as três séries do Nível Técnico, uma vez que este nível de ensino, segundo o que se observa na legislação que o rege, é o centro das ações formativas de uma escola de educação profissional.

Seu objetivo geral é compreender os fatores de não conclusão desse nível de ensino, seja por retenção (trancamento e reprovação), evasão ou abandono dos alunos, durante os anos previstos, e como estes fatores potencializaram a não conclusão do curso. Para compreender o fenômeno, que tem sido pesquisado *in loco*, este estudo, em parte,

fundamenta-se nas leituras sobre insucesso escolar, que abrangem aspectos curriculares e extra-curriculares e que podem ou não ser comuns aos que geraram os índices de evasão e retenção no curso técnico em piano da EMUFPA, tais como: problemas financeiros na família, afinidade com o instrumento, afinidade com o professor, falta de instrumento para estudo, incompatibilidade com o horário de aula, dificuldades de locomoção, problemas com a forma de avaliação escolar, afinidade com o conteúdo programático/repertório da disciplina de piano, dificuldades com outras disciplinas do currículo, problemas de infra-estrutura escolar, dificuldade de aprendizagem, inadaptação biológica ao estudo do instrumento e problemas sócio-familiares. Pretende-se investigar os fatores que levaram às perdas. As razões que sustentam esses condicionantes podem ser maiores e podem envolver vários olhares das ciências. Sondar as razões pelas quais a não conclusão ocorre e considerar estes olhares constitui o primeiro passo para adentrar na temática, e assim considerar quais abordagens poderão ser mais pertinentes ao objeto de estudo.

O tema proposto origina-se da minha inquietação como ex-aluno do curso Técnico de piano da EMUFPA e, atualmente, como professor da instituição e do mesmo curso desde 2007. Minha experiência de ex-aluno, nos idos de 1990, evidencia empiricamente um caso de defasagem na produção escolar, visto que na época de estudante de piano, quando comecei o nível básico naquela instituição, minha turma devia ter mais de vinte alunos, mais ao final do nível técnico, depois de nove anos, fui o único a concluir a formação.

Como professor, percebi que a defasagem ainda era comum e continuava até 2008. A partir de um levantamento dos índices de aproveitamento estudantil das classes de piano de 2005 a 2008, realizado por meio dos documentos da secretaria da EMUFPA, evidenciei um histórico institucional de baixo índice de aproveitamento estudantil e com esse levantamento foi possível definir um grupo de alunos a ser pesquisado. Sete alunos foram selecionados, alguns dos quais tenho convivido desde 2007. A trajetória escolar desses alunos é semelhante em alguns aspectos: quase todos cursaram completamente e sem reprovações o nível Básico; em 2005, ingressaram na primeira série do nível Técnico, mas, em 2007, não se formaram, nem mesmo em 2008 – considerando este ano

um ano adicional aos três anos regulares previsto na estrutura curricular da EMUFPA. Ou seja, a trajetória desse grupo representaria cem por cento de defasagem, se dois desses alunos não houvessem retornado a Escola para concluir o curso até 2010.

Como um primeiro momento da pesquisa tenho me apoiado na legislação e nos documentos produzidos pela escola, entre outras fontes de pesquisa, para traçar uma trajetória histórica do curso de piano e assim adentrar na apresentação e discussão do perfil deste curso. Baseio-me nos atuais documentos normativos (Projeto Político Pedagógico e Plano de Curso Técnico e programa da disciplina de piano) produzidos por comissão específica e aprovados pelo Conselho Escolar e em documentos pedagógicos (Programa de curso, cadernetas, programas de recital) produzidos pelo Núcleo de professores responsáveis pelo curso de piano. Numa segunda etapa, proponho um diálogo com a história oral, analisando os relatos dos alunos e seus respectivos professores.

Após a escolha dos alunos, foi possível identificar e selecionar seis professores que durante um espaço de tempo considerável estiveram orientando a prática pianística desses alunos. Geralmente cada aluno de piano tem apenas um professor que o orienta durante vários anos de sua formação, quando não, durante o curso inteiro, desde o nível Básico ao Técnico. Esses professores a que me refiro, ministraram as disciplinas práticas de piano, já que o currículo prevê também disciplinas teóricas. As teóricas são ministradas em turmas, com alunos de instrumentos variados, não apenas alunos de piano, enquanto que as disciplinas práticas dizem respeito às aulas específicas de instrumento (piano), ministradas individualmente. Essa relação entre aluno e seu professor de instrumento tem sido considerada predominante para a compreensão do fenômeno estudado, já que é nas disciplinas de prática instrumental que o aluno desenvolverá habilidades específicas para a definição do perfil profissional (técnico em piano) e onde a pedagogia do ensino-instrumental se configura.

Dessa forma, além das entrevistas com alunos, priorizou-se entrevistar também seus professores de piano, de modo a contrapor, enriquecer e reconhecer a representatividade das narrativas. Dos sete alunos selecionados, não foi possível o acesso a dois, restando apenas cinco e, dos seis professores, não foi possível realizar entrevistas com três, os quais responderam a um questionário escrito.

As entrevistas foram concedidas em locais diversos segundo roteiros específicos para os grupos de docentes e discentes, ocorridas, em média, com tempo de duração de uma a duas horas e meia. O roteiro de entrevista com discentes buscou enfocar aspectos da formação pessoal (origem social: se dispunha de condições favoráveis para os estudos de piano), os caminhos percorridos na formação técnica em música, questões do cotidiano escolar (relacionamento com o professor, currículo e direção escolar), experiências extra-escolares de formação e atuação e, expectativas com a formação e as razões para a não conclusão do curso. A entrevista com docentes investigou aspectos da formação pessoal e profissional (valores de formação pedagógico-musical), formação extra-escolar (vivências musicais fora da escola), atuação profissional na escola e fora dela (como professor ou músico) e cotidiano escolar na EMUFPA (se conhecia o conteúdo dos instrumentos pedagógicos institucionais, questões do baixo aproveitamento dos alunos de piano, relação com os alunos envolvidos na pesquisa e explicações para que os alunos envolvidos não tenham concluído o curso).

Portanto, o estudo sobre a não conclusão de alguns alunos da EMUFPA pauta-se em dados estatísticos dos documentos produzidos pela instituição, entre outros, bem como considera leituras na área da educação que sugerem fatores para o abandono, retenção e reprovação de alunos no ambiente escolar. Contudo, ao recorrer às falas de alunos e professores para esclarecimentos sobre o assunto em análise, surgiram outras a partir da narrativa centrada no processo ensino-aprendizagem do piano.

Aproximação entre campos de saber

Para aproximar história oral do campo de educação musical em conformidade com as necessidades metodológicas do objeto de pesquisa mencionada, primeiramente tenho compreendido a importância da pesquisa em Educação Musical segundo o pressuposto de Kramer, de que:

A pedagogia da música ocupa-se com as relações entre as pessoa(s) e a(s) música(s) sob os aspectos de apropriação e de transmissão. Ao seu campo de trabalho pertence toda a prática musico - educacional que é realizada em aulas escolares e não escolares, assim como toda cultura musical em processo de formação. (KRAMER, 2000, p. 51).

Então, tenho reconhecido a particularidade do objeto pesquisado dentro do domínio de tal área e sua inter-relação com as ciências humanas, pois ainda de acordo com Kramer (2000, p. 52) acredito que a Educação Musical, por ocupar-se com as relações entre pessoa(s) e música(s), “divide o seu objeto de estudo com as disciplinas chamadas ocasionalmente de ‘ciências humanas’, filosofia, antropologia, pedagogia, sociologia, ciências políticas, história. [E que] A pedagogia da música trata sempre do objeto estético ‘música’”.

Esse caminho me leva à história oral, devido ao seu aspecto multidisciplinar e seus aspectos de ferramenta, técnica, método, forma de saber, amplamente requerida em diversas áreas das ciências humanas e cujo uso extrapola os ambientes acadêmicos e os domínios da História.

Sem adentrar-me na discussão sobre os status da história oral nessas formas mencionadas, tenho optado por utilizá-la como metodologia: metodologia temática, nas acepções de José Carlos Meihy (2007), que a considera uma solução mais próxima das necessidades de criação de documentos originados por entrevistas a serem utilizados por acadêmicos e por pessoas que a queiram como um meio dialógico de discussão sobre um assunto específico. Considerando, também suas técnicas de uso de questionário em entrevista, seu caráter social e a compreensão de que as entrevistas não se sustentam como versões absolutas e solitárias, mas que necessitam ser debatidas com outras fontes orais e por vezes não orais.

Por que não concluir? Ouvindo professor e aluno

Diante da pesquisa em andamento, este artigo apresenta trechos de relatos de um dos alunos, Samuel (21 anos), e de sua professora, Patrícia (50 anos), em momentos pontuais sobre as causas da não conclusão. Os relatos são apresentados com nomes fictícios dos colaboradores.

Samuel começou estudar música por volta dos oito anos de idade na própria EMUFPA, recebendo forte influência do pai, o qual comprara um teclado para o filho, antes mesmo de adentrar a Escola de Música. Durante sua formação musical, adquiriu um

piano apenas no meio do curso Técnico, segundo ele, “um piano muito velho”, que foi doado em função de não ter condições financeiras para afiná-lo frequentemente, já que o piano não mantinha a afinação por muito tempo. Ao longo do curso Técnico, iniciado em concomitância com o Ensino Médio no ano de 2005, trancou a matrícula por duas vezes, e ao voltar retomava as aulas práticas sob a orientação da mesma professora, Patrícia.

Ao ser perguntado sobre como era seu dia a dia de estudo enquanto cursava o nível Básico e Técnico, Samuel relata que durante o Ensino Fundamental, concomitante ao curso Básico, era fácil estudar piano, pois não tinha dificuldades com os estudos do colégio regular. Tinha tempo e consentimento da mãe para se dedicar ao piano, o que significava ir à Escola de Música para praticar. Ele diz sempre ter estudado as disciplinas teóricas e práticas na EMUFPA, por se sentir mais confortável, já que não dispunha de um bom piano para estudar em casa, apenas um teclado. E não menciona como era o ritmo de estudo no curso Técnico. Ao ser perguntado se pensava em levar a termos profissionais o estudo de piano, ele relata que antes do nível técnico não havia pensado sobre a possibilidade, aprendia porque gostava e achava “bonito tocar piano”. Porém, a partir do curso Técnico sentiu-se motivado para as afinidades profissionais. O trecho seguinte de sua fala demonstra as primeiras dificuldades de permanecer no curso:

A partir do Técnico a gente começa a perceber que eu tô indo para um canto, mas será que eu quero ir para esse canto, mesmo? No ensino médio, os professores começam a dizer: “Vestibular! Vestibular!... Afinidades por matérias...”. Eu sempre tive afinidades pela parte de cálculo [...] [Existe] Até uma certa chacota, quando tu falas que vais fazer música, porque o pessoal pensa assim: “música é fácil, é um curso muito fácil, ele quer fazer só porque quer passar, não tem capacidade para passa em outro curso” [...] Isso é uma bobagem de começo de ensino médio, quando ninguém sabe o que quer...

Durante o nível Técnico, o aluno cursava o primeiro ano do Ensino Médio. Sua fala evidencia um dilema em ter de encarar a área de música como profissão ao passo que a necessidade sobre escolher um curso superior era constantemente enfatizada por seus professores do ensino regular, enquanto que seus colegas de classe depreciavam a opção por um curso menos concorrido no vestibular – a graduação em música. No entanto, optar por um curso superior em música poderia significar a continuação de seus estudos musicais em andamento na EMUFPA.

Interrompi a narrativa de Samuel questionando se as opiniões de seus colegas afetavam suas escolhas pelo curso superior, ao que ele retrucou:

Com certeza, a gente fica meio...: “Égua! Isso é verdade..., isso é verdade!... Será que isso é verdade?” Mas depois eu fui por mim mesmo, lógico! [com tom de firmeza] Eu peguei o que eles falaram, analisei para ver se tinha alguma coisa a ver... que era o que eu gostava e o que eu não gostava, o que eu queria seguir e o que eu não queria seguir, o que dava dinheiro e o que não dava dinheiro porque eu não nasci em berço de ouro, né? Se eu tivesse nascido em berço de ouro talvez eu tivesse seguido a música, porque é uma coisa que é mais tranqüila, uma coisa que dá menos dor de cabeça.

Samuel ratifica a influência das opiniões de seus colegas sobre sua decisão de formação profissional, porém procura deixar bem claro, especialmente, no tom da narrativa, que a decisão fora sua, calcada nos seus critérios de valores, incluindo a questão financeira que o teria feito abrir mão de uma possível continuação dos estudos musicais num curso de graduação em música.

Nesse sentido, como meio de justificar suas decisões e gostos, o entrevistado fala de sua aptidão por física, cálculo e matemática; que começou a se dedicar mais para essas disciplinas ao passo de os estudos musicais ficarem de lado. Menciona também o fato de que durante o Ensino Médio, a cada final de ano, havia uma prova, como se fosse um vestibular, que fora constante desde os seus quinze anos de idade até a conclusão do Ensino Médio aos dezessete anos de idade. Essa agitação em torno do vestibular o fez pouco a pouco pôr o curso de piano a segundo plano, levando-o ao primeiro e segundo trancamento de matrícula.

Eu tentei levar [o curso de piano] até o primeiro semestre [de 2007] do terceiro ano [do nível técnico] e larguei. No primeiro [semestre], eu falei: “No segundo semestre é só vestibular. Vou me dedicar” [...]. Larguei aqui [o curso de piano], tanto que eu fiz apenas uma prova para o técnico. São duas provas para o técnico, eu fiz só a primeira. [...] No segundo semestre eu me dediquei só ao vestibular, porém, eu passei num curso que não era o meu principal, passei na UEPA, em Matemática, que não era o principal, o principal era o da Federal [UFPA], que, ainda bem, eu não passei. Eu fiz [a inscrição para o processo seletivo de ingresso no curso de] Engenharia Mecânica e eu não ia gostar. Eu percebi, conversei com várias pessoas. No ano de 2008, eu tive que voltar a fazer vestibular porque eu queria passar na Federal. Aí eu fiquei, nesse ano de 2008, no primeiro semestre aqui [EMUFPA] fazendo aula de Estruturação [Musical] de noite. De manhã, eu ia para a UEPA estudar Matemática e, de tarde eu ia para o cursinho [pré-vestibular] [...] O piano não deu para fazer [...]

Não! Minto! Eu me lembrei agora... No primeiro semestre de 2008 eu fiz de manhã UEPA, à tarde eu estudei piano e de noite eu fazia Estruturação, foi só no segundo semestre de 2008 que eu me matriculei no cursinho, que eu parei de novo o piano. [...] Em 2008 para 2009 que eu passei no vestibular na UFPA [...] Comecei a cursar Geofísica em 2009.

As pretensões de ingresso em cursos superiores se faziam prioridades durante o Ensino Médio ao ponto de a profissionalização oferecida pela EMUFPA tornar-se secundária. Em decorrência, os trancamentos ocorreram como um meio de permanência no curso da EMUFPA, que foi retornado após a entrada em um dos cursos superiores almejados. No entanto, ao decidir ingressar em novo curso, outro trancamento ocorreu. A narrativa de Samuel revela algumas de suas razões para a não conclusão do curso de piano até o ano de 2008; situa algumas de suas questões de aluno de Ensino Médio e de curso técnico-profissionalizante e ao fim a predileção por aquilo que fosse do seu gosto e que correspondesse às suas pretensões financeiras.

Diante da fala de Samuel, podemos adentrar no universo construído de suas vivências nos ambientes escolares, seja ele no ensino regular e/ou técnico. Suas lembranças recentes são narradas com a forte tônica da marcação do tempo e da seqüência de eventos, pareando as experiências vividas com os calendários escolares. Neste sentido, ao indicar as possibilidades da narrativa em entrevistas de história oral, Verena Albert explica como se desenvolve essa construção, afirmando que “ao contar suas experiências, o entrevistado transforma aquilo que foi vivenciado em linguagem, selecionando e organizando os acontecimentos de acordo com determinado sentido” (ALBERTI, 2004, p. 77). Portanto, ainda inferindo em consonância com a autora, o entrevistado procura dar compreensão a sua narrativa, possibilitando uma ação da memória e não apenas um relato da ação.

Corroborando com a narrativa do aluno, a professora Patrícia, uma senhora experiente com passagem nas duas “casas” de ensino de música mais expressivas da cidade e cuja formação e atuação profissional se dividia entre a pedagogia do piano e outra atuação profissional, relata que Samuel era um aluno com grande capacidade para terminar seus estudos: “[...] o Samuel era o tipo de menino que, se não fosse todas as situações em volta, ele faria normalmente, ele teria condições de fazer o programa, ele

tinha uma capacidade muito grande de decorar. O repertório dele todo, ele só fazia de cor”. Patrícia relata que:

[...] ele teve uma situação de natureza pessoal, ele fez vestibular, não passou pro curso que ele queria, depois ele fez, mas passou para um curso x, começou a fazer o curso, resolveu que não era esse que ele queria, foi fazer vestibular, passou em duas faculdades, cursou duas faculdades e no meio disso ele estava no segundo pro terceiro ano [do Curso Técnico em piano]. No terceiro ano, que era o último ano de piano dele, ele fez a primeira prova, na segunda prova ele não apareceu. Ele fez a primeira prova muito bem, na segunda prova ele não apareceu, porque ele tava fazendo as duas faculdades, ele tava enlouquecido e não queria nenhuma das duas, queria ir para a terceira faculdade. [...] Sinceramente eu já nem sei qual é o curso que ele acabou ficando, ele mudou muito.

Na narrativa de Patrícia os fatos acerca da rotina acadêmica de Samuel não coincidem linearmente conforme ele narrou. No entanto, Patrícia destaca o mesmo dilema enfrentado pelo aluno: continuar seus estudos pianísticos e querer conquistar a vaga na graduação pretendida. Em outro momento da entrevista, ela menciona o mesmo dilema em outras palavras, o dilema de participar de uma formação técnica em longo prazo que ao seu término é minada pelas pressões do Ensino Médio. Sua fala expressa o sentimento de frustração com o fato do modelo de ensino da EMUFPA, destinado a formar pianistas solistas, não obter êxito por causa do pareamento que o curso técnico tem com o ensino regular.

Porque esse modelo, esse padrão de aluno solista de piano, se formar no curso técnico de instrumentista em piano eu acho que é uma porta esgotada, considerando que, quando os alunos chegam pelo atrelamento que esse curso técnico tem com a faixa etária e com a própria grade tradicional da escola [regular: Ensino Básico e Médio] dele, né? Quando ele chega num ciclo mais difícil do piano, que ele vai precisar de mais tempo de estudo, de mais conhecimento, de mais intimidade com o piano, ele tá tão envolvido na escola [regular], que ele não tem mais esse tempo. Então, lá em baixo [no nível Básico], quando ele tinha esse tempo, ele não tinha maturidade, e agora que ele tem, vamos dizer assim, um pouco mais de maturidade da técnica, e até pessoal, porque já tá com 13, 14 anos, ele não suporta mais, pela pressão da escola [regular], pelo excesso de carga horária da escola [regular][lamentando-se].

A fala de Patrícia não diz respeito somente ao caso vivenciado por Samuel, mas à sua experiência como professora da EMUFPA, observadora de casos semelhantes que segundo ela são comuns também em outra instituição de ensino técnico em que trabalhou.

A atrelagem do curso Técnico em Piano “com a própria grade tradicional da escola”, a que ela se refere, baseia-se na legislação que normatiza o funcionamento dos cursos técnico-profissionais, que determina só poder ingressar nestes cursos candidato que tenha cursado ou esteja cursando o Ensino Médio. Segundo a professora, é nesse momento que as pressões no Ensino Médio aumentam e dificultam o curso de piano. Sua fala indiretamente nos remete a fala de Samuel sobre seus professores que anunciavam “Vestibular! Vestibular!...”. Para Patrícia, é nesse momento que o conteúdo da disciplina de piano fica “mais difícil”, a exigir do aluno maior conhecimento e intimidade com o piano, que o aluno é tomado pelo excesso de carga horária no Ensino Médio. O tom de lamento expresso na fala da professora denuncia uma expectativa frustrada: todo o empenho docente desprendido na formação que não se traduz na “chegada final”.

Samuel conta que na escola de Ensino Médio que desde o primeiro ano possuía “retorno”, ou seja, que o aluno além de estudar um turno normal, devia retornar no turno da tarde para mais uma temporada de aulas, que não saberia o que fazer se tivesse passado por essa situação:

A sorte é que no Ideal [Escola onde cursou o Ensino Médio], até o segundo ano, não tem retorno. No terceiro ano para quem faz convênio, porque tem uma diferença lá, no terceiro ano do ensino Médio tu podes fazer convênio que para quem se ferrou nas provas da UFPA e quer refazer tudo, aí estuda as três matérias do ensino Médio [...] eu fui para o terceiro ano que só estuda as matérias do terceiro ano porque se saíram relativamente bem na primeira e segunda prova da UFPA. Então eu fiz o terceiro ano e não tinha retorno. Se eu tivesse feito o convênio, não tinha como eu fazer nem o primeiro semestre que eu fiz aqui [na EMUFPA].

A aparente incompatibilidade de interesses entre a formação de nível superior, objetivada por Samuel, e a formação técnico-musical, que pode ser assumida como uma razão para a não conclusão vai além das falas expostas nas entrevistas, pois demonstra alguns “abismos” existentes entre a formação profissionalizante oferecida pelo curso de piano da EMUFPA e o ensino regular. Observa-se na fala dos entrevistados a existência de uma tônica a ser discutida sobre a conciliação entre esses dois níveis de ensino, a qual provoca uma discussão sobre: a validade da lei que obriga a concomitância entre os cursos mencionados, que possivelmente não levou em consideração as peculiaridades da formação em música, que dificilmente concebe um profissional pianista em três anos de

curso técnico, ou seja, que não consegue prescindir de uma formação significativa em longo prazo; e a necessidade de um repensar os programas curriculares e funções de ambos os ensinos.

Investigar uma das faces do processo ensino-aprendizagem do curso de piano por meio de sujeitos envolvidos envolve aproximações multidisciplinares. A tessitura das falas, os silêncios e a gestualidade dos narradores, contribuições metodológicas da história oral, possibilita refletir sobre as dimensões pedagógicas do objeto estudado. Pensar sobre os olhares no espaço escolar musical, muitas vezes embrenhado de conflitos, escolhas, desafios, de discentes e docentes tem sido enriquecedor para a pesquisa que origina esse artigo.

Por certo as entrevistas concedidas por Samuel e Patrícia e pelos outros colaboradores em muito irão suscitar os temas que me levarão a uma continua compreensão sobre os meandros das narrativas sobre a não conclusão no curso Técnico de piano da EMUFPA.

Referências bibliográficas

ALBERTI, Verena. *Ouvir contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV. 2004.

AMATO, Rita de Cássia. Um estudo sobre a rede de configurações sócio-culturais do corpo docente e discente de um conservatório musical. *Ictus*, v. 6, p. 29-40, dez. 2005.

_____. *Memória musical: retratos de um conservatório*. São Paulo: Annablume. 2010.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1996. p. 183-191.

BRASIL. *Parecer Cne/Ceb Nº. 04/99*. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Profissional de Nível Técnico.

KRAEMER, Rudolf-Dieter. Dimensões e funções do conhecimento pedagógico-musical.

Em Pauta, v. 1, n. 16/17, p. 48-73, abr./nov., 2000.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____; HOLANDA, Fabíola. *História Oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.

SABORES E SABERES TRADICIONAIS DA AMAZÔNIA PARAENSE: DA RECEITA DE PORCO À MULHER QUE VIRA PORCA

TAINÁ KHALARJE (NEHO/USP)

Abro este trabalho com a sinceridade de afirmar que para realizá-lo me posicionei dentro, do mesmo modo, fora, todavia, nem sempre com total ciência sobre ambos, de acordo com as subjetivas convenções, tanto da oralista quanto dos colaboradores⁸⁵.

Desde criança escutava minha bisavó, Violeta, marajoara⁸⁶ e de sangue índio, falar com os caruanas⁸⁷ dentro de casa e não entendia quem eram eles, apenas que eu lhes devia respeito e que eram invisíveis aos meus olhos, porque com ela, eles mantinham conversas intermináveis. Meu irmão, meus primos e eu escapamos de levar boas bordoadas, pois a cada vez que passávamos em frente à porta de seu quarto e a ouvíamos conversar, dizíamos: Ei, bivó, tá ficando caduca?! Tá falando sozinha...? Caíamos no riso e fugíamos pelos corredores, e ela, do fundo de sua rede, respondia em voz austera e brava: “Respeitem meus caruanas, seus moleques!”.

Cresci e não sei bem dizer se fui apresentada aos caruanas ou eles a mim. Só sei que hoje temos uma relação íntima como a dela. E, digo: “respeite meus caruanas”.

Outra lembrança forte e muito presente é a de minha avó, Elysson, da qual não recordo o timbre da voz, mas se um dia nos encontrássemos em qualquer dimensão eu

⁸⁵ O termo colaborador é empregado de acordo com o conceito de Meihy (1990, p. 22; 1996a, p. 53) onde é atribuído papel primordial ao entrevistado, pois sem este a realização do trabalho torna-se inviável. Coloca o entrevistado em atuação direta na pesquisa e no compartilhamento de responsabilidades sobre a oralidade e interferência no processo de produção do texto.

⁸⁶ Quem nasce na Ilha do Marajó, Pará.

⁸⁷ De acordo com a pajé Zeneida, “Os Caruanas ou Encantados são as energias viventes nas águas. [...] Quanto mais desenvolvido o Caruana, mais ele percorre o caminho inverso para as profundezas. Sua aparência também vai se modificando até atingir sua forma mais elementar. Torna-se água novamente, a origem de tudo, o elemento principal e fundamental da vida, o que nos sustenta, dá forças e energias.” (<http://www.caruanasdomarajo.com.br/apajelanca.php>). Nas colaborações entendemos que, também, para as pessoas dotadas de encantamentos quais possibilitam transitar entre o mundo místico dos caruanas e o humano real, os caruanas tornam-se companheiros e agentes de cura.

saberia que ela se aproximara por causa do inconfundível cheiro de tempero que tinha nos dedos. O mesmo cheiro de comida boa que exalava pela casa.

Foi em volta da mesa sempre farta dos sabores da Amazônia que ouvi histórias, elogios à comida da minha avó e os ensinamentos de seus preparos, e a estreita relação entre o alimento e as crenças que os rodeiam e as visagens³ que os pedem, entre elas a visagem de Dona Velha, a mulher que virava porca para amedrontar as pessoas e roubar alimentos durante a noite na cidade de Cachoeira do Arari, na Ilha do Marajó, no Pará.

Entre outros assuntos, minha inquietude não permitia sossegar as interrogações sobre o porquê tínhamos aulas sobre os deuses gregos e nunca havia caruanas, Tupã e boiúnas nas grades escolares. Tupã é um deus, caruanas, boiúnas e demais entidades são mitos e são brasileiros como eu, da Amazônia, contemporâneos e com proximidade muitas vezes familiar, já que praticamente em toda família da floresta há um membro encantado. E são vivos, o que nos oferece a rica oportunidade de convidá-los para uma conversa em um trapiche na beira do rio ou até mesmo apaixonar-se por eles, cogitando-se a possibilidade de ter um filho⁸⁸! Logo, em meus devaneios, sacis deveriam compor a grande escolar porque esta é também a história do país, contudo, os brasileiros passam anos estudando mitologia grega, cultura europeia, heróis estadunidenses e idiomas estrangeiros.

Do recorrente inconformismo embebido desta relação íntima e contemporânea entre a gastronomia, o amazônida e o mito, foi que despertei interesse por este assunto: já que a mesa está posta e os mitos são “vivos” porque vou pesquisá-los em livros? Fui até eles: ao alimento e ao mito.

O projeto começou em 2009, com o objetivo de realizar um estudo sobre a cultura tradicional alimentar da Amazônia paraense quanto elemento definidor da identidade deste povo. Todavia, sabe-se de narrativas sobre encantados e encantarias datadas das primeiras expedições à Amazônia, iniciadas no século XVI. Desde o período colonial houve inúmeras tentativas oficiais de articulação e “integração” da região com o país, no entanto, nestas terras improváveis, conserva-se até a atualidade o específico tempo-

⁸⁸ Referência à lenda amazônica do boto.

espaço amazônico sobreposto aos projetos inacabados de estradas nunca terminadas para o “avanço do desenvolvimento”.

A escolha pelo Estado do Pará deve-se, especialmente, à constante investigação da pesquisadora pela história humana de sua terra natal com o objetivo da desconstrução do estereótipo do “homem da Amazônia”, para o qual se vale de sua experiência teatral ao aplicar ao assunto uma abordagem brechtiana, referente ao conceito de distanciamento, no qual distanciar é transformar a coisa que se deseja compreender, sobre a qual se deseja atrair a atenção da coisa banal, como algo imediatamente dado, em uma coisa particular, insólita, inesperada. (BRECHT, 1989, p. 123) seja quanto observação, quanto relação dialógica, para compreender a construção do imaginário, ressimbolizações, inter-relações humanas, humana com a natureza, e suas derivações sociais, a partir de realidade imediata onde este humano está inserido. Haja vista, conforme, escreveu Paes Loureiro:

O tempo dos homens é como algo acontecendo sensivelmente, visivelmente em derredor. Liberto do espaço pelas asas do imaginário, por meio do qual explicitam e submetem a sua medida a noção de espaço, os homens estabelecem em sua plenitude a sua relação com o tempo. Sob a liberdade que o devaneio permite, o espaço é quase como que absorvido, assumindo a leveza que compensa as duras fainas e jornadas na floresta ou nos rios. São inúmeras essas envolventes atitudes de contemplação operativa, em que o real e o imaginal se interpenetram livremente. Nesse sentido, habituaram-se a apreender o espaço de forma descontínua – cada segmento desse vasto espaço unitário é um espaço reconstruído socialmente, e por isso único, ao mesmo tempo que igual e integrado ao espaço universal. (LOUREIRO, 2000, p. 59).

A utilização deste método dialético não significa uma interpretação menos interessada, e sim quer dizer um mergulho profundo no devaneio poético⁸⁹ e memória coletiva da comunidade através de entrevistas de perguntas não definidas, porém com roteiros determinados, entretanto, permeáveis, dada a questão temática.

Devido à oralidade ser sobrepujante na Amazônia, a História Oral se constituiu como pilar deste estudo, não apenas como ferramenta ou método, mas em concordância com o proposto por José Carlos Sebe Bom Meihy:

⁸⁹ Sentido estabelecido por Gaston Bachelard na obra *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

História oral como instrumento de captação de narrativas, registro, reflexão e publicidade de processos sociais pretéritos repontados na atualidade. 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. (MEIHY, 2008, p. 142).

Ao considerarmos as expressões da história oral, classificamos ainda este estudo como *tradição oral* porque trabalha com as continuidades dos mitos e com a visão de mundo de culturas que tem valores filtrados por estruturas mentais transmitidas oralmente (MEIHY, 2008, p. 148).

Há dois pontos determinantes nas entrevistas: o convívio com a mitologia viva contemporânea e a inter-relação desta realidade com o ingrediente gastronômico. Foram entrevistados cozinheiros familiares, pescadores, lideranças indígenas, mestres da sabedoria popular, organizadores de manifestações populares e pessoas consideradas referências sobre o seu conhecimento tradicional, buscando-se compreender a memória e imaginário coletivo a partir da gastronomia, por meio da tradição oral, seguindo José Carlos Sebe Bom Meihy:

Tradição oral é uma das variações do conceito de história oral e se distingue pela incorporação de aspectos culturais na memória coletiva. Inicialmente, tradição oral era prática prezada por autores que consideravam as tradições transmitidas de pais para filhos por sociedades ágrafas. Modernamente, contudo, levando-se em conta prioritariamente os estudos de Walter Ong, que atualiza o conceito de oralidade primária, propondo a noção de oralidade secundária, cabe considerar a construção de tradições no mundo globalizado. (MEIHY, 2008, p. 8-33).

De forma a recolher material satisfatório com alcance a áreas opostas geograficamente no interior do Pará, o trabalho foi realizado *in loco*, durante expedições ocorridas de junho de 2009 a novembro de 2011, à região metropolitana de Belém (a capital do estado), à Ilha do Marajó, à região do Baixo Rio Amazonas, à Bacia do Araguaia-Tocantins e Amazônia Atlântica. Estabeleceu-se o elo com o indígena nos territórios dos Tembé e Assurini.

O calendário foi previsto por vezes em detrimento às variações climáticas como épocas de cheias e pouca chuva, para que coincidissem o período de safra para que então registrássemos os preparos. E ademais, em consonância com os folguedos, festas religiosas e eventos comunitários, pois para cada festejo há uma mesa específica.

O aspecto pertinente sobre o Pará é por este ser considerado a síntese de ingredientes naturais e colonizador gastronômico da Amazônia Legal⁹⁰, uma vez que o Pará é o único estado amazônico a possuir fronteiras com o oceano Atlântico; com o ecossistema de transição da densa floresta equatorial para o cerrado; a oeste suas fronteiras fazem-se floresta adentro; e ainda abrange em seu território a Ilha do Marajó, a maior ilha flúvio-martíma do planeta, constituindo assim um complexo ecossistema e diversificada cultura, invariavelmente, culminando numa identidade cultural composta por micro-culturas populares representativas, contraditoriamente dominante, tem termos quantitativos, por verterem e serem conservadas de modo vigoroso pelas camadas mais pobres, consequentemente mais populosas; e marginal, por herança colonizadora e vertical que lhe atribui caráter folclórico subjugado alijando-a das ações do poder público, tanto financeiras, de planejamento ou arquitetônicas, tais quais são geradas com destinos pré-definidos, em maior parte, à cultura europeizada, branca, não-cabocla, para uma satisfação elitista de falsa equiparação do terceiro com o primeiro mundo.

Entre as localidades selecionadas constam ambientes predominantemente urbanos como a capital, e ambientes rurais (inserimos neste o ribeirinho e o indígena), que sobre ambos podemos dizer que a transmissão cultural é primordialmente oralizada, obtendo na narração do ribeirinho aquela que é considerada a sua legítima expressão por reconhecer nesta a representação de sua originalidade criativa e genética, ao perceber a perspicácia, religiosidades, sentimentalidades, e traços físicos e culturais indígenas combinados à tipificação cabocla, por vezes, atribuindo a este a figura do “guardião das tradições”. Em algumas localidades, geralmente, idosos são reconhecidos como mestres da cultura popular pela repercussão gerada por suas narrativas.

Na região da Amazônia Atlântica⁹¹ realizamos, entrevistas com dois mestres da sabedoria popular, sendo na cidade de Bragança, com o pescador Mestre Catarino; e em Ourém com Vavá, que se define como “vendedor do que está na época”.

Em Bragança, o diálogo com Mestre Catarino ocorreu durante uma visita ao mercado de peixes, onde ele lamenta a qualidade do pescado:

⁹⁰ Lei Federal nº 35.600, 1953. Atualizada, em 27 out. 1966. Lei Federal nº 5.173.

⁹¹ Região litorânea banhada pelo oceano Atlântico.

Eu não pegava peixe desse tamaninho. É muito pequeno, o que dá pra fazer com isso?... Olha só esse outro, não tem nem icica. E só quem compra isso é desavisado. Não se come peixe sem icica... já tá velho e pitiú.

Soubemos então, que além do pitiú, o peixe da água salgada traz consigo a “icica” do mar. “Icica” é uma “cobertura que deixa o peixe breado, melado, liso” comprovando que ele está fresco, explica o mestre.

Os termos referentes ao alimento são comumente empregados na linguagem coloquial, como por exemplo, a palavra “icica” utilizada pelo bragantino como sinônimo de que a pessoa está a transpirar em excesso, tipo: “Fulano está só icica”. Outro exemplo é o nome do peixe pacamu, que se torna alcunha para pessoas consideradas fora do padrão de beleza: “Sicrano é filho de pacamu” ou “cara de pacamu”.

Há os que são relacionados à opção sexual de quem receberá a brincadeira, como, por exemplo, chamar alguém por “tuvi”, o peixe conhecido como “fiofó na boca”. Tuvi é usado como alcunha, também, aos que tem mau-hálito. No decorrer da narrativa, caminhando no mercado, Mestre Catarino nos mostra o tuvi, ou “‘fiofó na boca’ para os mais íntimos”, e nos diz que:

[...] Foi o péssimo do camarão quem apelidou o tuvi. Todo dia o tuvi caçava o camarão para comer, cercava, cercava e nada de pegá-lo, e por isso o camarão caçoava do tuvi: - Ei, Tuvi, tu não podes me comer, tás de boca cheia... Quem mandou ter o buraco onde não deve?! Até que um dia o tuvi conseguiu comer o camarão. Mas não teve jeito, a fama já estava feita e o apelido do fundo do mar se espalhou por toda a terra.

O Mestre seguia no mercado e brincava com os vendedores: “O que tem de bom hoje?” E recebia como resposta: “- Só fiofó na boca. Vai querer?”

O outro mestre, Vavá, foi entrevistado na cidade de Ourém, sobre ser o último fazedor de mingau de mucajá, um preparo encontrado unicamente nesta localidade.

[...] Eu sou vendedor do que tá na época, se é milho, mingau de milho, se é mucajá, mingau de mucajá. Trabalho nessa profissão desde os treze anos, mas desde que me lembro eu sei fazer mingau, porque muito criança ajudava minha mãe no preparo. Ela contava que aprendeu a cozinhar nos tempos que ela viveu com os índios Tembés. E pelo que eu sei, eu sou a quinta geração de cozinheiros de mingau, e quem sabe o último. Pelo menos em Ourém, eu sei que sou o único que faz. Já nem faço isso por precisão. Faço porque se eu não fizer o mingau vai acabar, vai sumir. [...] Dá muito trabalho, por isso que ninguém quer saber. Leva o dia inteiro... e hoje tem as facilidades, tem bolsa, tem ajuda, tem estudo. Tenho uma filha que é professora e a outra enfermeira,

quem vai fazer mingau? Na verdade, demora só duas horas mas é que eu conto desde a hora que saio de casa. Todos os dias pela manhã eu vou no mato até o pé do mucajá pra catar os que caíram, porque só estão bons os que caem. Pego na base de uns trinta ou cinquenta ou paro quando vejo que a quantidade chega. Volto beirando o rio pra ver onde tem araru. Onde avisto o caranguejinho eu mergulho. [...] essa é a parte que demora... demora mas não dá trabalho, o que dá trabalho é juntar o mucajá.

Para dar o ponto no mingau, afirma Vavá: “os caranguejos têm que ser pilados vivos senão pode desandar. A ciência de cortar a baba do mucajá com o araru eu aprendi com a minha avó que aprendeu com a avó dela que era índia Tembê”.

Percebi que Vavá separou a castanha do mucajá, logo indaguei se era comestível e ouvi: “É, sim, mas só homem que pode comer. O coquinho tem qualquer coisa que deixa a mulher saliente”.

A narrativa de Seu Vavá demonstra-nos a pluralidade textual tocada pela história oral, ao trazer elementos do imaginário e elementos definidores de uma condição social e econômica a partir de um diálogo sobre a tradição gastronômica de Ourém, anteriormente território da etnia Tembê, hoje uma terra indígena, localizada às proximidades da cidade.

Um aspecto comum do imaginário referente ao consumo das oleaginosas no Pará é que estes frutos guardam segredos em seus caroços. Podemos citar o fruto pupunha, do qual se crê que não se deve comer o caroço porque ao consumi-lo a pessoa perderá sua inteligência.

Outro exemplo vimos na Ilha do Marajó, onde a oleaginosa tucumã guarda a primeira noite do mundo. O fruto é dos mais consumidos em sua época de safra, e do seu vinho é preparada a Canhapira, comida típica encontrada unicamente em Cachoeira do Arari.

O nome Canhapira é apontado por estudiosos como uma síntese do hibridismo cultural entre os índios aruaques e tupis, pois o termo *Kaniri*, em aruaque, significa *comer* ou *aquele que come*; e *Pira* quer dizer peixe em tupi. Igualmente, é possível derivar simplesmente do termo aruaque *Kaniriphuna*: comedor de gente, fazendo referência aos inimigos comensais que por ingestão do conquistado seria possível adquirir seus poderes.

Não bastasse, organizações da sociedade civil de defesa da cultura afrodescendente requerem para estes a origem do preparo, atribuindo-lhes a substituição do peixe pelo porco.

E é do caroço do tucumã, em Cachoeira do Arari, que nasce a “Primeira noite do mundo”. A primeira noite do mundo seria o dote de casamento da filha da Boiúna. A Cobra Grande pretendia oferecer a noite para sua filha, pois antes existia apenas um dia sem fim onde todos os seres trabalhavam ininterruptamente. A mãe enviou três servis para o fundo do rio, para buscar a noite que estava escondida desde o começo do mundo dentro de um caroço de tucumã. Ao segurarem o caroço, os servis escutaram barulhos vindos de seu interior, quanto mais sacudiam mais o barulho aumentava, e com ele a curiosidade dos três. Curiosos, quebraram o caroço e libertaram não apenas a sombra que escureceu o mundo, como todos os seres vivos de hábitos noturnos. Como punição à desobediência àquela que é descrita pelos marajoaras como “a que segura a terra”⁹² a Cobra Grande transformou os servis em macacos-da-noite (*Aotus nigriceps*), dos quais os gritos são escutados, até os dias atuais, por quem está no mato.

E, mesmo alimentando-se constantemente de animais silvestres, como pássaros, répteis, roedores e primatas, estes macacos da noite não fazem parte da dieta do marajoara por acreditarem que carregam mau agouro.

Entre tudo, a crença entre os locais é a de quem consome o tucumã não deve quebrar o caroço para o caturra sair, se ela não sair por conta própria acredita-se que trará má sorte.

Pode-se sugerir um elo entre o fruto e a lenda, haja vista que dentro do caroço do tucumã encontramos a larva do caturra, um besouro que se desenvolve dentro do caroço até conseguir furá-lo e voar. São inúmeros besouros por caroço que ao libertarem-se voam entre as palmeiras e invadem as casas de quem deixa as luzes acesas.

⁹² Na mitologia marajoara, a Cobra Grande habita o subsolo, e é responsável pelo movimento sedimentar e formação dos rios da bacia do Marajó.

O infortúnio é contestado em depoimento coletado na capital Belém, no qual, Dona Coló, erveira⁹³ do mercado do Ver-o-Peso, contesta a crença: “Num sei se é mesmo. Eu tenho um tucumanzeiro que assim que começa a dar bicho eu cato e faço logo uma farofa. É uma delícia!”

O outro ingrediente primordial da Canhapira é a carne suína. E a encantaria relacionada a este é a “mulher que vira porca”, um mito recorrente no estado do Pará. Em Cachoeira do Arari, a visagem é uma mulher idosa, solitária que ao se transformar em porca promove arruaças para assustar os moradores da cidade, ao entrar sob os assoalhos durante a noite. De acordo com Teoto, a “porca” entrava sob o assoalhado da casa de sua família e arrebatava as sacas de alimentos que abasteciam o comércio de seu pai. Por este motivo, Teoto e seu primo Caúca prepararam uma armadilha:

[...] Já estávamos de olho nela faz tempo. Com certeza era a Dona Velha mas ninguém podia provar. [...] Como ela era vizinha, a gente esperou ela sair e ficou de prontidão. Só que ela não ia lá em casa pra botar medo em ninguém nem pra tomar satisfações. Ela ia pra comer... Porque primeiro baixa a criatura, ela vira porca. Depois a porca corre por debaixo dos assoalhos das casas de pessoas pelas quais não tinha bem querença. Ela é forte, tem a força bruta dos encantados, faz um grunhido medonho, e bate o lombo contra o piso até escangalhar. [...] Tentamos por demais uma emboscada pra porca mas toda vez ela dava a volta na gente... até que um dia nos preparamos. E eu disse: Assim que a gente souber que a porca começou a bandalheira, nós vamos pra debaixo do assoalho esperar ela aparecer [...] Quando ela apareceu nós demos umas pauladas seguras. Mas ela escapou... Tudo bem... nem que eu precisasse passar o dia grudado no portão espiando eu ia ver essa velha colocar a cara na rua. E não foi que ela apareceu toda roxa! E, como ela foi descoberta nunca mais a porca atacou ninguém... pelo menos é o que dizem. Até vir uma outra porca... mas acho que não vem mais.

As pessoas encantadas são conhecidas por toda a comunidade por encantaria ancestral. São mitos vivos, visagens contemporâneas materializadas, caboclos, que fazem parte do círculo familiar ou da amizade dos cachoeirenses, que constroem sua lógica organizacional e estética integrada a este imaginário.

Outro ser mitológico cachoeirense é o “vira cavalo”, sobre o qual foram construídas narrativas com as vítimas do encantado e com os próprios encantados. Dona Maria, cachoeirense, descreve a experiência de ter sua casa atacada pelo cavalo:

⁹³ Vendedora de ervas, elixires, pomadas e preparados manipulados a partir de receitas tradicionais de medicamentos naturais e mandingas, segundo ela “somente para fazer o bem”, pois que faz para o mal é “feiticeira”.

Fico toda arrepiada só de contar. Ainda bem que eu não estava em casa pra ver essa visagem, que na verdade é o compadre Seu Sido. Todo mundo sabe que é ele, mas ele nega. Só que nós já sabíamos lá em casa que era o Seu Sido que tava virando cavalo agora. Porque tu sabes como é... vai passando o encanto de um pra outro, e pega em quem tá na vez... A gente sabe que é ele porque uma vez a minha mãe o viu rolando na terra defronte do rio. E quando ele se revirava levantava aquele redemoinho e fazia um barulho medonho. Só que como o pessoal já sabe a agonia que vai ser quando o encantado virar cavalo, logo sai todo mundo correndo e trancando tudo que é porta, colocando trancas nas janelas, senão ele derruba tudo. O cavalo só vai bater na casa de quem tá devendo ou fez alguma coisa pra ele. Como o Seu Sido passa o dia *mamado* [bêbado], ele não mexe com ninguém, mas quando ele vira cavalo, vira o cavalo do cão... e minha irmã tava devendo pra ele. Então quando a mamãe escutou ele relinchar correu pra casa. Trancaram tudo e ficaram lá rezando esperando por ele. De repente escutaram aquilo: TUM. Uma batida que quase arrombou a porta e pra onde elas corriam dentro de casa, ele batia a *fonte* [testa] nas janelas. Era um estrondo tão forte que doíam os ouvidos. E elas gritavam: Seu Sido te acalma... vai-te embora que eu sei que és tu... Até a respiração dava pra sentir entre as frestas... saía aquele bafo quente. E quando elas olhavam nas brechas, viam um olho vermelho. Mas era o olho do Seu Sido. A minha mãe gritou com ele e perguntou se o que ele queria era reza. Ela entendeu lá – sabe deus como ele falou naquele barulho de cavalo – e rezou na “cabeça” dele. Foi aí que ele se acalmou e foi embora. No outro dia, podia procurar por ele em toda Cachoeira inteirinha, que ninguém viu... não apareceu nem pra tomar um leite de onça. Era porque tava cansado, dormindo pra perder, subir⁹⁴ o encanto.

Ao aportar em Cachoeira, perguntei ainda no trapiche, sobre o homem que “vira cavalo”, e, unanimemente, Seu Sido foi apontado por toda a comunidade como a “visagem que vira cavalo”. Aproximei-me de Seu Sido, conversamos, sob a sombra de uma mangueira, na beira do rio Arari, sob a qual o mesmo se senta diariamente e permanece por praticamente o dia inteiro, “tomando só umazinha”, como diz. Em certo momento contei-lhe o que ouvi. Ele sorriu e disse: “Tem um pessoal aí que diz essas coisas...” E eu: “Mas é o senhor?” E ele: “Não... não viro nem égua.” Respondeu-me em tom sarcástico.

Rimos juntos, colaborador e oralista, em tácita cumplicidade. E no tempo escolhido por Seu Sido como o mais adequado, ele surpreende ao contar que aprendeu a “feitura de se fazer cavalo” com um amigo, e que só este, o Sr. Arari, saberia nos ensinar, porque ele “só sabe como é, mas não sabe bem dizer”. De acordo com o Sr. Arari:

Para se fazer em cavalo tem que nascer encantado ou receber o chamamento em sonho. [...] Aí, numa sexta-feira de lua cheia, o *caboco* [caboclo] vai sozinho procurar a areia onde os cavalos se deitam. Só que tem que ser ou

⁹⁴ “Subir o encanto”: desfazer o encanto.

esquina ou encruzilhada defronte pro rio. Então ele tira a roupa, deita no chão e rola naquela terra com poeira de cavalo. Rola, rola, rola até levantar redemoinho, que é sinal de que o encanto vai começar. [...] Como é muito medonho, o redemoinho é pra disfarçar a feiura da criatura descompensada. [...] Os pés viram cascos, as canelas espicham, a pele vira couro, e nascem crina e rabo. No lugar da fala sai um relincho alto e por demais bastante horrendo. Quem ouve sai de perto e vai avisar que tá vindo o cavalo do cão... E quem for podre que se quebre.

Conta-nos com entonações de prazer ao entender nossa intenção ao ouvi-lo, pois segundo ele: “depois dos crentes, agora até visagem é coisa do demônio... Onde já se viu?”

Ainda que os colaboradores construam suas narrativas, ora negando sua identidade, ora afirmando sua raiz cultural, notou-se nos diálogos a satisfação do colaborador em dividir suas experiências ao perceber que não há sobre ele o jugo intelectual, social ou religioso.

Os depoimentos apresentam-se como narrações de resistência ao colonialismo intelectual e imperialismo cultural que avança por toda a floresta amazônica, especialmente através da folclorização e não reconhecimento deste habitante como um brasileiro comum comparado aos demais dos outros estados do país, principalmente nos centros geradores de notícias e opiniões, os quais o classificam como exótico, dócil, primitivo, entre outros adjetivos, acabando por territorializá-lo.

O conjunto de promessas desenvolvimentistas incentivou a intensa migração de nordestinos para o sudeste do Pará a procura de trabalhos nos garimpos, na froteira agrícola, em fazendas de gado e nos grandes projetos, sob a justificativa do “vazio demográfico”. O ápice deste fluxo migratório ocorreu com a construção da Hidrelétrica de Tucuruí, apara abastecer a produção eletrointensiva do Projeto Grande Carajás, realizado pela ditadura militar.

Inevitavelmente provocou grande impacto na cultura alimentar local, estabelecendo a segmentação dentre os novos habitantes, subdivididos em dois grupos distintos: os “barões” que são os chamados “sulistas” pela população local, por serem, em grande parte mineiros, paulistas, gaúchos; e nordestinos, os chamados “arigós”, geralmente subempregados; Os costumes gastronômicos das diversas partes do país

interpenetraram-se sendo comum ver nas placas das bancas de comidas típicas: “Temos tacacá, tutu à mineira e baião e dois”, de modo a fundir ingredientes e preparos.

Para a construção da hidrelétrica foram alagados mais de 300km² de floresta, formando o Lago de Tucuruí. O que foi propagandeado como um futuro berçário de peixes se tornou um lago intoxicado devido ao apodrecimento da floresta submersa, rareando a pesca e a caça da região, prodigiosamente difíceis pela ocupação desordenada e a devastação impiedosa da floresta para o agronegócio.

Contudo, entre os nativos, ainda é comum o costume de tomar mingau de castanha-do-pará todas as noites, mas muitos costumes foram suplantados pela colonização sulista, segundo relato de moradores mais antigos, como do de Dona Maria Silva, mãe de um dos mais influentes políticos de Tucuruí, que mesmo hoje, “proprietária de considerável patrimônio” na área urbana conserva preparos tradicionais:

[...] Foi no final dos anos 40 que o leite e a carne chegaram à cidade. Uma ou no máximo duas vezes ao mês... quarenta dias... chegavam os carregamentos. O que se comia? Só coisa boa que agora é proibido não sei o porquê. Se a gente pudesse continuar comendo isso não precisava de boi, sem contar que é muito mais gostoso. Toda a minha vida comi jaboti, anta, paca, macaco, jacaré, tucunaré, pacu, camarão, e uruás, que nem existe mais na beira do rio Tocantins. Isso é tudo comida de caboco mas dizem que vem desde lá dos índios. Não tinha esse negócio de creme de leite, tudo era no leite da castanha do Pará, ou então era paca com pirão de farinha de mandioca. Fazíamos também um coisa que parece um purê mas não é purê e nem mingau, de inajá ou de cará ou de castanha-do-pará. E tudo que era peixe ou caça sempre era acompanhado de farinha ou de castanha, sempre muita castanha. Meus filhos foram criados assim e são fortes que nem tem doença. [...] Pra que leite se tínhamos a castanha e o açaí? Agora tem essa história de ter que tomar leite de vaca. Colocaram até vaca na tribo pra índio tomar leite. Antes dessa arrumação os índios eram enormes, fortes, grandes iguais a um tronco, hoje são tudo miudinho, parece arigó.

No mercado municipal de Tucuruí, entrevistamos o Senhor Domingos Braga e sua esposa Dona Maria Olinda Braga, vendedores de mingau de crueira⁹⁵, mingau de açaí salgado com arroz e mingau de tapioca. Durante a narrativa do casal, ouvimos deles a mesma justificativa do “açaizeiro” Nazareno Silva, de Belém: “o açaí é a principal cultura do Pará. Quem vende açaí sempre vai ter o seu dinheiro”.

Dona Olinda conta:

⁹⁵ Sobra da farinha de mandioca amassada em formato de bolinhos.

Nós viemos pra cá pra conseguir emprego, mas não conseguimos nada que prestasse. Vimos que tinha um monte de cametaense, gente de Mocajuba, o pessoal aqui mesmo do Pará, que se queixava que tinha saudade da comida da sua terra. Então começamos a vender mingau em 1998. Era só durante a semana, mas hoje já é todo dia, até aos finais de semana. Às vezes eu tiro a quinta-feira, pra descansar, porque quinta é o meu dia preferido. Só que dá uma confusão, o pessoal ralha... Prefiro não faltar. Tem gente que chega lá e diz que é única refeição do dia. Eu acredito mesmo, porque o açaí dá sustança pro dia todo. E onde é que tem comida de paraense aqui? Açaí tem um bocado de batedor por aí, mas pra fazer mingau só tem eu.

Domingos, que ajuda a esposa e é pescador, diz:

Eu tenho orgulho da Dona Olinda vender esse mingau. Ela é a única pessoa que ainda preserva essa tradição aqui. Eu tenho medo que depois dela não haja mais ninguém para continuar com o mingau. Porque nenhum filho nosso quer fazer. Mas eu entendo, são tudo estudante. Não tem um pra fazer mingau e nenhum que queira ir pro mar comigo.

Posterior ao mercado, fomos até o Porto do 11, o trapiche frequentado pelos antigos pescadores, para recolher narrativas sobre o Tucunaré, o peixe símbolo da cidade.

Deparamo-nos com o “tucunaré completo” e a espécie de transição na cadeia evolutiva. Ocorrem três espécies na bacia do Araguaia-Tocantis: o Açu, o Putanga e o Tinga. O Tucunaré-açu, é de maior porte, chegando a 1m de comprimento. O Tucunaré-putanga se diferencia pelo tom coral de sua carne e o seu tamanho é intermediário entre o Açu e o tinga. Quanto ao Tucunaré-tinga, de acordo com Cametá, 62 anos, pescador “desde que o mundo existe”, ainda não é Tucunaré, conforme o imaginário amazônico, nas palavras de Cametá:

O Tinga não é uma qualidade de Tucunaré, por bem dizer, porque não deu tempo para ele virar um Tucunaré completo. Ele ainda está “raceado” com a paca. Basta olhar o couro dele que esta aí a prova. É todo pintadinho de branco igual couro de paca. Ele ainda é meio peixe meio paca.

Acabado de explicar a teoria, um jovem que a ouvira riu do idoso, que se expressou categoricamente:

Cala a boca, moleque! Começaste a pescar agora e não sabes nada! Não conheces peixe! Aprendi isso com o meu avô, que aprendeu com o avô dele... Tu não me venhas desafiar a sabedoria de quem vive no rio.

Após o evolucionismo darwinista esta teoria converteu-se em folclore. Apesar de tudo, no século XVIII, em sua obra Tesouro Descoberto no Máximo Amazonas, o Padre

João Manoel considera a teoria indígena como plausível para o desenvolvimento das espécies.

Percebe-se nesses fragmentos de narrativas o impacto social da migração em uma sociedade de relações míticas essenciais.

Nos discursos, o confronto de ideias e teorias, urbanas e de cunho científico com aquela que é considerada tradicional. Contudo, o narrador da tradicional legitima seu discurso com “prova concreta” a partir da observação do seu meio.

Tal qual a região sudeste do Pará, Belém sofre forte fluxo migratório tanto oriundo do nordeste quanto da região centro-sul, porém na cultura do açaí a colonização não interferiu de modo a causar impactos ou receitas híbridas, exceto em casos que servem açaís preparados especificamente para turistas. Neste hábito alimentar, a tentativa de influência, persuasão e subjugo surtiu efeito contrário ao colonizador.

Por todo o estado do Pará, o açaí (*Euterpe oleracea*) é consumido como prato principal, seja como mingau, seja acompanhado de peixe frito, peixe seco, camarão seco, carne bovina, carne suína, carne bubalina ou charque, na forma de pirão de açaí: açaí com farinha d’água. Ou ainda com farinha de tapioca.

De acordo com o costume caboclo, o açaí é o prato principal de uma refeição (café, almoço e jantar) quase nunca consumido como lanches ou energético. O paraense se mostra intolerante às misturas de granolas, frutas ou xaropes. Em entrevista, Nazareno Alves, proprietário de restaurante, distribuidora de açaí e de açaizais ressalta:

[...] A cultura do açaí é o que existe de mais paraense. Pro paraense açaí só presta do jeito dele. Ele olha um açaí com granola e diz: “quer ver estragar meu açaí? É colocar isso, granola, morango...” Por outro lado, o açaí tira muita gente da fome, salva até recém-nascido. Não é à toa que os americanos chamaram de super-fruta e o açaí virou um sucesso pelo mundo. Se a mãe não tem leite, o bebê toma açaí. Se alguém tá doente, subnutrido dá açaí que ele fica forte. Se está com sangue fino, açaí. Se tá com anemia ou perdeu sangue, açaí. Se não tem carne pro almoço não tem problema, o açaí tá lá no mato. O caboco sobe e tira o “bebe”⁹⁶. O problema é não ter açaí. Se não tiver tem gente que não come.

⁹⁶ Bebe: Vocábulo recorrente nas ilhas produtoras de açaí da frente de Belém referente ao fruto coletado, batido e tomado na hora.

As propriedades nutricionais e a capacidade alimentar do açaí são fundamentos até mesmo da lenda correspondente ao fruto, o qual conta que, localizada onde hoje é a cidade de Belém, havia um Povo Indígena muito numeroso chefiado pelo cacique Itaki, que ao ver seu povo morrer de fome ao enfrentar uma grave crise de escassez de alimentos, impôs o sacrifício de todas as crianças nascidas a partir daquela data. Dias depois, sua filha Iaçá deu à luz uma criança forte e de olhos negros, mas não conseguiu livrá-la do destino imposto pelo cacique.

A índia chorou até a primeira noite de lua cheia seguinte ao parto, quando ouviu um choro de um bebê, o qual acreditava ser o de seu rebento. Ela seguiu o choro na mata e avistou sua criança sorrindo aos pés de uma palmeira. Ela correu e quando a abraçou, a criança sumiu como num encanto. De manhã, Iaçá foi encontrada morta, sorrindo, abraçada à palmeira. E na árvore havia cachos frondosos carregados do pequeno fruto.

O cacique ordenou a colheita e que o fruto abundante fosse distribuído para alimentar todo o Povo. Desde então, ninguém do Povo sofreu de qualquer doença ou faltou alimento em toda a Amazônia.

Para o caboclo da floresta essa lenda aflora em seu cotidiano, pois há quem suba na palmeira todos os dias para “tirar o bebe”, que quer dizer realizar a coleta do açaí pra bater na hora e consumi-lo imediatamente.

A persistência de existir da gastronomia tradicional ante as transformações sociais atribui a este conhecimento um elemento de valor cultural representativo reconhecido por todas as camadas sociais, urbanas e rurais. Ressaltando que em festividades como o Círio de Nazaré, que reúne cerca de dois milhões de pessoas na cidade de Belém para a romaria religiosa católica, os pratos tradicionais pato no tucupi e maniçoba são postos à mesa das classes alta, média e baixa. Talvez a gastronomia tradicional paraense seja o sonho da utopia, uma vez que tal cultura não distingue classe social, raça, sexo e até mesmo religião. Uma peculiaridade ao costume alimentar durante a festa de Nazaré, é que mesmo entre famílias não-católicas os pratos geralmente são preparados conforme o calendário nazareno, ultrapassando a questão religiosa. Sobre o que podemos constatar a

familiaridade, auto-reconhecimento, afirmação de identidade através de comportamentos do paraense no que se refere ao alimento.

Acreditamos que com este trabalho, ainda que em processo de pesquisa não-finalizado, contribuímos de modo a provocar discussões sobre a significação da cultura alimentar da Amazônia, qual propiciada pela crença, não de caráter religioso, mas sim na identificada verdade do mito ancestral considerando sua existência física presente, estabeleceram-se delicadas relações da natureza e o que ela produz entre o homem e o que ele produz, de complexas estruturas rizomáticas⁹⁷.

Envolta nesta atmosfera, no Pará, além dos aspectos inerentes à alimentação como a estratificação social, a comida (entenda-se preparo e ingredientes) é tornada presente, oferta, elemento de cura ou de doença, aferição de honestidade, motivo ou prova de felicidade ou infortúnio, desencadeadora de males espirituais, entre outros. Além disso, é sinônimo de beleza ou feiúra, alcunhas, elogios, e o principal chamamento ao povo paraense: papa-chibé, o que quer dizer “comedor de chibé”.

Podemos ainda acrescentar que características relacionadas à identidade são intensamente fortalecidas com o deslocamento do paraense para outro estado ou país, pois a cultura alimentar é tratada como extensão territorial do afeto, facilmente percebida em rodoviárias e aeroportos ao averiguar a origem dos passageiros que carregam caixas térmicas abarrotadas de alimentos regionais, os quais muitas vezes, incrivelmente, são transportados vivos, como patos, caranguejos, tartarugas e etc...

A insistência do paraense autóctone na auto-preservação por meio da história oral, somada às raízes das coisas do antes, da Amazônia pré-colombiana, aos enfrentamentos dos primeiros povos da bacia amazônica, às índias marajoaras que eram as detentoras do conhecimento sobre culinária e manipulação de alimentos e por isso alvo de cobiça entre os guerreiros e que também por isso eram mantidas vivas valoradas como troféu pelo povo dominador por reconhecer nesta mulher o poder de alimentar um povo, a gastronomia sugere um elo entre mitologia e identidade.

⁹⁷ Conceito estabelecido na obra *Mil Platôs*, de Gilles Deleuze & Felix Guattari. São Paulo: Ed. 34, 1995.

A persistência Amazônica em derrubar políticas demagógicas como o “vazio demográfico” demonstra a ocupação da floresta como território por suas populações tradicionais constituídas, ainda hoje, por um número superior de caboclos, em grande parte descendentes de índios, os quais se inter-relacionam ora com um sentido de apropriação do território habitado, ora como pertencidos ao mundo das encantarias da densa floresta equatorial, a qual naturalmente, por seus superlativos dimensionais geográficos e climáticos torna mais complexa a logística de acesso, formatando seu o característico tempo-espço amazônico, contribuindo para composição de bases para narrativas sobre seres mitológicos, endemias tropicais, ataques de índios comensais e outras visagens.

Esperamos contribuir com este trabalho para o desenvolvimento, politização e preservação da Amazônia, não através de teorias exclusivistas, sequer totalizantes, mas sim por considerarmos a experiência, a oralidade, a relação e construção narrativa hipertextual a desdobrar-se enquanto aspecto de resistência e organizador de uma sociedade imaginal auto-representativa, que conserva em si, distintamente, a consciência da criação e preservação de mitos quanto à veracidade e convívio com o imaginário em um estado real e sentido estético próprio.

Referências bibliográficas

- BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *A poética do espaço*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BERG, Maria Elizabeth Van den. *Plantas medicinais na Amazônia*. 3. ed. Belém: Museu Emílio Goeldi, 2010.
- BRECHT, Bertolt. *Escritos sobre teatro*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- CUSTEAU, Jean Jacques Yves. *Custeau na Amazônia*. Rio de Janeiro: Record, 1984.
- DANIEL, Padre João. *Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto. 2004.

DERRIDA, Jaques. *Gramatologia*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Notícia histórica da Ilha Grande de Joanes ou Marajó*. Lisboa, 1783.

JURANDIR, Dalcídio. *Marajó*. Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, 2008.

LIMA, Zeneida. *Caruanas, pajelança*. Disponível em: <<http://www.caruanasdomarajo.com.br/apajelanca.php>>. Acesso em: 06 dez. 2011.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Obras reunidas*. São Paulo: Escrituras. 2000.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom (Org.). *(Re)Introduzindo a história oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.

_____. Palavras aos jovens oralistas: entrevistas em história oral. *Oralidades*: Revista de História Oral, São Paulo, n. 3, p. 141-150, jan./jun. 2008.

_____; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANJAD, Nelson. *Emílio Goeldi (1859-1917): a aventura de um naturalista entre a Europa e o Brasil*. Rio de Janeiro: EMC, 2009.

SHANN, Denise Pahl. *Cultura marajoara*. São Paulo: SENAC/SP, 2009.

GT 4 – Oralidades, Religiões e Religiosidades

*Coordenação: Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho
(NEHO/USP) e Leandro Seawright Alonso (NEHO/USP)*

A REVOLUÇÃO SILENCIOSA: “A OPÇÃO PELOS POBRES” DAS RELIGIOSAS DA ASSUNÇÃO E SUA APROXIMAÇÃO AO PERONISMO 1966-1970⁹⁸

ANGELES ANCHOU (CONICET – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Introdução

Existe uma profusa bibliografia sobre a influência do Concílio Vaticano II nos sacerdotes liberacionistas na década de sessenta e setenta.⁹⁹ Nela os paladinos do novo espírito do Concílio na Argentina são o Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo formado a fins de 1967 e algumas outras figuras, em sua maioria homens, que tem sobressaído como personagens destacados na defesa da “opção pelos pobres” frente a uma igreja esclerosada nos privilégios e isolada da realidade social. A história das religiosas em torno do Concílio, apesar de serem numericamente mais significativas no universo da Igreja Católica tem despertado pouca atenção por parte dos especialistas na temática.

A quase inexistência como objeto de estudo pode se relacionar com um estereótipo que projeta uma imagem das religiosas como “mulheres enterradas em

⁹⁸ Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada nas II Jornadas RELIGAR 22-24 junho 2011 Museo Roca, Buenos Aires com o título “La Revolución Silenciosa: la radicalización de las Hermanas de la Asunción y su acercamiento al peronismo 1966-1973”

⁹⁹ Alguns trabalhos e documentos: BRESCI, Domingo. *Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo*: documentos para la memoria histórica. Buenos Aires: CEHILA, 1994; DONATELLO, Luis. *El catolicismo liberacionista en la Argentina y sus opciones políticas religiosas*: de la efervescencia social en los 60 a las impugnaciones al neoliberalismo en los 90. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – UBA e EHESS; LANUSSE, Lucas. *Cristo revolucionario*. Buenos Aires: Vergara, 2007; MARTÍNEZ Mercader, Manuel. *Cristianismo y revolución en América Latina*. México: Diógenes, 1974; MARTÍN, José Pablo. *Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo*: un debate argentino. Buenos Aires: Guadalupe, 1992; VERNAZZA, Jorge. *Una vida para el pueblo*: Padre Mugica. Buenos Aires: Pequén, 1984; POLITI, Sebastián. *Teología del pueblo*. Buenos Aires: Guadalupe, 1992.

vida”.¹⁰⁰ Mas, de fato, o trancamento nos claustros teve desde a origem a intenção de invisibilizar as mulheres na igreja católica.¹⁰¹

Na década dos sessenta, os “ventos de câmbio” que traziam a renovação conciliar transformaram a vida religiosa daquelas congregações de irmãs dispostas a se abrir a uma nova época. O artigo de Claudia Touris *Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas terciaristas en la Argentina* é um dos estudos pioneiros sobre a temática em Argentina.¹⁰² Baseado em depoimentos de irmãs de algumas congregações, o trabalho mostra as mudanças que se sucederam na vida das religiosas em comparação a etapa prévia ao Concílio. Contudo, segundo a autora, as religiosas teriam sido atingidas, já não pelos “ventos de câmbio” dos quais falava o Concílio, senão arrastadas por um “vendaval”, pois os câmbios teriam “resultado incompressíveis para a maior parte das freiras”. Esta inadequação entre a práxis e o discurso das religiosas é o que leva a Touris a caracterizar o liberacionismo delas como “terciarismo temperado”, débil enquanto as religiosas não reconheciam seu acionar como parte de uma prática política.

O presente trabalho apresenta um caso histórico que se afasta desta tendência. Trata-se da experiência de “conversão” da comunidade das Religiosas da Assunção em Buenos Aires na segunda metade da década de sessenta. A história de vida de uma das principais protagonistas dos sucessos vai ser o nosso eixo para contextualizar o caminho percorrido pela comunidade desde a sua identificação com a elite antiperonista na década de cinquenta até a identificação do peronismo com a “encarnação do povo de Deus” a início da década de setenta. Num processo de três anos, as freiras renunciaram ao médio social de elite em que trabalhavam, e do qual muitas provinham, e partiram numa “diáspora” da comunidade para distintas comunidades eclesiais de base em 1970.¹⁰³

¹⁰⁰ CATOGGIO, María Soledad. Cambio de Hábito. *Latin American Research Review*, v. 45, n. 2, 2010.

¹⁰¹ BRENNAN, Margaret. Clausura: A institucionalização da invisibilidade das mulheres nas comunidades eclesiais. *Concilium*, n. 202, p. 44- 55, 1985/6.

¹⁰² TOURIS, Claudia. “Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas terciaristas en la Argentina”, palestra apresentada nas Jornadas de Historia, Género y Política nos ’70. Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (FF y L -UBA) - Museo Roca, 10, 11, y 12 de agosto de 2006 e publicado em ANDÚJAR, Andrea (Comp.). *De minifaldas y revoluciones*. Buenos Aires: Luxemburg, 2009, p. 62-63.

¹⁰³ Com esta determinação, a comunidade local mudava as destinatárias tradicionais que a congregação tinha tido como alvo desde sua fundação em França a meados do século XIX. A fundadora Anne-Eugénie Milleret, vinha da alta sociedade francesa e tinha fundado a congregação em Paris em 1839 para educar as

O caso, embora tenha tido enorme repercussão na época, não tem sido objeto de estudo com anterioridade e, excetuando algumas breves menciones, tem sido esquecido. As alusões ao caso na bibliografia são quase inexistentes.

O livro da Irmã Quiñones, *Del “estado de perfección” a “seguir a Jesús con el pueblo pobre”*: *el comienzo de la vida religiosa inserta en los medios populares en Argentina (1954-1976)* é a única referencia sobre o caso e o mais citado.¹⁰⁴ Ainda sua intenção tenha sido a reivindicação histórica da experiência das Religiosas da Assunção, a informação parcial nele faz com que se neutralize o caráter político do acontecimento. Em primeiro lugar, só toma em conta a data em que o colégio foi fechado em 1969. Por isso Quiñones atribuiu a iniciativa das freiras ao fato delas terem atuado em resposta ao chamado dos bispos em Medellín em setembro 1968: “atender, educar, evangelizar e promover sobre tudo as classes sociais marginadas”.¹⁰⁵ ¹⁰⁶ Mas a decisão já tinha sido tomada desde muito antes, em meados de outubro de 1967. Foi o resultado não previsto de um intrincado processo começado ainda mais cedo, no início de 1966. Por outro lado, Quiñones sustenta que as freiras tinham “deixado o colégio “San Martín de Tours” a cargo dos laicos”. Esta afirmação silencia o fato de que o nome original do colégio era “Colégio da Assunção” e que as freiras se negaram a autorizar aos pais de família que o compraram a utilização do antigo nome por considerarem que eles não respondiam ao espírito da sua obra. Na realidade, as freiras consideraram que eram eles a causa principal pela qual não podiam levar adiante a obra evangelizadora segundo o novo espírito conciliar e por isso se iam.

As outras menções sobre as religiosas são de ex-militantes da Juventude Peronista Guardia de Hierro. Na sua biografia, um ex-militante que tinha sido um importante dirigente do humanismo universitário católico se referi ao caso como “um duro golpe

filhas da alta burguesia francesa e lutar contra o clima anticlerical que dominava os círculos dirigentes da época de Napoleão II. (Fuente: <http://www.assumpta.fr>).

¹⁰⁴ QUIÑONES, Ana (STJ) *Del “estado de perfección” a “seguir a Jesús con el pueblo pobre”*: el comienzo de la vida religiosa inserta en los medios populares en Argentina (1954-1976). Buenos Aires: CONFER, 2009, p. 134.

¹⁰⁵ QUIÑONES, *op. cit.* p. 134.

¹⁰⁶ A Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizou-se de 26 de agosto a 6 de setembro de 1968.

para a Igreja”.¹⁰⁷ De sua vez, uma ex-militante mencionou, poucos dias antes de ser entrevistada, ter reconhecido pela televisão uma freira que militava com eles na Juventude Peronista no bairro obreiro onde o novo colégio foi aberto.¹⁰⁸

A Irmã Adela e o Colégio da Assunção

Adela Helguera foi, consecutivamente, aluna do colégio, religiosa da congregação, reitora do colégio nos anos em que tiveram lugar os acontecimentos e vice-diretora da nova escola no bairro obreiro.¹⁰⁹ Entrevistamos ela em três oportunidades.¹¹⁰

Adela representou, mais uma vez, o fato de ser freira como um espaço de liberdade. “Como me tornei freira? Porque o Senhor me chamou. E se volto há ter vinte anos, que foi quando entrei, volto a me meter correndo. Pois sou muito feliz”. Para ela a vida em comunidade é um espaço da liberação das mulheres. Argumentou “As irmãs não realizam carreira eclesiástica, os cargos são rotativos, voltam á base”. A meia clausura é um espaço de privacidade para desenvolver um jeito de vida comunitária onde a oração é a fonte da força da comunidade e a harmonia. Recorre a uma metáfora com a poesia: na vida comunitária das religiosas “não há versos soltos” e define a clausura pela negativa como “um espaço onde você não entrar”.

¹⁰⁷ MONCALVILLO, Mona y Bárbaro, Julio. *Con bronca y esperanza*: Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1987, p. 68.

¹⁰⁸ Entrevista a Alicia, ex- militante JP Guardia de Hierro por Angeles Anchou 23/05/2007, Buenos Aires.

¹⁰⁹ Sobre a trajetória de Adela posterior ao período estudado: Comisión de Teología do COSMARAS, delegada suplente no Capítulo Geral em Paris (1970); editora da revista da CONFER “La Fe de nuestros Padres” (1972- 1976); Provincial de Brasil y Argentina (1979-1988). Integrou a Pastoral del Niño com a médica pediatra sanitarista Zilda Arns (1934 Brasil-2010 Haiti). Como Conselheira Geral General 1988-1994 trasladou-se a Paris e assistiu á Superiora General em diferentes países de América Latina, África y Ásia. Em 1994, integrou a Pastoral Social de Puerto Iguazu e logo, participou do Frente Nacional contra la Pobreza (Frenapo) junto ao bispo Joaquín Piña. Conhecida como “a freira da motocicleta” ou a “freira piquetera” a partir de sua detenção em 2002 pelos cortes de rota pedindo planos sociais para desempregados. Escolhida Convencional Constituyente em outubro de 2006 pelo Frente Unidos por la Dignidad (FUD) o frente eleitoral impulsado por Piña para evitar a modificação da Constitución Provincial que houvesse permitido a reeleição indefinida do governador oficialista, Carlos Rovira. Em maio de 2011 viajou, aos 75 anos, à comunidade da congregação em Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

¹¹⁰ Entrevistas a Adela Helguera por Angeles Anchou realizadas nas comunidades das Religiosas da Assunção no Grande Buenos Aires: San Miguel, os dias 19/3/2011 e 21/3/2011; e Florencio Varela o 9/5/2011.

O compromisso com a vida religiosa em comunidade faz dela muito reticente a falar da sua vida em primeira pessoa. Em especial em tudo o referente a sua “vida de solteira”, é dizer, antes de contrair os votos perpétuos.

Adela fez primário e secundário no Colégio da Assunção ou “L’EXTERNAT DE L’ASSOMPTION”. O colégio tinha sido fundado assim as freiras chegaram a Argentina em 1938 num casarão senhorial com um grande parque no exclusivo Palermo Chico, o bairro das embaixadas em Buenos Aires.¹¹¹ Desde o início as religiosas tinham sido bem-vindas pelas famílias da alta sociedade portenha, como expressaram na sua carta um grupo de mães “preocupadas pela educação de excelência” de suas filhas. As freiras eram cumprimentadas com a expectativa “irradiassem além da língua”, essa “cultura refinada que associamos a França” e, ano seguinte, o turno tarde se incorporou à Aliança Francesa.¹¹²

Os últimos cinco anos da escolarização de Adela coincidiram com a primeira presidência de Juan Domingo Perón. Adela lembra:

Minha família era fundamentalmente antiperonista e o colégio a mesma coisa. Lembro-me que nos faziam ouvir os discursos, que nos faziam por luvas, do General ou de Evita. Eu fingia que estava dormindo e, de repente, me levantava e aplaudia, na metade do discurso, o seja, era “contra”. Tinha que vestir de gala para todos os atos. Mas o ouviam pela rádio. Sentadinhas.

Em 1955 o próprio colégio tinha-se enfrentado com o governo peronista porque a Mãe Superiora tinha-se negado a aceitar a inscrição de duas filhas duma mãe

¹¹¹ Embora não dependiam deles, as Religiosas da Assunção tinham-se instalado na jurisdição dos padres Agostinhos da Assunção por indicação do Cardinal Arcebispo Coppelio em 1939. Os Agostinhos tinham sido fundados em 1845 pelo padre D’Alzón, amigo y guía espiritual de Eugenia Milleret, quem, de sua vez, tinha fundado a congregação das Religiosas da Assunção alguns anos antes (1839). Com respeito a situação das freiras na igreja católica, desde 1917 o código de direito canônico reconhecia formalmente com a instituição da figura da Mãe Superiora Geral autonomia, entidade e direito de propriedade às casas de religiosas. As casas com esta figura são autônomas dos bispos em temas de governo y disciplina interna a não ser que as respectivas constituições estipulem o avesso. O bispo só tem ingerência no caso que as leis da congregação forem afeitas. Contudo, a supressão duma casa autônoma só pode realizá-la o Capítulo Geral e, nesse caso, os bens ficam a disposição da congregação. A supressão da casa mãe e da congregação só compete a autoridade do Papa. Artigos 607 – 709 do Direito Canônico 1917, Capítulo I “De las Casas Religiosas y de su Erección y Supresión”. Libro II Del Pueblo de Dios Parte III De los Institutos de Vida Consagrada y de las Sociedades de Vida Apostólica, Sección I De los Institutos de Vida Consagrada, Título II “De los Institutos Religiosos”; Libreria Editrice Vaticana; http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_P1Z.HTM

¹¹² Carta de boas-vindas das mães das futuras alunas, 1938. Citada em Helguera, Adela (RA) “Breve Historia de las Religiosas de la Asunción en Argentina” em Historia de las Religiosas de la Asunción en Brasil-Argentina, Rio de Janeiro, dezembro 2011, em prensa

divorciada.¹¹³ Isto provocou a clausura do colégio por parte do Conselho de Educação durante todo esse ano. O incidente alcançou grande repercussão na mídia e o colégio ficou no olho da tormenta do conflito desatado esse ano entre Perón e a Igreja.¹¹⁴ Temorizadas, as irmãs que não se exilaram vestiram-se “de civil”, hospedando-se em casas de família pela noite e reunindo-se pelo dia no colégio para receber as visitas solidárias das ex-alunas e familiares.¹¹⁵

“Eu tinha que reconhecer elas. Vestiam-se todas com um chaupéuzinho por ali e todas as coisas que a gente emprestava. Jajá. Era mais uma palhaçada que outra coisa”.

Adela, nesse momento já tinha adiantado alguns anos da escola secundária e formado do colégio aos 15 anos em 1950. Quando estes incidentes se produziram, não tinha nenhuma vinculação formal com o colégio e cursava segundo ano de Historia na Faculdade de Filosofia y Letras da Universidade de Buenos Aires.

Como os seus pais se opunham a que ela se tornasse freira, escolheu então uma carreira que pensou poderia ser útil para quando finalmente o conseguisse.

- Olha, minha mãe queria tirar fora da minha cabeça a idéia de ser freira. Então o dia de meu aniversário me disse: o presente te espera. E o presente era o que? Um ano, pagou ela, duma cavalaria para o alazão! [...] Era o alazão. Meu alazão. Total, o que fazia eu? Eu ia á cavalaria, punha o freio e a sela [...]. E logo tututún tututún tututún pela Avenida Libertador até o colégio, tocava a campainha e as irmãs abriam e viam o beíço do cavalo.

– Ia vestida de amazona? Por Libertador?

- Não, naaaão, nada mais com a calça, a blusa e o chap... e ao trote inglês, ¿eh?.

- [...] E, meus pais aceitaram ao final. Porque eu disse para eles “vocês vão a esperar que eu cumpra vinte e um anos para deixar-me ir embora? Porque eu me vou a ir embora!”. “Bom, vai-se embora!” E me fui com passagem e tudo. Pois me fui a Paris ao noviciado. Escolhei me ir a Casa Mãe.

¹¹³ A Lei 14394 do Código Civil argentino legalizava o divorcio desde 30/12/1954. Isto para Igreja representava um atentado contra a “família cristã”, um dos seus pilares fundamentais.

¹¹⁴ O ano 1955 foi um momento de profunda crise na igreja católica argentina ao fender-se de jeito irreparável a relação com o governo peronista. Ao ano seguinte, com a chamada “Revolução Libertadora” que fez o golpe de estado, o Episcopado condenou ao governo deposto como “um regime totalitário que invocando a Deus, desorientou e enganou as massas, e perseguiu à igreja, pretendo substituí-la”. Em Carta Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino, 30 de outubro 1955 Revista *Críterio* 1249;50 p. 940-942 em citada em Touris, *op. cit.*, p. 8.

¹¹⁵ Outros testemunhos de religiosas nesta época também em Catoggio, *op. cit.*, p. 43 e em Touris *op. cit.*

Quando Adela voltou de Paris em 1961, retomou a carreira de História e começou a se desempenhar como professora de história no colégio. O peronismo estava proscrito e o colégio estava dedicado a intervir ativamente na comunidade para enfrentar “o perigo comunista”. Como fica escrito na carta Circular, as religiosas organizaram esse ano “jornadas de estudo sob o Comunismo para o pessoal de ensino” e a formação de “células anticomunistas” com grupos de alunas que se reuniam duas vezes por semana tanto para abordar “as encíclicas dos papas sobre a questão social quanto as teorias comunistas”.¹¹⁶ Além disso, a diferença também das irmãs de outras congregações, as Religiosas da Assunção já programavam com as alunas visitas semanais numa favela próxima e ao Hospital de Crianças.¹¹⁷

Nos seus primeiros anos de faculdade Adela ainda tinha que ir com “*todos os meus apertos de freira*”. O hábito que Adela chama de “*estonteante*” ou “*o senhor hábito*” era

quase medieval se um o olhava. De violeta até os talões, claro. A cruz branca aqui (desenha no seu peitilho), um cinto, um cingulo, com pompons ali. Um cinto de lã contorcido, agora não temos nem no museu. Mas sim fotos. O véu, creme. Era muito bonito. As mangas compridas.

Mas antes de terminar a carreira, em torno a 1964, o hábito já se tinha simplificado. Isto também marcava diferença com outras congregações embora os câmbios também tenham ocasionado resistência ao interior da comunidade.¹¹⁸

Graças a Deus os papas começaram a dizer que se simplifique o hábito. Era a Mãe Fundadora quem tinha pensado ele, então, como íamos a tocar o hábito que ela tinha feito. Mas a Igreja tinha dito que se simplifique. Então se a Mãe Fundadora tinha dito que tínhamos que obedecer à Igreja. Então esta bem.

É significativo assinalar que, se bem a primeira figura de autoridade no relato é o Papa, a fonte última da legitimidade é da Mãe Fundadora. Isto habilita a pensar na existência de espaços de negociação na construção da própria subjetividade das religiosas embora integrassem a estrutura patriarcal da igreja católica. O argumento para superar a

¹¹⁶ Carta Circular da comunidade de Buenos Aires 17/12/1961, original em francês, (ARASM).

¹¹⁷ Antes de 1967, disse a irmã Ester Sastre da congregação do Sagrado Coração “não podíamos ir aos bairros”. Testemunha em Touris op. cit. p 12.

¹¹⁸ Na entrevista à Irmã Laura Renard da congregação do Divino Maestro realizada por Claudia Touris, a possibilidade de aliviar ou suprimir hábito foi a partir do concílio e teve resistências das irmãs mais idosas, para as quais o hábito era “como uma parte delas, um símbolo respeitável ao qual não queriam renunciar”. Em Touris op. cit.13.

resistência ao câmbio dentro da própria congregação se resolvia, paradoxalmente, reafirmando a ortodoxia, é dizer, aludindo novamente a vontade da fundadora.

Nestos anos, duas instâncias de inter-relação foram decisivas para a formação das religiosas. O Conselho de Superiores Maiores da República Argentina (COSMARAS), foi um espaço onde religiosas de diferentes congregações trabalhavam coletivamente em oficinas os documentos que o Concílio produzindo desde 1962; e o CONSUDEC, Consejo Superior de Educación Católica, que promovia uma metodologia ativa na educação perante conferências e oficinas destinadas a religiosas, sacerdotes e laicos.¹¹⁹

Segundo Adela, o COSMARAS foi um espaço onde as

religiosas que ficavam inquietas pela necessidade duma renovação da vida religiosa, tal e como o pedia o Concílio, encontraram [...] o âmbito adequado para reflexionar e atuar juntas. Era uma “nova eclesialidade” que viveram como uma experiência de amizade, de colaboração... e de luta por uma causa comum.¹²⁰

O assessor do COSMARAS era o Padre Rafael Tello, quem anos mais tarde também ficaria muito perto do Movimento de Sacerdotes para o Terceiro Mundo.

O Concílio Vaticano II: “chegou a hora de passar aos atos”

Em dezembro de 1965, a diferença da generalidade das outras congregações femininas no mundo, as Religiosas da Assunção já tinham terminado seu Capítulo quase

¹¹⁹ No livro da Irmã Teresiana Ana Quiñones também se destaca a importância do COSMARAS como espaço de reflexão que conduziu à inserção das comunidades religiosas nos meios populares e o avanço da teologia latinoamericana sob a teologia conciliar já nos anos setenta. Quiñones, op. cit. p. 10-15; 46-47. Em 1966 algumas Mães Superiores do COSMARAS foram convidadas a participar pelos bispos Angelelli, Iriarte, Marengo y Zaspé como peritos especializadas em teologia e ciências sociais e pastoral da Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) : Aída López, do Divino Maestro (DM), Ester Sastre, do Sagrado Corazón (SC) e Laura Renard das Auxiliares Parroquiales (AP). Em Campana, Oscar *Nueva Tierra* n. 31 “Angelelli está en nuestro futuro” (1996), p. 19-21. Sobre estas ramas asociativas ver também Touris, Claudia “Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)”, Moreyra y Mallo (editoras) “Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI” CEHAC, UNLP, 2008, p. 9 y 10 e em Catoggio, op. cit. p. 35.

¹²⁰ Em “Breve Historia... “Helguera, Adela (RA) op. cit. A conformação de instâncias de coordenação nacional dos “ramos femininos y masculinos da milícia eclesial” era parte das propostas de adaptação da Vida Religiosa por iniciativa de Pio XII desde 1954. A partir dos anos 70, o COSMARAS denominou-se Conferencia de Religiosas de Argentina (CONFER). Seu equivalente masculino era a Conferencia de Superiores Mayores de Argentina (CAR). No ano 1997 as duas instancias fusionaram-se na Conferencia de Religiosas y Religiosos de Argentina (CONFAR). VANZINI, Marcos Gabriel “Algunas fuentes documentales para el estudio de la Vida Religiosa en la Argentina. Estado de los fondos y accesibilidad”. Disponível em: <<http://www.mundoarchivistico.com/index.php?menu=articulos&accion=ver&id=20>>. Acesso em: jan. 2008.

ao mesmo tempo em que finalizava o próprio Concílio.¹²¹ O especial interesse da congregação em levar adiante a renovação que o Concílio propunha evidencia-se, além da data, na celebração do Capítulo na mesma cidade de Roma e não onde normalmente tinha lugar, na casa mãe em Paris.¹²² A Superiora General escreveu desde essa cidade às diferentes comunidades da congregação: “o Capítulo projeta sob o presente e sob o futuro uma luz que mostra a rota, sem que nos exima de reflexionar, de procurar, de atuar, de experimentar”, e retomava a Pablo VI: “Há chegado a hora de passar aos atos”.¹²³ Nas Atas do Capítulo Geral se estabelecia explicitamente: “O Capítulo deseja que cada Província procure como entrar no movimento social atual, e como abrir as casas a todas as meninas qualquer seja sua origem.”¹²⁴

Em janeiro de 1966, a espanhola Mãe Superiora Jacoba María substituíu a anterior Mãe, a francesa, quem trasladou-se a Paris como conselheira da Superiora Geral. Vinha em qualidade de “Regional”, o que dava a comunidade maior autonomia com respeito à Mãe Provincial em São Paulo¹²⁵.

No relato de Adela, a chegada da nova Superiora aparece como uma cena mítica:

Veio uma Superiora, pela qual temos uma grande devoção, que nos perguntou “que víamos-lhe de positivo e que de negativo ao colégio, a nossa obra” e dissemos-lhe, sob tudo as jovens “não estamos evangelizando! Estamos mantendo um espírito de classe! Fazem uma quermesse para os pobres mas se divertem, e além disso, roubam o que podem para seguir-se divertindo! Então, isso não vá a lado nenhum!” As professoras nos diziam “nos tratam como serviço doméstico!” e nos não o sentíamos porque nos diziam “muita mãe, muita mãe” mas não tinham idéia de que podíamos nos plantar e dizer: “senhores, temos que cambiar o passo aqui”. [...] Então as Atas vieram e as limos e as trabalhamos, e dizemos como íamos a pô-las em pratica. Pois isso

¹²¹ Nenhuma das 100 congregações femininas relevadas na pesquisa de Bidegaín para a CLAR fez seu Capítulo antes de 1967. Segundo Bidegaín, as congregações femininas “tinham ido “paulatinamente” primeiro e logo assimilando os grandes câmbios que implicava o concílio”. Bidegaín, Ana María “Vida Religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999. Volumen II, p. 40 e Volumen III, Anexo I.

¹²² O Capítulo Geral é a instancia de governo e a autoridade máxima da congregação. É uma assembleia das delegadas de todas as comunidades do mundo. Embora o Papa possa pedir alguma modificação das conclusões, em geral são aprovadas. O Concílio Vaticano II realizou-se entre o 11/10/62 e o 8/12/65. O Capítulo General das Religiosas da Assunção entre o 15/10 e o 5/12 de 1965. Ambos em Roma

¹²³ Carta da Superiora Geral a todas as comunidades da congregação, Roma, 4/12/65 reproduzida em Carta Circular das Religiosas da Assunção, Buenos Aires, 17/12/66 (ARASM).

¹²⁴ Atas do Capítulo Geral das Religiosas da Assunção - Roma- 15 outubro- 5 de dezembro 1965, pág. 138 (ARASM).

¹²⁵ Em 1963, a congregação tinha fundado uma nova comunidade em San Miguel o que habilitava que Argentina tivesse administrativamente o status de “Região”. O empreendimento tinha sido impulsado pela Irmã Rosa Emanuel, quem fundou uma escola pública ali em 1957. Em Helguera, op. cit.

nos interessava, por em pratica, no só ouvir. E como estávamos já com a orelha parada pela relação com as professoras que nos diziam “aca nos tratam como por cima. “Nos não sentimos que tenham nenhum respeito”. E bom, recolhemos tudo isso e planteamos para ela. [...] E nos perguntou “e que solução lhe vem?” E as irmãs tinham respondido, sem dúvidas, de novo: democratizar. Se o capítulo dizia que a congregação não ia manter mais colégios classistas, pois tínhamos que democratizar. Isto foi em janeiro de 66 [...] Porque aca eram cinco hectares, e recolheu uma pinha. E disse “se vamos a fazer isso, temos que ser uma pinha. Porque se nos dividimos vai ser pior que não fazer nada. Mais vale não começar”. E fizemos juramento, não não fizemos , mais nos dissemos “se o começamos, começamos em serio”. E cumprimos.¹²⁶

As Religiosas planejaram o jeito de levar adiante a “democratização” do colégio num plano de três anos. O objetivo era para converter o exclusivo colégio francês e o espírito elitista das filhas da elite de Buenos Aires ao novo espírito ascético que proclamava a renovação conciliar foi. Em concreto, buscavam integrar ao colégio alunas doutras classes sociais. A evolução do plano traçado a inícios de 1966 ficou escrito nas “Circulares” da comunidade as outras comunidades da congregação: 1º ETAPA (1966): MENTALIZAÇÃO (comunicar e comprometer aos pais e alunas padres); 2º ETAPA (1967): ORGANIZAÇÃO; 3ª ETAPA (1968): REALIZAÇÃO.¹²⁷

A iniciativa foi comunicada e aprovada pela Provincial em Brasil, a Mãe Nazareth, e compartilhada e conversada com as irmãs de outras congregações no COSMARAS. Em paralelo, a presidenta do COSMARAS expressava: “esta assembléia tem como objetivo situar-se nesta etapa posconciliar para realizar a renovação e atualização que a Igreja deseja de nós”.¹²⁸

A reunião de pais para comunicar-lhes o novo rumo que ia tomar o colégio foi feita já começado o ciclo letivo em abril. A comunidade educativa dividiu-se entre aliados e detratores. Adela lembra

Nao acabamos de... se houvéssomos dito, senhores cada um tem debaixo de suas cadeiras uma bomba nao teriam pulado menos. Começaram [impostando a

¹²⁶ 1º Entrevista a Adela Helguera, San Miguel 19/3/2011.

¹²⁷ As cartas o “circulares” das Religiosas da Assunção foram consultadas do Arquivo das Religiosas de la Asunción en San Miguel (ARASM) e traduzidas do francês original. Estas cartas serviam para comunicar os principais acontecimentos do ano a Superiora General em Paris e as outras comunidades do mundo. São a única produção escrita das religiosas sobre a “opção pelos pobres” que elas tem feito. O acesso a este material foi possível graças a Adela Helguera quem também assessorou na seleção da documentação disponível no arquivo.

¹²⁸ Palavras da Mãe Ana Estefanía de San José (FMM) em Quiñones, *op. cit.* p. 47.

voz] Esta Superiora. Por que trouxeram uma Mãe Superiora espanhola. Que volte a irmã que se tem ido...

Mas as freiras não se abateram e começaram ali mesmo as inscrições para as reuniões de “mentalização”. Pela noite os adultos, pelas manhãs as alunas.

A metade do ano, realizou-se uma “ação de mentalização” que indicava que as irmãs também puderam promover a colaboração dos pais das alunas. Nas férias de julho, a Irmã Ana Maria convocou as alunas de 15 anos a participar de uma “experiência inolvidável”: uma semana como aprendizes de fábrica numa fiação, Flandria, que pertencia a uma das famílias das alunas.

As alunas se acordavam às 5 da manhã, trabalhavam seis largas horas de trabalho baixo o olhar severo de uma capataz que não permitia-lhes o menor sinal do cansaço. O mesmo gesto repetido indefinidamente ao largo do dia chega a impedir o pensar ou o rezar.¹²⁹

Esse ano foi também o primeiro de Adela como reitora do Colégio. Ainda não lembre sua aproximação ao peronismo até muito tempo depois, o material de história que ela tinha elaborado já tinha um importante componente político. Apresentava temáticas como “O peronismo: a participação do povo no poder”, “uma democracia ampliada em transição para uma participação total [...]” ou “o deslocamento do nativo, a conquista do deserto e o problema social do índio, o régimen da terra e suas consequências sociais”.

Estes materiais didáticos eram mencionados como expoentes de uma “singular revolução pedagógica” cada vez que os médios faziam uma análise da conjuntura sob as religiosas na Argentina.

Mas o aggiornamento educacional da Assunção não acabou na prédica moral ou as experiências práticas. Teve também uma vertente teórica que apontou à formação intelectual das alunas com novos enfoques e conceitos. [...] uma aguda análise da história, a psicologia e a realidade nacionais com um enfoque amplo e objetivo de suas interpretações, algo assim como o reverso da história de Grosso.¹³⁰

As queixas das mães pela nova bibliografia chegou a repercutir até o bispo que citou a Superiora para que desse explicações.

¹²⁹ Circular 17/12/66 (ARASM).

¹³⁰ Em Confirmado, 16/11/1967 n. 126, “El Evangelio según el Concilio”, p. 34-35. O caderno de 5º ano elaborado por Adela também mencionado em Confirmado, 15/05/1969, “Monjas, la otra cara de la iglesia” por Marilyn Arana, p. 26-29 y Siete Días, 01/07/1969 “Monjas Argentinas: La Revolución Silenciosa”, p. 20-23.

Não obstante a abertura ao diálogo das Religiosas, com motivo da chegada da Mae Provincial desde Brasil a meados de agosto, manifestou-se uma expressão de resistência por parte das ex alunas contra as inovações das freiras. Um grupo delas organizou uma campanha para reunir firmas de pais, “salvar a Assunção” e remover as três irmãs “indesejáveis”: a Superiora Jacoba que “se dizia vinha de Cuba”, (seu anterior destino tinha sido Nicarágua); Adela, que promovia os métodos de ensino “comunistas” e Ana María, a “irmã que levava as meninas as fábricas”. A circulação do petítório produz uma divisão entre as alunas. Adela relata: “teus pais assinaram? As meninas começaram a dizer “não”, “então é comunista”. [num sussurro] Havia que assinar a carta para que se fossem essas irmãs”. A Mae Provincial recebeu ao grupo de pais que apresentaram as firmas, mas ratificou o apoio às irmãs argentinas. Ao mesmo tempo, a Circular da conta de um intento do núncio apostólico de cooptar uma das irmãs que não tinha expressado opinião.¹³¹

Num princípio, houve um clima generalizado de otimismo sobre o processo começado. Segundo lembra Adela incluso:

um jesuita amigo que tinham convidado a dar uma conversa negou-se porque “você já estão fazendo as coisas bem demais, vão acreditar que somos nós os que ficamos por trás e melhor que não nos metemos”. E tinha razão, já, tinha razão. Éramos as mulheres, a congregação, tomando decisões e planteando as outras mulheres por cima de nós, ou seja, ao Conselho Geral, as coisas que viamos e elas nos davam autorização e nos seguíamos adiante.

Antes do fim do ano, as freiras decidiram se assegurar começando o ano seguinte sem resistências para prosseguir com as mudanças. Para isso elaboraram um novo Regramento Interno para as alunas do colégio. Prevvia-se a simplificação do uniforme a fim de “evitar gastos inúteis e, suprimir o “esnobismo” do barrete escocês que “distingue a nossas meninas em lugar de integrar elas” e a

proibição de levar joias ou relógios de grande valor a fim de dar um depoimento de simplicidade e evitar as ambições de luxo, com as amarguras consequentes, para aquelas que, menos favorecidas economicamente, se sentem desgraçadas e voltam-se exigentes em suas casas.¹³²

¹³¹ De setembro de 1958 a julho de 1969 o núncio apostólico no período foi Mons. Humberto Mozzoni.

¹³² Regramento Colégio da Assuncao 1967.

De sua vez, a ficha de inscrição para 1967 incluía a pouco amigável expressão “assim como os pais se consideram em liberdade para dispor o cambio do colégio das suas filhas quando o julgam oportuno, o colégio se reserva o mesmo direito quando comprova a inadaptação da aluna e a ineficácia de sua labor educativa”.¹³³ Era uma declaração de guerra aos pais de família que não se comprometessem com as mudanças. Ao ano seguinte a matrícula reduz 30%. A opinião das freiras sob aqueles pais que tinham retirado a suas filhas era: “a maioria esnobes aos quais se somou outro grupo que não queria o externado da Assunção para outra coisa que não fosse “boas relações” [...] “Deus queira conduzir eles e ajudar-lhes a encontrar a luz””.¹³⁴

Durante 1966, além do decisivo apoio da Mãe Provincial no Brasil, destacou-se o apoio do Irmão marista Septimio Walsh quem, sendo o reitor do Instituto del Profesorado del Consejo de Educación Católica (CONSUDEC) tinha feito uma piscada as irmãs convocando explicitamente a democratização dos colégios católicos. (REF) Outras expressões de apoios foram enviadas por sacerdotes e irmãs que solicitavam copias do novo Regramento e manifestavam a intenção de fazer “outro tanto”. Algumas das Superiores de outros colégios se negaram a receber as ex-alunas da Assunção porque elas mesmas iam empreender a “renovação evangélica sem demora”.¹³⁵

A Circular que narra os sucessos de 1966 contrasta um tono analítico com um tono emocionado. As freiras se sentiam, ao mesmo tempo, protagonistas e apresentadoras de seu próprio espetáculo. O jeito de organizar a exposição do relato na carta incluso faz lembrar, em alguns passagens, aos roteiros de rádio da época. “Nossas lutas por criar um clima de renovação evangélica” servem para “fazer um estúdio sociológico sumamente interessante [...]”. A evolução do processo pode ser comparado a um episódio em quatro etapas que teria como decoração, nossa casa, e como personagens principais: nossa Mae, a Comissão de Pais, algumas ex alunas e a comunidade. Os personagens secundários são extremadamente numerosos e vão desde as meninas externas até o Ministério da Educação, passando pelo Arcebispo, numerosos jornais da cidade e a alta sociedade de Buenos Aires em geral. Um desenvolvimento surpreendente, e tudo isso dirigido duma maneira

¹³³ Ficha de Inscrição do Ciclo Letivo 1967 Colegio de la Asunción (ARASM).

¹³⁴ Circular 17/12/66, francês no original. (ARASM).

¹³⁵ Circular 17/12/66, francês no original. (ARASM).

magistral pelo Espírito Santo, com o único objetivo de “fazer viver a nossas meninas num clima evangélico [...]”.

Nessa mesma Circular se da conta do Golpe de Estado militar de Onganía acontecido em junho nos seguintes términos:

Podemos fazer agora uma pequena pausa para recuperar o afogo, porque nas duas etapas que seguem a tensão vai subir ainda mais. Aproveitamos então para lhes dar outras notícias. Sabiam que na noite do dia 28 a 29 de junho último, o país tem mudado de governo? Se tratou de uma revolução pacífica que durou alguns minutos, depois da qual nos encontramos ante um presidente militar decidido a governar com um pouco mais de energia do que o régimen precedente, Graças a Deus! [...] retomamos então nosso estúdio sociológico que nos revela uma sociedade do século vinte mais atada as fórmulas da Fé que a conversão dos corações que nos pede a mensagem evangélica.¹³⁶

Em 1967, as freiras decidiram seguir com a segunda etapa do plano se apoiando nas 240 famílias que tinham assinado apoiando as freiras (sob um total de 600).¹³⁷ Para resolver o problema de como integrar as famílias dos *padeiros, armazenistas do bairro, formaram um* “grupo de organização” com mães e pais das alunas. Mas ao decorrer do tempo foi se manifestando a primazia da resistência as mudanças. As mães e pais e as próprias alunas, incluso daqueles que tinham demonstrado entusiasmo, começaram a ser mais reticentes e o clima foi se virando cada vez mais hostil.

[...] Tinhaamos feito planos pedagógicos, distintos, ativos. Era questão de que as meninas pensaram. Então, fizemos reuniões com as maestras. Em lugar de por as meninas olhando ao maestro se trabalhava em mesas e equipes. Que trouxeram os lápis que tinham, que trouxeram os livros de textos que tivessem e que puseram eles em comum para pesquisar em distintos livros. “Aaaay, as irmãs são comunistas! põem tudo em comum!”(impostando a voz) Assim era, assim era a crítica! E um dizia, não!, Esta mentalidade não se abre, por mais que mentalize não se mentaliza. Bom.¹³⁸

A pesar das dificuldades, a experiência do ano anterior foi repetida com as alunas como aprendizes em outra fiação, a fábrica Amat, para as férias de inverno.

¹³⁶ Circular 17/12/66, original em francês, ARASM. Faz referencia ao Golpe de Estado ao presidente Illia que instaurou a ditadura militar chamada “Revolução Argentina” junho 1966 e que teve fim com a abertura a eleições democráticas nas quais resultou eleito o peronismo por uma ampla margem em marco 1973

¹³⁷ Circular fevereiro 1969, francês no original, ARASM.

¹³⁸ Em quanto a inovações pedagógicas, Quiñones destaca o principal aporte do enfoque renovador de “da Irma Adela Helguera (RA) e outras irmãs da Comissão de Catequesis do COSMARAS”. Quiñones, op. cit. p.132.

Em agosto, a comissão de pais chamou a uma assembléia com a presença do conselheiro jesuíta o P. Alberto Silly para tratar a programação da abertura do colégio no ano seguinte.¹³⁹ As conclusões não devem ter sido promissórias para as freiras que devem ter ponderado a situação e escrito ao Conselho Geral da congregação em Paris de imediato porque á meados de outubro a Mae Superiora comunicava aos pais:

O Conselho Geral de nossa Congregação julga mais de acordo com o testemunho que estamos chamadas a dar na Igreja de hoje, que traslademos a sede do Colégio a outro bairro nos sinalando como condições: que pertença a setores médios em vias de promoção, que não tenham atualmente presença de religiosas e esteja disposto a receber a mensagem de salvação.¹⁴⁰

Não havendo sequer chegado a metade do esquema traçado para levar “uma escola segundo o evangelho” o plano culminou com o desenlace não previsto num principio pelas freiras.

A comissão diretiva dos pais, segundo a Circular de 1969, “responderam de jeito inesperado”. Propuseram se fazer responsáveis do colégio, e continuar “a ação apostólica das religiosas”, insistindo, sobretudo “na necessidade de conservar o emprazamento atual do colégio”.¹⁴¹ Isto podia se interpretar incluso como especulação imobiliária. Na sua qualidade de reitora e ex-aluna, as tensões deviam cair em maior medida sobre Adela quem ainda reproduz as discussões. Uma imagem fica gravada em sua lembrança, o grande cartaz da imobiliária, que ocupava meio quarteirão e de cor vermelha, justamente a cor associada “ao comunismo” pelo qual as freiras eram acusadas.

- Vocês não se vão daqui, se nós temos a chave da caixa

- que caixa tem você?

- Que caixa tem? Você acredita que fui embora da minha casa para que vocês se estejam intrometendo? nãoooo!

Mais uma vez, a eleição para ser freira aparece no relato de Adela como um espaço de liberdade e autonomia.

O caso do Colégio da Assunção já tinha ampla repercussão nos médios. Uma aluna entrevistada a fim de ano expressava qual era a posição de algumas delas: "o que as

¹³⁹ Carta da Unión de Pais Colegio de la Asunción UPALCA- APERTURA 1968, Buenos Aires, 28/8/67, assinavam A. de Giacomi (secretario) y J. A. Gaona (presidente) (ARASM).

¹⁴⁰ Carta de la Madre Superiora aos pais, Buenos Aires, 14/10/67 (ARASM).

¹⁴¹ Circular febrero 1969, francês no original, ARASM.

religiosas têm ensaiado não é, no fundo, uma novidade: tem a haver com o permanente “esprit de L’Assomption” que tem uma atitude aberta as correntes de renovação cultural e religiosas que sopram no mundo”.¹⁴²

As freiras venderam o colégio ao grupo de pais, mas se negaram a reconhecer-los como continuadores da sua obra e proibindo usar o nome de “Colégio da Assunção”.

1968 foi o último ano do Colégio e “transcorreria muito dificilmente”. As freiras começaram com só 350 alunas dispostas a “cumprir sua tarefa até o final”. O colégio estava vazio pela deserção da maioria das alunas e as alunas tinham um sentimento como “de fim do mundo” com o fim do colégio.¹⁴³ Contudo, a Irmã Ana María fez mais uma vez a “ação de mentalização”. Nas férias levou as alunas para outra província, Mendoza, mas desta vez a trabalhar como peões de pedreiros junto ao padre jesuita Macuca Llorens, ao frente duma cooperativa de vivendas obreiras onde os moradores se tinham organizado para urbanizar uma favela.

Durante o ano, com o dinheiro da venda do prédio do antigo colégio, as irmãs compraram um terreno de um quarteirão e meio aos salesianos em Gerli, um bairro inundável ao sul oeste do Grande Buenos Aires; fizeram uma licitação e adjudicaram a uma equipe de arquitetos a construção de um “prédio moderno, que se integrasse harmoniosamente no bairro obreiro onde o colégio estava destinado”.¹⁴⁴

A inícios de 1969, doaram a capela ao arcebispado de Buenos Aires e as 24 irmãs que tinham formado a comunidade do Colégio partiram para diferentes destinos. Algumas voltaram a França, algumas ficaram na comunidade já existente de San Miguel, as outras, a partir dos contatos que tinham estabelecido o ano anterior, partiram para se inserir em diferentes comunidades eclesiais de base. O grupo da Superiora Jacoba partiu para a província de La Rioja, no noroeste da Argentina, com o apoio do Padre Angelelli se dedicando á “catequesis, Movimentos Juvenis e alfabetização de adultos”.¹⁴⁵ A comunidade de Adela, a partir dos laços com um missioneiro belga, o Padre Francisco

¹⁴² Confirmado n. 126, 16/11/1967, “El Evangelio según el Concilio”, p. 34-35.

¹⁴³ Circular febrero 1969, francés en el original, ARASM.

¹⁴⁴ HELGUERA, *op.cit.*

¹⁴⁵ HELGUERA, *op.cit.* Também á uma menção á colaboração das freiras com o trabalho pastoral do Padre Angelelli em TOURIS, *op. cit.*, p. 18.

Van Den Bosch e com o Conselho de sua paróquia, San José de los Obreros, mudou-se a Gerli onde se estabeleceram numa pequena casa frente á obra em construção da nova escola, mista e de ensino primário.¹⁴⁶ Quatro maestras do antigo colégio acompanharam o projeto que começou a funcionar no novo bairro em março.¹⁴⁷

O novo estilo de vida e a empatia com os moradores do bairro, maiormente peronistas, fez com que as freiras relacionaram a sua historia com o caminho para a liberação do povo de Deus e o fim da injustiça social. Nesta época publicou-se uma foto de Adela aos 33 anos andando de bicicleta por uma das ruas de lama de caminho para um lar obreiro.¹⁴⁸ Como tinha acontecido com muitos jovens de classe média nessa época, ela também se fiz peronista e teve relação direta em as atividades que organizava a Juventude Peronista Guardia de Hierro no bairro. De sua vez, Adela mencionou que a comunidade que se tinha estabelecido em La Rioja entraria posteriormente em contato com militantes de outro ramo da Juventude Peronista, Montoneros.

No balanço final de Adela sob os sucessos, ressoa o eco da mesma “urgência” revolucionaria que também é comum ouvir em outros depoimentos orais da militância juvenil de fines nos fines década.

Nós, a ideia nunca foi fechar o colégio, era converter ele. Mas claro, converter ele ao nosso ritmo. Nós nos tínhamos convertido. Este grupo de freiras tinha decidido que queria viver o Concílio. Os pais não! “Ai, que bonito um Concílio. Que bom que o Papa disse isso! Mas nos seguimos vivendo igual que antes!” Então, esse processo teria de ser muito mais longo. Si tivéssemos seguido o ritmo das pessoas. Eu acredito que se o houvéssemos seguido não nos tivéssemos ido. Mas bom, nos estávamos muito urgidas. Queríamos vivê-lo JÁ. Não amanhã. JÁ. E bem.

A partir da editorial da revista Esquiú podemos ter um panorama sobre qual era a opinião das Religiosas da Assunção que se tinha nos médios eclesiásticos. Datada no dia da Assunção, supostamente como apoio a elas se dizia:

exemplos, depoimentos como o de estas mulheres consagradas, surpreende. Sabemos que até chocou a alguns ao principio. Mas são necessários. Indispensáveis. Está-os reclamando a hora e a pátria nossa. Para sacudir aos

¹⁴⁶ Adela lembrou que uma outra possibilidade para fundar o colégio tinha sido oferecida pelo Pai Domingo Bresci em 1967, então muito jovem e recém sacramentado. Nos anos seguintes seria um dos pais mais importantes do Movimento dos Sacerdotes para o Terceiro Mundo.

¹⁴⁷ En HELGUERA, *op. cit.*

¹⁴⁸ Revista Siete Días, 01/07/1969, “Monjas Argentinas: La Revolución Silenciosa”, p. 20-23.

dormidos. Ou aos "instalados". Para mostrar como se passa do ruído - tantas vezes vão das palavras ao silêncio fecundo das obras.

Não obstante, a editorial buscava desalentar se replicasse uma iniciativa similar

Claro que não todos podem fazer outro tanto. Nem conviria possivelmente que o fizessem. Aqui e agora. Cada um há de seguir a inspiração do Alto, seus carismas, se mover ao sopro do Espírito. Pior, que estas "sacudidas" são benéficas para todos, cabe duvidá-lo? Às freirinhas que se vão, nos dissemos-lhes que tem escolhido "a melhor parte".¹⁴⁹

Esse ano outra congregação de religiosas, as irmãs do Sagrado Corazón comunicaram ao COSMARAS que no seguinte ano também elas iam trasladar o seu colégio em procura da integração de outras classes sociais.¹⁵⁰ Por enquanto, a presidenta do COSMARAS, a Mãe Aída López (DM), foi removida de seu cargo, supostamente, depois da publicação de uma conferencia titulada: "A vida religiosa e a liberação da mulher".¹⁵¹ Isto manifestava tanto a maturação do espaço de inter-relação das religiosas quanto os seus limites por estarem inserto numa estrutura patriarcal onde a produção simbólica no espaço público é prerrogativa exclusiva dos homens.¹⁵²

Em 1970, Adela viajou como 1era Suplente ao Capítulo Geral em Paris. Na casa mãe da Congregação, num dos bairros mais aristocráticos da cidade *ante o* "desconcerto de algumas capitulantes", ela fez uma apresentação titulada "Novo Êxodo que América Latina e os países do Terceiro Mundo estão vivendo". Seguindo o texto das Conclusões da Segunda Conferencia Geral do Episcopado Latino Americano em Medellín finalizava: "Isto nos leva a um novo jeito de contemplar e de atuar e a nos comprometer nesta luta de

¹⁴⁹ O diretor da revista era o P. Agustín Luchia-Puig. Esquiú n. 450, 08/12/1968, "Unas monjas se van" editorial, p. 7.

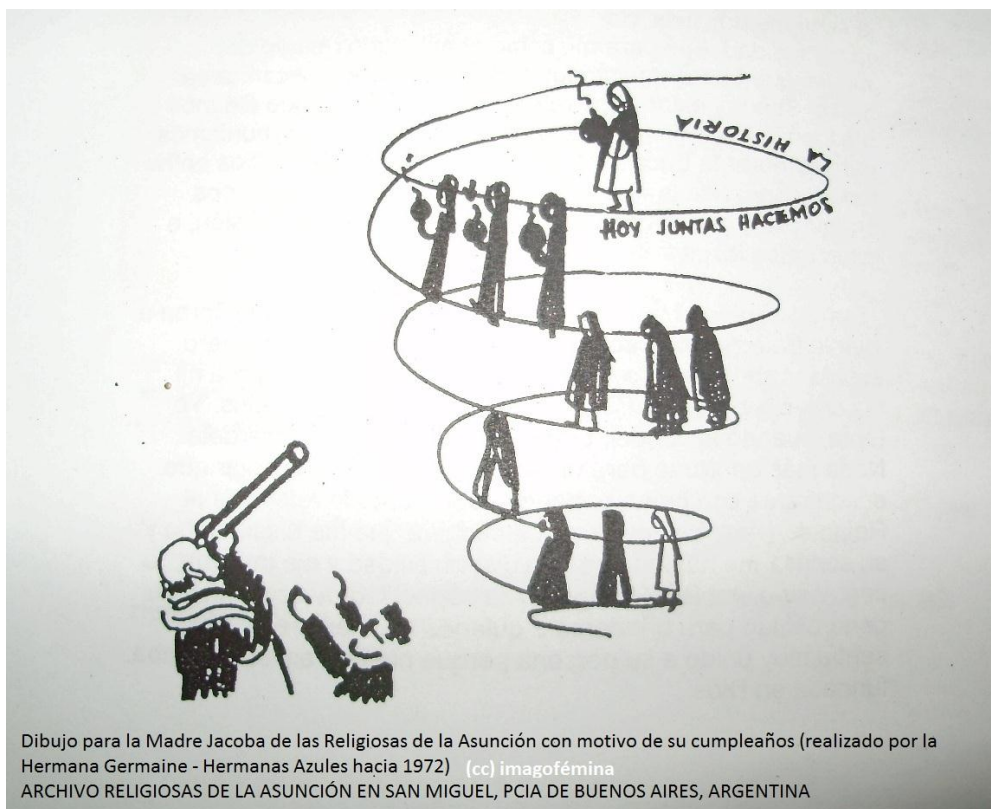
¹⁵⁰ Revista "Señoras y Señores", 03/10/1969 "La vida secreta de las monjas" por Marcelo Capurro, p. 29-40. O colégio do Sagrado Coração foi trasladado ao ano seguinte na mesma cidade de Buenos Aires, a um bairro de classe meia, o que fez que não perderam as alunas como no caso da Assunção. Em uma entrevista, a Irmã Ana María do Sagrado Coração expressava "[...] ninguém pode suspeitar que somos freiras guerrilheiras, nem sequer revolucionárias, mas sim que estamos tratando de aplicar o conjunto de posições que se desprendem daquela trilogia" (se-refirindo ao Concílio Vaticano II - Medellín- e a declaração San Miguel dos bispos argentinos).

¹⁵¹ QUIÑONES, *op. cit.*, p. 128.

¹⁵² Esse ano houve sinais de que a Igreja não anunciava um novo tempo para a renovação da mulher. Além do relevo da Mãe Aída López no COSMARAS, os bispos argentinos reunidos em San Miguel para adaptar as conclusões de Medellín e tratar questões sob "o chamado de Deus ao homem à plenitude de vida" e "A Resposta Libre do Homem que Escolhe seu Destino" declaravam que o aborto não se justificava "nem sequer quando perigar a vida da mãe o se suspeita que o menino nascerá diminuído". Em contradição com o código civil argentino que já reconhecia nesses casos o direito à vida da mulher. (En acápite 62. - El crimen del aborto. II Criterios Doctrinales/Ámbitos de la Vida Moral; Declaración del Episcopado Argentino, Casa de Ejercicios María Auxiliadora, San Miguel (Bs.As.) 21/ 26 - abril - 1969).

nossos povos contra as injustiças provocadas pelo capitalismo liberal”.¹⁵³ As freiras se viam saindo do Egito, contrapondo o estilo da obra e de vida religiosa que tinham levado até esse momento e a diáspora a diferentes comunidades como o cruze do Mar Vermelho.¹⁵⁴ Tendo em conta que no precedente Capítulo Provincial de Teresópolis (RJ, Brasil) tinha-se evidenciado que a maioria das freiras brasileiras não compartilhava o acordo com o “caminho apostólico” começado na Argentina, o Conselho Geral resolveu dar uma maior autonomia á Região de Argentina ascendendo ela ao status de Vice Província. O primeiro objetivo das freiras em Argentina esse ano foi: “A liberação do Povo Argentino”.

Um desenho dedicado à Mãe Superiora Jacoba por uma religiosa de outra congregação a meados dos anos setenta, pode se interpretar como uma sinal de que as Religiosas da Assunção eram um referente nessa rede de aprendizagens coletivos das religiosas da Argentina nessa época. Na divisa do desenho da irmã Germaine lê-se: “Juntas fazemos a historia”.



¹⁵³ Em HELGUERA (RA), *op.cit.*

¹⁵⁴ Em HELGUERA (RA), *op. cit.*

Considerações finais

Duas cenas da vida de Adela quebram o estereótipo sobre as religiosas como mulheres “enterradas em vida”. Adela de cavalo, vestida de amazona por uma das avenidas mais chiques de Buenos Aires para visitar as freiras atrincheiradas em plena crise da Igreja com o peronismo em 1955. Catorze anos depois, Adela vestida com o hábito de freira, andando de bicicleta pelas ruas de terra de um bairro obreiro do Grande Buenos Aires para bater a porta da casa duma família obreira. Como compreender o caminho recorrido entre uma e outra?

As Religiosas da Assunção levaram a iniciativa num marco de um movimento mais amplo que se dava no país caracterizado pela interação de freiras, sacerdotes e laicos e que permanece ainda pouco pesquisado. As religiosas quebraram o tradicional sistema de alianças no qual até então se tinham sustentado, constituíram novas redes e apoios e se integraram em comunidades eclesiais de base em Gerli e em La Rioja. Durante 1969, o novo estilo de vida e o contato com um meio que era maiormente peronista fez com que as freiras relacionaram o movimento político com a reivindicação da dignidade humana frente a injusta distribuição da riqueza que proclamava a *Populorum Progressio* em março de 1967. O fato de que as freiras em 1966 ficaram indiferentes frente ao golpe de Estado, e que em 1970 o primeiro objetivo da nova Vice Província tinha sido “a liberação do povo argentino”, indicava a influência do peronismo que encarnava na época o projeto de liberação nacional e popular contra a ditadura militar.

O processo que culminou com a mudança do Colégio indica que, tendo o apoio das instancias superiores da Congregação, as religiosas puderam articular suas ações de forma autônoma ao poder clerical local e se enfrentar á classe social da qual provinham. A coerência da Congregação pôs-se de manifesto desde o princípio até o fim. Houve continuidade no apoio institucional, ainda depois da mudança da Superiora Geral em Paris em 1970, o que permitiu que as freiras atuassem sempre ancoradas numa autoridade superior noutro país e que chegassem a se instituir em Vice Província. O fato de que nem o Concílio, nem as Atas do Capítulo de 1965, nem a convicção da Superiora Geral nem da Provincial tenham causado o mesmo efeito nas comunidades da congregação em

Brasil indica que o processo de politização das irmãs argentinas esteve vinculado ao contexto nacional. Neste sentido, as Circulares da Congregação e o relato de Adela são um valioso depoimento do grau de conscientização das religiosas ao assumir o compromisso de passar à ação e aprofundar sua convicção durante todo o processo.

Na entrevista de história oral onde se inscreve o relato de Adela, as ações ficam sempre ancoradas num sujeito coletivo feminino que toma conscientemente a decisão de afrontar o processo transformador. É comum que a fonte de legitimidade máxima provenha, em última instância, da Mãe Fundadora. Isto habilita a pensar na existência de espaços de construção da própria subjetividade autônomos da autoridade patriarcal ainda quando esta se estrutura sobre o discurso patriarcal da Igreja católica. Tal vez seja significativa para futuras pesquisas a comparação com outros depoimentos sobre como é construída a subjetividade das mulheres. No relato, a descrição da imagem de si mesma aparece nos momentos mais intensos de suas lembranças em primeira pessoa. O antigo hábito é levado até como um desafio ante o laicos na universidade. “Meus apêros de freira” disse utilizando a metáfora equestre. De jeito similar, há um orgulho solapado em sua vestimenta de amazona no momento em que afirma sua independência frente à mãe dela. As freiras assumiram coletivamente a decisão de “abrir o colégio a todas as classes sociais” e levar à prática o estipulado pelo Capítulo Geral da Congregação no espírito do Concílio Vaticano II. A imagem do grupo de irmãs reunidas embaixo das árvores foi a imagem mítica da qual se aferraram para alimentar o espírito de corpo, já que é reproduzido por Adela como leitmotiv nos momentos mais conflitivos do relato. A força da união também foi percebida pelas irmãs doutras congregações como testemunha o desenho que tem sido feito para a Superiora alguns anos depois. Permanecer unidas sem que tenham podido dividir elas foi a senha do acontecimento e o que explica que elas tenham resultado as principais atingidas pelas suas próprias “ações de mentalização”.

Em todo o processo de tomada de decisões nenhuma instância de autoridade masculina pôde intervir. As relações cordiais com o bispo foram restabelecidas numa só reunião, o núncio não viu prosperar seu intento de cooptar a irmã que parecia menos envolvida e o grupo de pais das alunas que assinou o petítório não teve apoio da Provincial. O sacerdote jesuíta que tinha alguma incidência em qualidade de conselheiro

amigo, preferiu não intervir, ficando na expectativa de como se desenvolviam os acontecimentos. O secretário deu a benção do bispo quando a decisão do fechamento já era fato consumado.

O caso pode ser considerado “revolucionário”, pois implicou tanto uma concepção teológica quanto uma prática social de “opção preferencial pelos pobres”, “entendida não já na linha de Caritas ao velho uso senão, sobre tudo, como o desdobramento de comportamentos orientados a transformar estruturalmente o sistema socioeconômico vigente”.¹⁵⁵ E entendemos que foi assim que o establishment da época interpretou-o. Através da conscientização das alunas, as religiosas incidiam diretamente na dinâmica das famílias e questionavam a classe dominante como um todo, abrigando um grande potencial subversivo para o caso de que outros colégios replicassem o mesmo plano. Assim parecem também ter-lo entendido aqueles que, no âmbito eclesiástico, assistiam com simpatia a iniciativa das Religiosas da Assunção mas explicitavam uma posição conservadora para conter novos empreendimentos, como no caso da editorial Esquiú. Chama a atenção que ninguém tenha produzido um documento público, de apoio de tipo coletivo que abertamente aplaudisse a iniciativa das freiras. Neste sentido, e significativa a remoção da presidenta do COSMARAS, um espaço decisivo para o fortalecimento das convicções das freiras no trabalho conjunto com outras congregações femininas no mesmo ano em que elas levam a cabo a mudança do colégio, e que outra congregação anunciasse, de sua vez, uma decisão similar para ano seguinte.

Fontes orais

Entrevistas realizadas a ADELA HELGUERA por Angeles Anchou:

19/3/2011- San Miguel, Gran Buenos Aires, Argentina.

21/3/2011- San Miguel, Gran Buenos Aires, Argentina.

¹⁵⁵ Definição de “revolucionário” baseada em “Fundamentación”, Touris, Claudia “Programa Curso 66/09 “El catolicismo liberacionista en América Latina y sus diversas corrientes” Swarthmore en Buenos aires, 2009.

9/5/2011- Florencio Varela, Gran Buenos Aires, Argentina.

23/5/2007 a ALICIA, ex militante JP Guardia de Hierro, Ciudad de Buenos Aires.

Fontes escritas

Atas do Capítulo Geral das Religiosas da Assunção - Roma- 15 outubro- 5 de dezembro 1965.

Caderno de História de 5to Colégio de la Asunción 1968.

Carta (Circular), Buenos Aires 17/12/1961, (francês no original).

Carta (Circular), Buenos Aires, 17/12/1966, (francês no original).

Carta da Unión de Pais Colegio de la Asunción UPALCA- APERTURA 1968, Buenos Aires, 28/8/1967.

Carta de la Madre Superiora aos pais, Buenos Aires, 14/10/1967.

Carta (Circular), Buenos Aires, fevereiro 1969, (francês no original).

Ficha de Inscrição do Ciclo Letivo 1967 Colegio de la Asunción.

Regramento Colégio da Assuncao 1967.

Declaración del Episcopado Argentino, Casa de Ejercicios María Auxiliadora, San Miguel, Buenos Aires, 21- 26 /4/1969.

Segunda Conferencia General del Episcopado Latino-Americano 26/8 al 6/9/1968, Medellín, Colômbia.

Artigos de revistas

Confirmado 16/11/1967, n. 126, *El Evangelio según el Concilio*.

Confirmado 15/05/1969, *Monjas, la otra cara de la iglesia*, por Marilyn Arana.

Esquiú, n. 450, 08/12/1968, *Unas monjas se van*, editorial, p.7.

Señoras y Señores, 03/10/1969, *La vida secreta de las monjas*, por Marcelo Capurro.

Siete Días, 01/07/1969, *Monjas Argentinas: La Revolución Silenciosa*.

Referências bibliográficas

BÁRBARO, Julio e MONCALVILLO, Mona. *Con bronca y esperanza*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1987.

BIDEGAÍN, Ana Maria. *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999*. v. II e III, Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR): Bogotá, 2003.

BRENNAN, Margaret. Clausura: A institucionalização da invisibilidade das mulheres nas comunidades eclesíásticas. *Concilium*, n. 202- 1985/6.

CAMPANA, Oscar. Angelelli está en nuestro futuro. *Nueva Tierra*, Buenos Aires, n. 31, 1996.

CATOGGIO, María Soledad. Cambio de Hábito. *Latin American Research Review*, v. 45, n. 2, 2010.

HELGUERA, Adela (RA) Breve Historia de las Religiosas de la Asunción en Argentina. *Historia de las religiosas de la Asunción en Brasil-Argentina*, Rio de Janeiro, dez. 2011, em prensa.

QUIÑONES, Ana (STJ) *Del “estado de perfección” a “seguir a Jesús con el pueblo pobre”*: el comienzo de la vida religiosa inserta en los medios populares en Argentina (1954-1976). Buenos Aires: CONFER, 2009.

TOURIS, Claudia. Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina. ANDÚJAR, Andrea (Comp.). *De minifaldas y revoluciones*. Buenos Aires: Luxemburg, 2009

_____. Fundamentación. Programa Curso 66/09. El catolicismo liberacionista en América Latina y sus diversas corrientes. Swarthmore en Buenos Aires, 2009.

_____. Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976). In: MOREYRA; MALLO (Ed.). *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*. CEHAC, UNLP, 2008, p. 9-10 e em CATOGGIO, op. cit. p. 35.

VANZINI, Marcos Gabriel. Algunas fuentes documentales para el estudio de la vida religiosa en la Argentina. Estado de los fondos y accesibilidad. Disponible em: <<http://www.mundoarchivistico.com/index.php?menu=articulos&accion=ver&id=20>>. Acesso em: jan. 2008.

HISTÓRIA DA ARTE ASSOCIADA A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, UM CURSO PIONEIRO

CÉSAR AUGUSTO SARTORELLI (USP)¹⁵⁶

Esse trabalho relata a dinâmica de ensino realizada na ETEC (Escola Técnica do Estado) Jornalista Roberto Marinho na cidade de São Paulo, inaugurada em 01 de agosto de 2011, pioneira na implantação de dois cursos na rede pública de ensino: Editor de Projetos de Multimídia (três semestres) e Técnico em Produção de Áudio e Vídeo (quatro semestres). A escola se situa na Av. Jornalista Roberto Marinho esquina com Av. Chucri Zaidhan no bairro do Brooklyn. Um dos princípios que orientou a concepção dos cursos foi estabelecer interfaces entre a área tecnológica e as ciências humanas, para que além do conhecimento prático técnico seja agregado o processo reflexivo sobre a atividade profissional na formação de um profissional cidadão, mais que mão de obra funcional. Pensando nos produtos de multimídia e áudio e vídeo dentro de uma trajetória das linguagens de comunicação humana, partindo das primeiras manifestações de linguagem artística visual nas pinturas rupestres e depois para linguagem escrita, imprensa e os meios tecnológicos que se desenvolveram do século XIX à contemporaneidade, foram inseridos, entre outros, na grade curricular do primeiro semestre as disciplinas de História da Arte I e História da Arte Contemporânea. O de História da Arte I está na grade do curso de Técnico em Produção de Áudio e Vídeo e o de História da Arte Contemporânea no curso de Editor de Projetos de Multimídia. Ambos têm carga horária semanal de 2 horas aula cada, durante 20 semanas, num total de 40 horas aula. Para desenvolvimento deste trabalho iremos nos focalizar no curso de História da Arte I – turma 1D - noturno.

O planejamento das aulas teve como critério inicial sempre colocar referências entre a história da arte e as mídias contemporâneas. Para contextualizar o desenvolvimento do método de ensino tema deste trabalho é necessário situar como foi

¹⁵⁶ Doutorando pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e graduado pela FAU USP.

apresentado o plano de curso da disciplina História da Arte I. Ele era dividido em três tópicos:

1º Competências

1. Selecionar características de estilos artísticos que contribuam como fonte de informação para o desenvolvimento do projeto ou produto de áudio e/ ou vídeo.
2. Interpretar informações sobre o contexto artístico na história, analisando sua evolução e as características gerais das manifestações artísticas. (CENTRO... 2011, p. 17).

Que estavam relacionadas ao desenvolvimento das habilidades:

- 1.1. Pesquisar informações sobre a história da arte.
- 1.2. Identificar referências artísticas e sua contribuição dentro de seu contexto histórico.
- 2.1. Identificar informações sobre estilos artísticos que contribuam de forma criativa para o projeto ou produto audiovisual.
- 2.2. Relacionar técnicas observadas nas manifestações histórico-artísticas à produção audiovisual.
- 2.3. Destacar a importância da evolução das artes visuais para o surgimento de novas tecnologias de produção artística. (CENTRO... 2011, p. 17).

E por fim ao conteúdo de curso, denominado pela instituição de Base Tecnológica:

1. Linguagens artísticas:

Desenho, pintura, escultura, modelagem, arquitetura, as artes aplicadas ao uso cotidiano e artes gráficas no panorama internacional e brasileiro.

2. Conceito de arte nos referidos contextos histórico internacional e brasileiro:

introdução: o primeiras manifestações:

(Pré-História)

Antiguidade: o Egito, Grécia, Roma, Paleocristã

Idade Média: o Bizantino (Românico e Gótico)

Idade Moderna: o Renascimento, Maneirismo, Barroco e Rococó. (CENTRO... 2011, p. 17).

Como pode ser observado o conteúdo de curso era extremamente sintético e tanto a diretoria como a Coordenadoria Pedagógica da Escola permitiram liberdade na

implantação do curso, na medida em que está em implantação e o processo de contratação não envolveu planejamento prévio junto aos docentes.

Dando continuidade ao objeto de pesquisa de meu mestrado, da relação entre Arte e Religião, acrescentei como princípio relacionar a História da Arte com a História das Religiões. Como procedimento pedagógico forma criadas situações que permitissem aos estudantes proporem seus relatos, tanto orais, quanto transcritos e visuais sobre o conteúdo a ser assimilado.

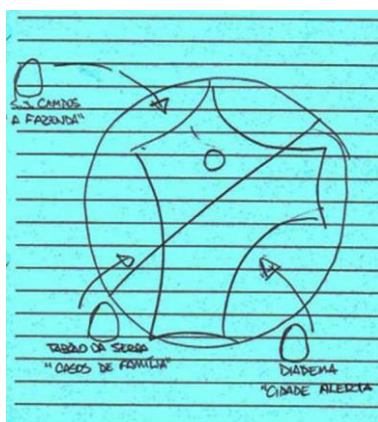
Quanto ao perfil da classe, era irregular na faixa etária, com cinco alunos menores de idade e 36 maiores, com grande faixa entre 18 e 25 anos com picos em 45 anos. O mesmo se dava em relação à formação educacional formal, que variava de estudantes do ensino médio a 2º grau completo, com alguns graduados exclusivamente em universidades privadas. Em termos de renda estavam situados na faixa de classe média baixa e empregados em horário integral durante o dia. A primeira abordagem de apresentação dos alunos entre si e do professor se desenvolveu através de um exercício de divisão da classe por regiões da cidade e/ou bairros. Os alunos forma agrupados e solicitou-se um relato escrito apresentando os bairros/regiões e depois a exposição oral desse relato. Nesse momento os alunos tem o papel de colaboradores ao exporem a cidade de São Paulo através de sua percepção. A imensa maioria dos estudantes habitava bairros distantes da escola, distribuídos entre todas as regiões da cidade de São Paulo e cidades adjacentes. Apresento aqui relato sobre o bairro do Tucuruvi do primeiro colaborador, o aluno Gabriel Veronezi Perdiz:

São 17:00 hs. O metrô chega à estação. A correria frenética dos passageiros é constante, sempre há um compromisso importante para todos. A história de cada um, sua individualidade, nada importa. É o conjunto de indivíduos atrasados, cansados e estressados que compõem a orquestra. Para um observador parece até mesmo que tais pessoas não possuem rostos definidos, é mais um borrão causado pela alta velocidade da cidade. Por esse ponto de vista que agora ocupo penso que não desejo me tornar um borrão, mais um no meio do mar de rostos ruborizados pelo calor e pela aglomeração de indivíduos. Em cada mente que perambula pelo local há uma opinião. Talvez algum borrão possa escrever um livro, um poema, um filme. Mas não agora. Agora está ocupado demais sendo um borrão.

É assim que percebo. Encontro-me no meio do mar de rostos. Eu poderia escrever um livro, tenho opiniões próprias!...Mas nada disso importa. Agora

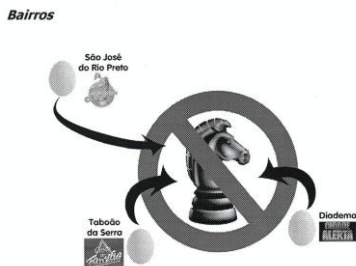
faço parte do aglomerado. Não consigo definir minha imagem. Tenho que ir, estou atrasado.¹⁵⁷

Chama a atenção como o bairro se define pelo seu acesso e a dinâmica do deslocamento que ocupa um bom tempo de todos os habitantes. Para exemplificar com um trabalho de excelência a narrativa sobre os bairros, abrindo um pequeno parêntese, citarei o trabalho de um grupo de alunos do curso de Arte Contemporânea da turma de Editor de Projetos em Multimídia 1C-noturno, residentes em cidades da Grande São Paulo e interior, que foi narrada em desenho por etapas pelo representante do grupo, o aluno Paulo Vieira:



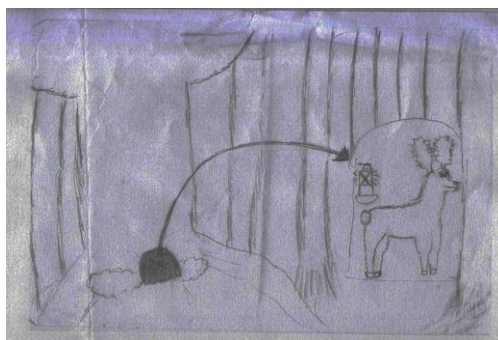
O aluno construiu o desenho mostrando primeiramente a cidade de São Paulo, depois as figuras ovais representando as cidades de origem dos membros do grupo, abaixo nomes de programas de televisão que podiam ser associados a cada uma delas: São José dos Campos pela distância com o “reality show” “A Fazenda dos Artistas” que é realizado pela Rede Record, Taboão da Serra com “Casos de Família” e seus conflitos familiares tratados de maneira sensacionalista no canal SBT e por fim Diadema com “Cidade Alerta” e seus crimes também pela Rede Record. Na sequência desenhou as setas mostrando que todos se reportam a um centro que é a cidade de São Paulo, sobre a qual fez um círculo e finalizou com um traço diagonal atravessando círculo. Essa narrativa primeiramente desenhada manualmente em folha de caderno, foi refeita com programas gráficos de design em formato digital:

¹⁵⁷ Texto escrito e narrado na aula inaugural da disciplina História da Arte I em 02 de agosto de 2011.



A narrativa se enriquece com os logotipos dos programas que trazem mais informação visual e a cidade de São Paulo como um cavalo do xadrez, de movimento excêntrico em “L” e com sinal de proibido, sinal de trânsito, de deslocamento. Essa narrativa está sendo transformada em animação pelo aluno atualmente.

Para a segunda aula, retomando a turma 1D – noturno, foco desse trabalho, foi solicitado que os alunos viessem com uma roupa confortável porque haveria uma atividade física. No início da segunda aula foram encaminhados ao auditório e iniciou-se no palco um processo de imaginação induzida, onde eles se deitaram no palco, afastados um do outro e seguiram as orientações do professor: primeiro relaxarem o corpo e após certo tempo através do toque de um tambor ritmado, seguirem e procurarem uma floresta, onde encontrariam uma caverna ou buraco no qual entrariam e deveriam procurar um animal, se comunicarem com ele e retornarem quando avisados pela mudança do toque do tambor e instrução oral. Após retornarem da imaginação induzida foram orientados a desenharem de imediato, e em silêncio, o que viram no processo. Depois sentaram em círculo e deram seu depoimento individual, relatando como se deu a trajetória de seu passeio em imaginação, mostrando o desenho feito. Para a aula seguinte solicitou-se que fosse digitalizado o desenho realizado e associado um texto escrito do relato oral, impresso como trabalho a ser entregue ao professor. Como exemplo das narrativas, apresento o desenho e texto do aluno Gustavo Stancial dos Santos:



Minha viagem começa em uma floresta de árvores com tronco grosso. Uma árvore me chamou atenção. Era a mais grossa e tinha uma toca entre as raízes. Lá dentro um Cervo, que passava muito respeito e liderança, me contava histórias sobre a guerra dos cervos das tribos rivais e me mostravam pinturas na parede sobre brigas passadas¹⁵⁸

Foi explicado aos alunos a motivação do exercício que era de reporta-los a uma experiência próxima dos primeiros registros em desenho da cultura humana, as pinturas rupestres, que representavam animais nas cavernas. Esses desenhos dessas culturas primordiais humanas, segundo as teorias mais aceitas correntemente, eram de caráter religioso cerimonial, ritos propiciatórios para facilitar a caça onde, através do desenho se entraria em contato com o espírito dos animais. Também foi indagado aos alunos quais eram praticantes de alguma denominação religiosa, que resultou em cerca de 10% de todas as classes se declarando religioso e praticante. Foi esclarecido o princípio de estudo da história da arte relacionada com a história das religiões segundo as Ciências da Religião e também da multiculturalidade das expressões de arte, a ser desenvolvida, afastando-se das teorias históricas eurocêtricas. Sobre os desenhos foi esclarecido que no decorrer do curso haveria mais exercícios nessa técnica artística, porque trabalhava sobre a ideia apresentada por meu professor Flavio Motta na graduação da Faculdade de Arquitetura da Universidade de São Paulo de que desenhar era um verbo que devia ser conjugado, e sendo conjugado estaria mais bem dito, ou seja, não existe desenho ruim ou bom, existe desenho a ser conjugado e exercitado. Introduzi o conteúdo completo da disciplina posteriormente e imagens e texto sobre pintura rupestre em

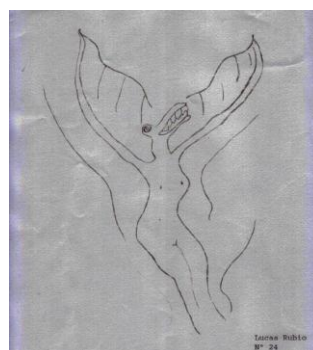
¹⁵⁸ O desenho foi tratado digitalmente para aumentar a nitidez. Relato oral e desenho realizado dia 09 de agosto de 2011 e entregue impresso com texto dia 16 de agosto de 2011. A pontuação e grafia são as originais do aluno.

Lascaux e em outros locais do mundo, Brasil incluso, com o Parque Nacional Serra da Capivara¹⁵⁹:



Como exercício final solicitou-se que se desenhasse para a próxima aula uma esfinge, que seria um misto de animal (is) e humanos.

O objetivo era estabelecer a relação num segundo momento da história do desenvolvimento das religiões através dos deuses zoomorfos com a mescla de elementos humanos e dos animais nas civilizações do Oriente Próximo, Suméria, Babilônica, Persa, Judaica anterior a Moises e Egípcia. Como resultado tivemos narrativas visuais como a do aluno Gabriel Veronezi Perdiz e do aluno Lucas Rubio:



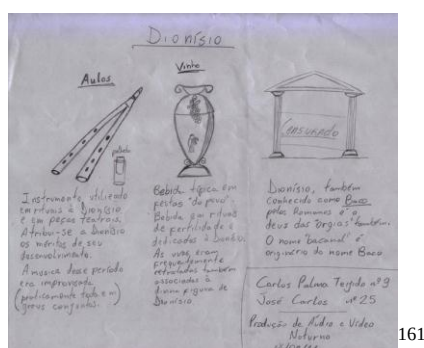
160 (4)

Gabriel declarou que sua esfinge foi feita enquanto ouvia músicas da banda Pink Floyd. Vemos nos desenhos duas versões de esfinge, na de Gabriel onde temos cobra e águia, com uma barriga de crocodilo e na parte inferior do corpo de mamífero (lobo segundo o aluno) intermediária, representando três espaços de domínio, os céus, a terra e por fim as águas, numa figura de corpo masculino. Já Lucas nos traz uma figura feminina, com asas e boca de jacaré.

¹⁵⁹ Disponível em: <http://www.fumdam.org.br/pinturas.asp>. Acesso em: 23 nov. 2011.

¹⁶⁰ Desenhos entregues impressos no dia 25 de agosto de 2011.

A aula seguinte foi dedicada à Mitologia Grega onde na sequência da história das religiões. Tratou-se do momento em que os Deuses espelham os homens e são tema de grande parte da produção artística. Após exposição da história grega e das expressões artísticas solicitou-se aos alunos que trouxessem na aula seguinte mitos gregos para serem narrados oralmente. Remetia-se assim à natureza fundamental dos mitos, como relatos fundamentais que matizaram a dinâmica de vários relatos posteriores, bases da arte ocidental. O relato está intrinsicamente ligado ao mito, que quando é recontado renasce, porque a sua versão escrita “o distancia do momento da narrativa, das circunstâncias e da maneira como aquela se converteria numa ação sagrada” (BRANDÃO, 1990, p. 25), e na sua retomada através da oralidade, percebe-se que “um mito escrito está para um mito ‘em função’, como uma fotografia para uma pessoa viva” (*Idem*). O exercício retoma do mito “algumas das formas básicas, como, por exemplo, suas variantes, que se constituem no verdadeiro pulmão da mitologia” (*Ibidem*). A primeira observação sobre os mitos para os alunos foi exatamente essa questão das variantes, da sua existência plena dentro da cultura do dia a dia grego, que “imaginavam o céu governado por uma família divina, assemelhada a qualquer família rica da terra, só que imortal e toda-poderosa.” (GRAVES, 1992, p. 7). O resultado dessa abordagem teve mitos em forma desenhada como dos alunos Carlos Palma e José Carlos:



No texto no topo central da página se lê Dionísio e abaixo da direita para a esquerda, temos primeiramente sobre a flauta seu nome em grego Aulos, abaixo a direita palheta do instrumento e sob as duas imagens o texto:

¹⁶¹ O desenho foi tratado digitalmente para aumentar a nitidez. Relato oral, escrito e desenho realizados dia 20 de agosto de 2011.

Instrumento utilizado em rituais à Dionísio e em peças teatrais. Atribui-se a Dionísio Os méritos de seu desenvolvimento A música desse período era improvisada (praticamente toda em graus conjuntos)

Na sequência a palavra Vinho, abaixo a figura de uma ânfora e o texto:

Bebida típica em festas “do povo”. Bebida em rituais de fertilidade e dedicadas à Dionísio. As uvas eram Frequentemente retratadas também associadas à divina figura de Dionísio.

E por fim o desenho de um frontão de um templo com duas colunas dóricas, onde se lê dentro Censurado, e o texto abaixo:

Dionísio, também conhecido como Baco pelos Romanos é o deus das “orgias” também. O nome “bacanal” é originário do nome Baco.¹⁶²

Além do relato oral que reelabora o mito, podemos perceber que a linguagem visual associada ao relato, também reelabora uma iconografia que o representa. Por esse método consegue-se mobilizar várias sinapses cerebrais, pela escrita, pelo desenho, pelo gesto e entonações da narração oral, fixando o conteúdo apresentado através do estímulo de várias regiões cerebrais. Nesse exercício também trazem para seu cotidiano o mito. Na aula seguinte foi solicitado que trouxessem representações e textos sobre heróis, sem necessariamente se ater à mitologia grega, e tivemos como relatos de alguns alunos afrodescendentes o questionamento de que a imensa maioria dos heróis nacionais é euro-descendente ou tratado como tal. Surgiram então relatos como o do aluno Richard Pinheiro dos Santos:

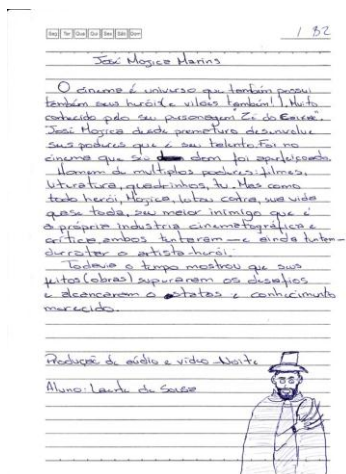
John Stewart é um personagem e quadrinhos e desenhos animados da DC Comics. Ele é um membro terrestre da Tropa dos Lanternas Verdes e recentemente, também da Liga da Justiça. Ele também é o único Lanterna Verde terrestre negro. Não tendo muito destaque nos quadrinhos, ganhou popularidade graças à série animada da Liga da Justiça, no qual é o Lanterna Verde principal.¹⁶³

Também nessa abordagem do herói afirmativo da negritude foram citados José do Patrocínio, Pelé e Edson Arantes do Nascimento, numa distinção entre os dois que eram, para uns ambos heróis na ascensão social e papel simbólico mundial sobre o futebol brasileiro, para outros dois personagens diferentes, o Pelé herói e o Edson Arantes do Nascimento como indivíduo até questionável pela sua omissão na afirmação de sua

¹⁶² A pontuação e grafia são as originais do aluno.

¹⁶³ Relato oral, escrito e texto em 27 de agosto de 2011. A pontuação e grafia são as originais do aluno.

afrodescendência. Um relato muito curioso foi sobre outro herói próximo do cotidiano, José Mojica Marins pelo aluno Laerte de Souza com imagem e transcrição na próxima página.



O cinema é universo que também possui também seus heróis (e vilões também!). Muito conhecido pelo seu personagem “Zé do Caixão”. José Mojica desde prematuro desenvolve Seus poderes que é seu talento. Foi no Cinema que seu dom foi aperfeiçoado.

Homem de múltiplos poderes: filmes, Literatura, quadrinhos, tv. Mas como todo herói, Mojica, lutou contra, sua vida quase toda, seu maior inimigo que é a própria indústria cinematográfica e crítica, ambos tentaram – e ainda tentam – derrotar o artista-herói.

Todavia o tempo mostrou que seus feitos (obras) superaram os desafios e alcançaram os statos e conhecimento merecido.¹⁶⁴

Chegamos a um ponto de como nos seus relatos os alunos incorporam os ídolos da cultura pop, e como alunos de um curso de áudio e vídeo do cinema, HQs, videogames. Nesse ponto para finalizar esse trabalho, por que a sequência até o final do curso não caberia nos limites deste artigo, convém ressaltar que uma das grandes tendências do trabalho de multimídia e audiovisual contemporâneos é o fenômeno da Transmídia, que se relaciona diretamente com as mitologias e os relatos da cultura oral.

Num trabalho de Transmídia, como o realizado para o filme Avatar de James Cameron¹⁶⁵, primeiramente se cria um “Universo”, onde se detalham os enredos principal

¹⁶⁴ Relato oral, escrito e texto em 27 de agosto de 2011. A pontuação e erros de grafia são as originais do aluno.

de uma história e enredos secundários, o passado presente e futuro dos personagens assim como suas personalidades e características físicas e psicológicas. O passo seguinte é a partir desse “Universo” se planejar os produtos que serão derivados de partes maiores ou menores das narrativas que nele “habitam”, em várias formas de mídia, como: aplicativos para celular, para tablets, videogames, net games, RPGs, bonecos, filmes, minisséries, etc. São estabelecidos também cronogramas de lançamento de cada um desses produtos, e o todo desse “Universo” somado a suas narrativas e “encarnação” de sua existência através de produtos multimídia se denomina “Bíblia Transmídia”.

O que chama a atenção é que essa “Bíblia” é a criação do que poderíamos denominar Mitologia profana, construindo novos relatos, que se relacionam com a tradição mítica presente no inconsciente coletivo da cultura ocidental, sub-reptícia em novelas, filmes e inclusive em vários relatos pessoais. É como um tronco de onde surgem todos os galhos, mais grossos ou finos que disseminarão essa nova mitologia pelo mundo globalizado. Nesse sentido o ensino de História da Arte, relacionado à História das Religiões, tendo como método o estímulo à construção de relatos sobre o conteúdo abordado no curso pelos alunos, pode ser um instrumento auxiliar na decodificação desse novo fenômeno da Transmídia, onde estarão atuando profissionalmente em breve.

Referências bibliográficas

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1990.

GRAVES, Robert. *Deuses e heróis do Olimpo*. Rio de Janeiro: Xenon, 1992.

CENTRO DE PAULA SOUZA. Plano de Curso. n. 54. São Paulo, 2011.

¹⁶⁵ Trabalho de Transmídia realizado pelo escritório Starlight Runner Entertainment, de Nova Iorque, coordenado por Jeff Gomez. Mais informações no site: <http://www.starlightrunner.com/> e no vídeo <http://www.youtube.com/watch?v=p9SIVedmnw4>.

DIVINO, SAGRADO E PROFANO NAS MEMÓRIAS ORAIS: AS REPRESENTAÇÕES SIMBÓLICAS E AS RESSIGNIFICAÇÕES TEMPORAIS

ELIS REGINA BARBOSA ÂNGELO (UFRRJ)¹⁶⁶

1.1 Os condicionamentos da sociedade nas representações do religioso

[...] e ali você rezava o terço de noite todo dia, na copa, que era um quartinho onde minha mãe ficava grávida, né? Um quartinho ali e coisa, tinha a cômoda, tinha Nossa Senhora, a gente rezava o terço todo dia à noite e aí a gente não podia brincar, não podia fazer nada que meu pai já “porrada” pra cabeça... [Risos]. (Depoimento do senhor José de Arruda Soares).¹⁶⁷

As atividades da família continham uma dinâmica que marcava o cotidiano dos filhos numa educação religiosa severa, na qual os condicionamentos religiosos foram sendo incorporados ao longo das gerações. Nas colocações acima referidas percebe-se que, os pais tinham uma fé religiosa e educavam os filhos numa sistemática que não deixava brechas para divertimentos em horários definidos para orações, dessa forma, orientavam as emoções e sentimentos para a fé religiosa.

Quando rememora os dias de festa, aponta sempre para as datas nas quais havia o entrelaçamento dos fatos cotidianos com a religião ou as datas comemorativas de “santos”. Ao falar sobre as festas das quais se lembra com mais facilidade, logo vem à mente os dias de casamento, as festas do Divino Espírito Santo, do Santo Cristo dos Milagres, estando às relações sociais, presentes em todos os momentos das festas, desde a

¹⁶⁶ Doutora em História pela PUCSP. Graduada em Turismo pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1997), mestre em Turismo Ambiental e Cultural Planejamento e Gestão pelo Centro Universitário Ibero Americano (2003) mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2005). Experiência na área de Turismo, com ênfase em Patrimônio e História, atuando principalmente nos seguintes temas: formação superior, coordenação e direção; pesquisa e extensão nas áreas de Turismo, Eventos, Hotelaria, História Social, Gênero e Patrimônio Cultural. Desenvolvimento e Coordenação de cursos de Graduação, Graduação Tecnológica e Pós-Graduação. Pesquisadora das áreas de História e Turismo. Atualmente leciona como professora no curso de Turismo presencial e EaD na UFRRJ – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Contato: elis@familiaangelo.com.

¹⁶⁷ José de Arruda Soares, nasceu na Bretanha, Ilha de São Miguel, em 14 de setembro de 1939. Emigrou para o Brasil em 04 de abril de 1956 com a família: Luis Soares (pai), Maria dos Santos Arruda (mãe) e irmãos: Helena, Henrique, João e Miguel. Concedeu entrevista em: 07 de julho de 2008, na Casa dos Açores de São Paulo.

confeção dos pratos, os rituais das festas, o auxílio mútuo entre os parentes e amigos, as relações de amizade, de companheirismo e cooperação.

Além dos “tempos” para orar, brincar, estudar e trabalhar haviam momentos de entretenimento ligados ao trabalho, quando os familiares, amigos e parentes se encontravam para desempenhar alguma função lucrativa.

Na colheita do milho, todas as espigas eram armazenadas num galpão e numa noite marcada, reuniam-se os amigos e vizinhos. No meio de muitos desafios e conversa alegre, pelas mãos calejadas dos participantes, o milho ia sendo debulhado. Ao final, cada um levava uma parte. Nos trabalhos, havia colaboração, associação e cooperação entre familiares, vizinhos e amigos. Nas festas de casamento o que mais gostava eram os doces e como havia falado, o “*tutti-fruit*” era o meu preferido, porque tinha todas as frutas ali, num único pratinho.¹⁶⁸

A estrutura social açoriana na qual a cooperação entre os vizinhos, amigos e parentes se fazia presente em todos os momentos da vida cotidiana em que partilhavam do alimento é visualizada nas falas que rememoram todos os dias de festa. As dificuldades oriundas do meio rural e com os aspectos econômicos quase sempre em evidência, ilustram-se os motivos de cooperação mútua, evidenciada no comportamento da comunidade das ilhas. “Nas sociedades em que domina o modo de produção capitalista, a função social da religião, tanto no sentido de força de legitimação da ordem constituída, quanto num sentido crítico, adquire uma nova potencialidade, à medida que se acentuam as desigualdades sociais [...]. (LENZ, 1984, p. 11).

As desigualdades sociais vistas nas ilhas açorianas possuem uma estrutura praticamente equivalente, na qual esta é vista entre os donos das terras e os seus trabalhadores que, configurou uma sociedade marcada pelas dificuldades econômicas, formando relações de dominação, exploração e dependência.

A religião passa a ser então um refúgio das camadas mais pobres da população e, no caso das ilhas, quase que a totalidade, considerando os donatários uma minoria, além de suas crenças apreendidas durante gerações e demais motivações que denotam fé,

¹⁶⁸ Henrique de Arruda Soares. Nasceu na Bretanha, Freguesia de São Miguel, em 22 de abril de 1949. Emigrou para o Brasil em 04 de abril de 1956 com a família: Luis Soares (pai), Maria dos Santos Arruda (mãe) e irmãos: Helena, José, João e Miguel. Concedeu entrevista em: 07 de julho de 2008, na Casa dos Açores de São Paulo.

disciplina, apreço, agradecimento, entre muitas outras. “Considerando que as camadas privilegiadas no social e econômico não estão tão preocupadas com a salvação, no entanto, decorrem primeiro à religião para legitimar seu estilo de vida e sua situação social.” (WEBER, 1969, p. 393).

Cabe salientar que, a prática simbólica da religião só é eficaz quando há crença e, “na medida em que o interesse político que o determina e o sustenta subsiste dissimulado em face tanto dos que o produzem como daqueles que o recebem.” (BOURDIEU, 2007, p. 54) e, considera que “a religião tem funções sociais que tendem sempre a se transformar em funções políticas legitimando diferenças e divisões dentro e fora do campo religioso.” (BOURDIEU, 2007, p. 30).

A Religião pode ser entendida como um sistema simbólico e um veículo de poder e de política, pois sua estrutura e organização derivam “da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio de divisão”, (BOURDIEU, 2007, p. 30) no qual algumas ponderações acerca dos condicionamentos devem ser interpretadas.

E, “só podem organizar o mundo natural e social recortando nele classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e da exclusão, estão propensos por sua própria estrutura a servirem simultaneamente a funções de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção.” (BOURDIEU, 2007, p. 30).

No período de 1956, momento da vinda da família Arruda Soares para o Brasil, Portugal passava por uma conjuntura política que determinava os padrões comportamentais dos seus cidadãos. Isso se configurava nas esferas do cotidiano das famílias, em que a fé, o comportamento e a família estavam sempre acima de qualquer coisa. Essa idéia de Salazar possivelmente foi responsável pelo comportamento de muitos açorianos, que já estavam numa estrutura onde só havia trabalho, Igreja e sociabilidade entre os membros da comunidade, pela própria geografia do lugar e também pelas condições econômicas e culturais em que viviam. Dessa forma, havia interesses de classe, especialmente da classe dominante que tinha autonomia política e ideológica sob a sociedade.

Ao mencionar essa questão, faz-se necessário elucidar o processo pelo qual a trilogia de Salazar ficou “arraigada” no sentimentalismo português, e em especial açoriano. O lema do Salazarismo: “Deus, Pátria, Família”, seguia a conjunção político-ideológica de duas vertentes: o catolicismo papal e as doutrinas do Integralismo Lusitano. (ASCENSÃO, 1943, p. 21-22)¹⁶⁹.

Em 1936, Salazar apresentou em discurso público a trilogia na qual era baseada a sua filosofia política: “Não discutimos a autoridade e o seu prestígio, não discutimos a família e sua moral, não discutimos a glória do trabalho e o seu dever”. (TENGARRINHA, 1999, p. 215).

Nesse discurso percebe-se que a “crítica” e a “argumentação” estavam fora de cogitação, pois, deixava claro o sistema antidemocrático do Salazarismo, no qual apenas o líder tinha voz e ação para toda e qualquer questão. A discussão não podia existir, não era dado ao “cidadão” o poder de discordar de suas ações e diretrizes para a “vida” que ele considerava correta a partir de suas dimensões de certo ou errado em termos comportamentais e fundamentados na Igreja, na educação/pátria e na família.

O catolicismo “moldado” na população fazia parte dos ideais de Salazar, que recebia da Igreja o aval para suas ações. A população seguia as “regras” estabelecidas porque sofria repressões ao lutar contra o sistema, ou pelo menos aqueles que tentaram lutar contra. No entanto, com toda essa “obrigatoriedade” religiosa é possível que tenham incorporado alguns traços, como é o exemplo da quantidade de católicos no país. Até os dias de hoje se mantém forte a imagem de um povo católico, “o país mais católico do mundo”, segundo consta em muitas menções a Portugal.

No que concerne à Igreja, algumas considerações são imprescindíveis para analisar os valores embutidos nas idéias de Salazar. A “imagem” criada durante o regime

¹⁶⁹ “O Integralismo Lusitano foi, sobretudo um movimento de novos e conquistou, sucessiva e progressivamente, a melhor parte da juventude das escolas. A Junta Central era constituída por um verdadeiro escol cujo prestígio moral e intelectual se radicou muito cedo. O ardor das suas convicções, o seu entusiasmo irresistível e até a sua mocidade empolgaram as novas gerações que abraçaram fervorosamente as idéias integralistas. Era nelas principalmente que se iam recrutando novos adeptos, ao mesmo tempo que se formavam vontades e inteligências, que faziam de cada novo integralista um apóstolo [...]”. ASCENSÃO, Leão Ramos. *O Integralismo Lusitano*. Disponível em: <www.causanacional.net>. Versão Digital da Edição de 1943 das «Edições Gama», p. 21-22. Pesquisa efetuada em 22/08/2009.

está no fato de que, ao nível de eficácia social, as instituições ou idéias ou valores que encarnam valem não apenas por aquilo que são, mas, sobretudo pelo modo como se manifestam à consciência política. (BACALHAU).¹⁷⁰

A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem [...] pela imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas políticas e, por esta razão, tendentes a conferir a tais estruturas a legitimação suprema que é a ‘neutralização’, capaz de instaurar e restaurar o consenso acerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamento comuns, bem como pela afirmação ou pela reafirmação solene de tal consenso por ocasião da festa ou da cerimônia religiosa, que constitui uma ação simbólica de segunda ordem que utiliza a eficácia simbólica reforçando a crença coletiva em sua eficácia [...]. (BOURDIEU, 2007, p. 70).

Os múltiplos fatores que atestam a religião como veículo de poder e de política se estruturam nas mais variadas formas de discursos de conteúdo disciplinar, como sermões e homilias, as encíclicas e cartas pastorais, além de representações arquitetônicas e iconográficas no espaço sagrado. Esse adestramento ou disciplinarização, imposto por Salazar que instrui os fiéis para a submissão à estrutura hierárquica e doutrinária da Igreja e do poder instituído por ele foi além do seu tempo.

Acabou formatando muitas das continuidades religiosas verificadas nos adeptos da Igreja em Portugal. Ao analisar a quantidade de adeptos, Portugal demonstra ser o maior em números, em relação ao total da população. Esses números propiciaram uma compreensão dos condicionamentos geracionais que se mantiveram no país e as causas pelas quais a população se manteve a “mercê” da ditadura segundo o condicionamento da trilogia de Salazar: “Deus, Pátria, Família.”

Seguindo as idéias de disciplinarização, nas quais “O poder disciplinar é, com efeito, um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior ‘adestrar’; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor.” (FOUCAULT, 1984, p. 53).

¹⁷⁰ Este artigo foi publicado sobre a imagem da Igreja numa leitura dos aspectos políticos que saíram nos meios de comunicação durante a ditadura. *A Igreja em Portugal: O Crepúsculo da Ideologia*. Texto de Mário Bacalhau. Arquivo Eletrônico. Centro de Documentação 25 de Abril. Universidade de Coimbra. p. 01-06. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/cd25a/wikko.php?wakka=flama7947>>. Acesso em 12 jun. 2010.

A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem [...] pela imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas políticas e, por esta razão, tendentes a conferir a legitimação suprema que é a “neutralização”, capaz de instaurar e restaurar o consenso acerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamentos comuns, bem como pela afirmação ou pela reafirmação solene de tal consenso por ocasião da festa ou da cerimônia religiosa, que constitui uma ação simbólica de segunda ordem que utiliza a eficácia simbólica reforçando a crença coletiva em sua eficácia. (BOURDIEU, 2007, p. 70).

Pensando nessas ações da Igreja, Salazar teve entre suas metas a aliança com a Igreja, que apesar de todos os rumores e tentativas anti-salazaristas, conseguiria fomentar as ações políticas que concretizariam seus objetivos maiores e ao mesmo tempo, a Igreja em contrapartida dominava o povo por meio de seu poder de persuasão, com temores, pensamentos comuns e afirmações religiosas de pecado, absolvição e vida eterna.

A singularidade de Salazar reside talvez no facto de ter conseguido harmonizar estas influências com os compromissos próprios do exercício do poder. Nesse sentido, a dicotomia estadista clerical/governante regalista torna-se uma falsa questão. Enquanto governante Salazar não só nunca foi um peão da Igreja, como revelou sempre um extremo cuidado em não ofender a sensibilidade laicizante da maioria do *establishment* militar. A Concordata, negociada com a Santa Sé entre 1937 e 1940, embora concedendo um tratamento «deferencial e privilegiado à Igreja» (no dizer de Braga da Cruz), veio confirmar o princípio da separação herdado da I República. «Globalmente» [...] «a situação aproximava-se do modelo teorizado pelo tomismo, reconhecendo o Estado à soberania da Igreja no domínio espiritual e o seu poder indirecto no domínio temporal, nomeadamente na regulação dos costumes» (OLIVEIRA, 2007, p. 1135-1140).

Segundo muitos autores da história de Portugal na época de Salazar, em especial quanto à questão política, atribuem à Igreja Católica uma parceria na construção de sua ideologia. No entanto, alguns autores dedicaram-se a fazer uma crítica sobre o papel da Igreja durante o período e qual a “verdadeira” situação que levou alguns católicos a apoiarem o Salazarismo.

Embora um exímio praticante da *realpolitik*, Salazar não se encaixaria exactamente no perfil do estadista despido de motivações ideológicas, guiado apenas por uma certa concepção do «interesse nacional». Em parte, é a sua fidelidade às perspectivas do catolicismo integrista do início do século que poderá explicar a sucessão de crises e desentendimentos que após a segunda guerra mundial não mais deixariam de ensombrar as relações entre o regime e a Santa Sé. Foi por não se conformar às adaptações realizadas pelo Vaticano ao novo contexto global do pós-guerra (o seu esforço de ir ao encontro das aspirações nacionalistas no mundo colonial, por exemplo) e, sobretudo, ao *aggiornamento* promovido pelos papas João XXIII e Paulo II que os conflitos

de Salazar com certos sectores do catolicismo se tornaram mais frequentes. (OLIVEIRA, 2007, p. 1135-1140).

Há diversas críticas às teorias abordadas pelos autores de política portuguesa que tratam a Igreja como apoiadora da ditadura salazarista, uma delas vale ressaltar para analisar pontos de vista distintos do momento histórico e da conjuntura política durante o Programa. “[...] no Brasil e em Portugal, entre os que falam ou escrevem de política portuguesa, é a acusação de que a Igreja Católica se uniu excessivamente ao regime salazarista, apesar dos erros deste, hoje por todos reconhecidos como contrários à dignidade humana e aos ditames da Moral cristã [...]”. (CAMPOS, 1962, p. 15).

No entanto, quando Salazar entrou no governo, os católicos apoiaram-no com toda força e permaneceram assim por muito tempo. [...] “a confiança dos católicos manter-se-ia, podemos dizer inquebrável. A experiência demonstrou, no entanto, que, instalado no poder, Salazar nem sempre se comportava como católico, nem sequer como político cristão.” (CAMPOS, 1962, p. 29).

Aborda que há a necessidade de se diferenciar as posições doutrinárias de ordem prática dos católicos portugueses que: “[...] enquanto tais, nunca deixaram de condenar os governos despóticos porque toda a tirania, mutilando o homem, ofende a religião cristã. Mas o assunto é, por vezes, tão complexo, e a determinação de cada indivíduo está dependente de tantas razões que só devia causar-nos admiração se o comportamento de todos fosse sempre uniforme e isento de falhas.” (CAMPOS, 1962, p. 169).

Ao formular a defesa da Igreja frente a Salazar, salienta todas as repressões que foram feitas durante o período ditatorial e, ao fazê-lo traz provas que acusam o ditador de oportunista em usar a “ideologia” católica para se beneficiar politicamente.

A opinião do clero é muito importante nesta matéria, principalmente em Portugal, onde o povo está ainda muito longe de possuir uma suficiente mentalidade política. Ora, o trato pessoal que tivemos em 1960 e 1961 com vários padres de três das mais categorizadas dioceses portuguesas, as de Lisboa, Guarda e Évora, e a troca de impressões acerca deste ponto de estatística com sacerdotes cultos e postos em contacto com a generalidade dos meios eclesiásticos levaram-nos à conclusão de que, ao começar o ano de 1962, pelo menos 70 % de todo o clero secular ansiava por uma alteração das estruturas políticas, desejando o estabelecimento de formas democráticas, anti-salazaristas. [...] É compreensível que os sacerdotes idosos, que viveram a época de perseguição religiosa a seguir à implantação da República, continuem preferindo o governo fascista de Salazar [...] (CAMPOS, 1962:169-170).

Campos (1962) termina a obra indicando que cabe a Salazar toda e qualquer responsabilidade sobre os acontecimentos à sociedade durante a ditadura, eximindo a Igreja de co-participar de qualquer forma com as sua ideologia. Acredita que, frente aos depoimentos que conseguiu e aos documentos colhidos, a Igreja foi mais uma vítima de Salazar e, esteve frente à ditadura por conta da falsa ideologia salazarista que tinha Deus entre sua trilogia. Muitos são os pontos de vista sobre a união da Igreja e Salazar. Geralmente são pontos de vista dicotômicos, que elaboram teorias anti e a favor da Igreja, ou pelo menos enfatizam o seu apoio ou repulsa pelo sistema. No entanto, há uma ponderação a ser feita, no que se refere aos apontamentos sobre os reais interesses dos lados, num verdadeiro jogo político.

Por causa do apoio concedido a Salazar, a Igreja Católica desapareceria do espírito do povo, principalmente dos operários e dos jovens e (indicado a transformação efectuada nos cristãos) afirmou que os católicos portugueses sentiam a necessidade de abandonar as orientações do Centro Católico (favorável a Salazar: onde, segundo o bispo [Dom António Gomes Ferreira] a Igreja Católica encontrava “o beijo da morte”) e combater o Corporativismo português (considerado meio para explorar profundamente o povo e privar os operários do direito natural e indiscutível de associação e de liberdade). (OLIVEIRA, 1948, p. 199-200).

Segundo abordagem de Carlos Henrique de Carvalho, em “Relação Estado e Igreja Católica, em Portugal e Brasil, no Pós Segunda Guerra Mundial”, trabalho que faz parte de seu doutoramento, busca compreender as relações/contradições estabelecidas entre Igreja/Estado e demonstra algumas ponderações acerca dessa temática que elucidam os problemas de ordem ideológica de ambos. Destaca as origens de mudança de rumo da relação entre o Estado e a Igreja. (CARVALHO, 2008, p. 1-12).

No processo de desenvolvimento do Estado Novo português, entre 1933 e 1974, a Igreja Católica redefiniu o seu lugar e papel na sociedade e frente ao próprio Estado. De forma recíproca foi redefinida a relação do Estado com a Igreja e a religião. Essa transformação resultou da combinação de quatro fatores primordiais à compreensão de todo esse processo. Em primeiro lugar, pelas mudanças experimentadas pela Igreja Católica durante o salazarismo; segundo, pelas estratégias das autoridades públicas e religiosas no período de luta pela redemocratização do país; depois, pelo pluralismo dos católicos na assunção das preferências ideológicas e partidárias em condições de concorrência eleitoral; finalmente, pelo aprofundamento do processo de secularização da sociedade portuguesa. (CARVALHO, 2008, p. 1).

O ponto-chave para os principais estranhamentos das partes surge em 1950, com a publicação de Documentos Pastorais do Bispo do Porto, Dom António Gomes Ferreira,

contendo a Carta que escreveu em 1958 ao Presidente do Conselho, António de Oliveira Salazar. A publicação dessa carta criou uma profunda crise entre Estado e Igreja em Portugal, delineada a partir do termino das eleições presidenciais de 1958, por ocasião da divulgação do seu conteúdo. De fato, as menções da carta à ditadura, em especial o que ela trouxe depois foi uma retaliação por parte de um grupo católico que, em maio de 1958, o grupo de 28 dirigentes católicos escreverá uma carta ao diretor do diário católico “Novidades”. (CARVALHO, 2008, p. 10).

Todo isso reflete, de forma mais intensa, o pensamento social cristão desse período, agora defensor de uma terceira via, que não fosse chancelada pelo autoritarismo de Salazar, mas também que não circundasse os princípios do comunismo e nem muito menos os do liberalismo, considerados por D. António Ferreira Gomes como verdadeiras heresias. Mas por outro lado, é a expressão das dificuldades de relacionamento entre Igreja e Estado já advindas desde os anos 30, por ocasião das discussões sobre a Concordata de 1940 e do Acordo Missionário do mesmo ano, bem como das tensões abertas em torno das reformas educacionais desencadeadas pelo Estado ao longo dos decênios de 30, 40 e 50. (CARVALHO, 2008, p. 10).

Dos desgastes entre a Igreja e o Estado fica a lição de anos que o salazarismo deixou frente aos cidadãos portugueses, um legado de educação formal idealizado em vertentes religiosas que continham o seu lema, Deus, Pátria, Família, a fim de garantir à sociedade uma orientação de seus princípios, que ora sempre foram duvidosos e que, de algum modo se entrelaçou com os ideais do catolicismo, que buscava adeptos aos seus moldes e doutrinas.

A organização da sociedade frente ao salazarismo foi lentamente sendo contruída, na medida em que os acontecimentos se tornavam claros e as pessoas se encorajavam a ir contra o sistema implantado.

1.2 Os símbolos e sua representação de poder

As festas têm um significado de extrema importância para o povo açoriano. Os símbolos se encontram no cotidiano da comunidade como uma luta simbólica pela identidade. “Sabe-se que os indivíduos e os grupos investem nas lutas de classificação todo o seu ser social, tudo o que define a idéia que eles têm deles próprios, todo o impensado pelo qual eles se constituem como “nós” [...] (BOURDIEU, 2004, p. 124) e

dentro deste significado simbólico embricam as questões referentes à identificação dos pares. “[...] por oposição a “eles”, aos “outros” e ao qual estão ligados por uma adesão quase corporal. É isto que explica a força imobilizadora excepcional de tudo o que toca à identidade.” (BOURDIEU, 2004, p. 124).

A simbologia das festas, os instrumentos, insígnias e objetos usados durante o período das festividades ao Divino manifestam formas de integrar as comunidades, pois, funcionam como meios de conhecimento e informação, e seguindo essa idéia, têm-se na figura dos símbolos, instrumentos por excelência da “integração social”, enquanto:

[...] instrumentos de conhecimento e de comunicação. (cf a análise durkeimiana da festa), eles tornam possível o consenso acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração “lógica” é a condição da integração “moral”. (BOURDIEU, 2004, p. 10).

Dos símbolos do Espírito Santo os principais encontrados na Bíblia são: O vento(ar); a fonte (água); a pomba; o fogo e o azeite. Estes símbolos estão presentes em todas as festas, pois, indicam os caminhos pelo Espírito por meio de suas passagens. Dos significados¹⁷¹ têm-se a água, que simboliza a ação do Espírito Santo no Batismo; o dedo que mostra a força e poder de Deus; o Fogo, que simboliza a energia transformadora dos atos do Espírito Santo; a Mão, com a qual Jesus cura os doentes e abençoa as criancinhas; a Pomba, que demonstra o Espírito que desce e repousa no coração purificado dos batizados; O selo, que é um símbolo próximo ao da unção e denota o efeito indelével da unção do Espírito Santo nos sacramentos do batismo e a Unção, que simboliza o próprio Espírito Santo, a ponto de tomar-se sinônimo dele.

¹⁷¹ Para perceber toda a força deste simbolismo, há que retomar à unção primeira realizada pelo Espírito Santo: a de Jesus. Cristo ("Messias" a partir do hebraico) significa "Ungido" do Espírito de Deus. Houve "ungidos" do Senhor na Antiga Aliança de modo eminente o rei Davi. Mas Jesus é o Ungido de Deus de uma forma única: a humanidade que o Filho assume é totalmente "ungida do Espírito Santo". Jesus é constituído "Cristo" pelo Espírito Santo. A Virgem Maria concebe Cristo do Espírito Santo, que pelo anjo o anuncia como Cristo por ocasião do nascimento dele e leva Simeão a vir ao Templo para ver o Cristo do Senhor; é Ele que plenifica o Cristo é o poder dele que sai de Cristo em seus atos de cura e de salvação. É finalmente Ele que ressuscita Jesus dentre os mortos. Então, constituído plenamente "Cristo" em sua Humanidade vitoriosa da morte, Jesus difunde em profusão o Espírito Santo até "os santos" constituírem, em sua união com a Humanidade do Filho de Deus, "esse Homem perfeito... que realiza a plenitude de Cristo" (Ef 4, 13): "o Cristo total", segundo a expressão de Santo Agostinho.” Ver informações a respeito dos símbolos do Espírito Santo: *Catecismo da Igreja Católica. Símbolos do Espírito Santo*. Disponível em: <<http://catecismo-az.tripod.com/conteudo/a-z/e/ES-simbolos.html>> Pesquisa efetuada em 19 de setembro de 2009.

Os símbolos além de serem instrumentos de integração social são formas de conhecimento e comunicação capazes de fomentar concordância acerca das relações sociais favorecendo a manutenção e reprodução da ordem e do comportamento social. Ao pensar nos símbolos e insígnias do Divino, utilizados durante o ritual percebe-se que seus significados se modificam, pois, “são rituais que sacralizam símbolos ao mesmo tempo em que contribuem para torná-los sagrados” (BOURDIEU, 2004, p. 10).

Além desses símbolos do Espírito Santo, encontrados na Bíblia do Catolicismo, têm-se os sete Dons do Espírito que são representados pelas qualidades dadas por Deus ao homem para que ele possa viver plenamente os seus ensinamentos: A Sabedoria; A Inteligência; o Conselho; a Fortaleza; a Ciência; A Piedade e o Temor de Deus. Dos dons, há a iconografia na qual o espírito simbolizado pela pomba centraliza a ação de Deus. Assim:

Sabedoria: é o dom de perceber o certo e o errado, o que favorece e o que prejudica o projeto de Deus, quem acredita na libertação e quem está interessado na opressão. Fortaleza: é o dom de resistir às seduições da sociedade capitalista, de ser coerente com o Evangelho, de enfrentar riscos na luta por justiça, de não temer o martírio. Piedade: é o dom de estar sempre aberto à vontade de Deus, procurando agir como Jesus agiria e identificando no próximo o rosto do Cristo. É o Dom pelo qual o Espírito Santo nos dá o gosto de amar e servir a Deus com alegria. Temor: é o dom da prudência e da humildade, de saber reconhecer os próprios limites, de não pedir ou esperar de Deus que ele faça a nossa vontade. Não quer dizer "medo de Deus", mas medo de ofender a Deus. Sendo Ele o nosso melhor amigo, temos o receio de não lhe estarmos retribuindo o amor que lhe é devido. Mais do que temor, é respeito e estima por Deus.¹⁷²

O poder dos símbolos adquire um caráter sagrado quando por meio de ações solenes recebe um significado especial, como é o caso da consagração da hóstia, o vinho em corpo de Cristo, a água do batismo e outras solenidades simbólicas. “Os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, dêem precisão a seu sentimento [...]” (GEERTZ, 1989, p. 77).

¹⁷² “Dons são qualidades que Deus dá à nossa alma que nos permitem perceber e viver as graças dele na nossa vida e praticar sua vontade. Tornam-nos dóceis ao sopro do Espírito Santo, despertando-nos para ouvir a voz de Deus em nosso interior e nas coisas criadas por Ele. Ver *Dons do Espírito Santo*. Disponível em: <<http://www.portaldodivino.com/nobrasil/simbolos.htm>>. Pesquisa realizada em 12 set. 2009.

Dessa definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturno ou alegremente implacável ou cavalheirescamente (GEERTZ, 1989, p. 77). A religião ou crença serve como um acalento psicológico frente às necessidades, ou frente às adversidades da vida, pois: “ajuda as pessoas a suportarem “situações de pressão emocional”, e tais impasses que nenhum outro caminho empírico abriria, exceto através do ritual e da crença no domínio do sobrenatural” (MALINOWSKI, 1984, p. 67).

Para os açorianos a festa do Divino possui um significado e um sentido distinto dos que não a experienciaram ou são apenas expectadores das manifestações, e seguindo essa idéia, tem-se uma distinção entre o homem religioso e o a-religioso que explica as razões do comprometimento ou não com a crença. Para o homem religioso, a fé existe e é sentida de forma natural e, para o a-religioso os ritos nada mais são do que acontecimentos que dizem respeito à família e ao indivíduo (ELÍADE, 1999, p. 151).

Apesar de essa colocação dizer respeito aos ritos de passagens, tem a mesma conotação do sentido da festa para os seguidores e expectadores, como se um não entendesse o significado que o outro percebe enquanto indivíduo e ao mesmo tempo grupo. O sentimento frente ao ritual é sentido por aqueles que o fazem de forma distinta por aquele que não é “devoto” ou não possui uma identificação com essa tradição.

A festa incorporou alguns elementos que se tornaram comuns às homenagens ao Espírito, além dos símbolos e dos dons já referenciados, têm-se a coroa, o ceptro, as varas, as bandeiras e o trono enquanto insígnias que possuem uma simbologia que acabou se adaptando em outras localidades e aos costumes de cada época.

Dessas insígnias, a coroa tem o significado de vitória, grandeza e se assenta na cabeça do imperador ou imperatriz, coroados e constitui um prolongamento aos céus. Os braços da coroa são a ligação entre a base e a esfera que representa o mundo, o globo celestial, tendo a pomba enquanto símbolo maior do Espírito Santo. Muitos são os enfeites utilizados nas coroas. Cada ilha possui diversas coroas em inúmeros impérios. Mas existem as que são os símbolos de cada ilha e também existem as que fizeram parte das festividades de cada localidade dentro de cada ilha e de cada império.

O Ceptro ou Cetro é a insígnia que representa a soberania, autoridade, um prolongamento do braço de Deus. É um objeto usado por reis e generais, além de símbolo nas festas do Divino. As varas em número de 12 simbolizam os 12 apóstolos. São pintadas de vermelho sendo 8 delas com ponteiros pretos, geralmente levadas por mordomos e as demais sem a ponteira por convidados. “Também nas procissões do Espírito santo, geralmente o enquadramento das demais insígnias, como a bandeira e a coroa e até as figuras ou entidades mais importantes pode ser feito por “emolduramentos” de varas.” (FERNANDES, 2006, p. 75).

A menção a Moisés que guiou o povo e foi orientado por Deus para usar a sua vara em diversas situações é a maior razão do uso da vara para integrar a ligação com o Espírito Santo. O poder simbólico se define numa relação determinada entre os que exercem o poder e os que se sujeitam a ele na própria estrutura do campo de produção e reprodução da crença. “Os símbolos do poder (trajo, ceptro, etc.) são apenas capital simbólico objetivado e a sua eficácia está sujeita às mesmas condições.” (BOURDIEU, 2004, p. 14-15).

As bandeiras também são conhecidas como estandartes e exprimem em sua simbologia:

A excelsa energia divina: a encarnada, ou bandeira da coroa cor das línguas de fogo do Espírito Santo, no Cenáculo-, significa Sabedoria e o calor “abrasador” do seu incomensurável Amor; a branca, ou bandeira dos foliões [...] a expressão cândida da pomba: inocência, pureza, candura, ternura, encanto, humildade, singeleza, beleza, doçura [...]. (FERNANDES, 2006, p. 80).

O Trono do Espírito Santo simboliza o lugar de deus enquanto trono real e celeste, é uma representação da hierarquia do poder divino, representa para reis e rainhas o lugar mais importante para se estabelecer.

A partir das questões que se referem ao poder divino nos sentidos e significados de todo ritual das festividades, entre eles as insígnias, instrumentos e símbolos estão as representações do poder da religião. Apesar da Igreja não comandar a festa profana, que ao mesmo tempo é sagrada, pois, ocorre em parte dentro da Igreja, pode-se dizer que são os rituais que sacralizam os símbolos ao mesmo tempo contribuem para torná-los sagrados. Como exemplos dessa transformação estão os símbolos do Divino, que,

separadamente são: uma coroa, um, ceptro, uma bandeira. No entanto, tornam-se evidentemente sagrados durante o ato da coroação, onde ganham força e sentido para a fé enquanto representação do sagrado.

Dos significados de cada símbolo fica a questão de como os instrumentos podem ser formas de dominação da Igreja. Além das simbologias salientadas, há questões anteriormente postas sobre o papel da Igreja nos direcionamentos das organizações que mencionam a “educação” proposta durante a ditadura e também como forma de manter psicologicamente os fiéis adeptos das práticas religiosas.

Os principais instrumentos de dominação da Igreja foram à consolidação da teologia e a prática dos sacramentos. Nos ritos sacramentais, os símbolos nas suas diversificadas formas de representações têm destaque no sistema simbólico as alocações dos sacerdotes e as orações (LE GOFF, 2007, p. 88). Assim, estes instrumentos do poder sagrado, possuem funções religiosas e sociais persuasivas, com capacidade de harmonização que os permitem apaziguar a realidade e integrar os fiéis na ordem das coisas que desejem no poder consolidado.

Na produção da festa há todos os anos os sorteios para saber quem terá o poder de estruturar os direcionamentos dos atos e ações específicas de cada indivíduo que forma a comunidade. A crença é reproduzida todos os anos como forma de manter a aliança tradicional da fé e devoção ao santo, os símbolos intensificam o poder simbólico dado a quem comanda a festa. Como forma de diluir o poder ou pelo menos dividir as funções de cada indivíduo, os sorteios são feitos para “salvaguardar” esse direito.

A religião por meio de seus representantes utiliza símbolos desta estrutura estruturada que detém os capitais simbólicos objetivados, isso quer dizer que aqueles que se subordinam a este poder dá ao que o exerce a força, tornando-o um poder legitimado (BOURDIEU, 2007, p. 15).

A autoridade que os membros organizadores têm mediante a formatação anual das festas dá-lhes um poder legitimado. A forma com que a busca pelo sagrado se manifesta demonstra uma autoridade religiosa fora da Igreja, que também exerce poder na vida social e política da comunidade.

A Igreja neste momento não possui força para reprimir ou modificar os atos profanos que ora se encontram entrelaçados com o que é sagrado nas festividades. No entanto, como a população é devota e crente no poder da Igreja, confiante nos mandamentos e sacramentos acaba por legitimar o poder sagrado da mesma e de seus sacerdotes enquanto influenciadores e motivadores da fé. Desde a criação do espaço sagrado para a construção da festa, ou seja, os impérios, ou teatros, onde é depositada a coroa na sétima dominga para sorteio do próximo a levá-la para casa, até o ultimo dia de festa o ritual se apresenta como uma tradição. Assim, o espaço sagrado da festa representa o centro do mundo.

Vários povos e culturas buscam para si algo que representa o centro do mundo, uma repetição constante da cosmogonia. Seja uma montanha sagrada ou um templo ou palácios, todos buscam algo que simbolize um ponto de encontro entre o céu, a terra e o inferno. Os mastros representam o centro sagrado, a zona da realidade absoluta que sobreviveu no mundo ocidental até hoje, num ato preeminente divino [...]. O universo é concebido como algo que se espalha a partir de um ponto central. A criação do homem, que responde à cosmogonia, também teria acontecido em um ponto central, no centro do mundo. (ELÍADE, 1999, p. 26).

O lugar sagrado da festa, o império, guarda não apenas os símbolos, insígnias, alimentos e sentidos do sagrado e da fé, mas também sugestiona a experiência de viver a fé, a experiência de sentir algo maior, o “sobrenatural”, a espiritualidade e seus mais complexos sentidos.

Depoimentos

José de Arruda Soares.

Henrique de Arruda Soares.

Referências bibliográficas

BACALHAU, Mário. *A Igreja em Portugal: o crepúsculo da ideologia*. Arquivo Eletrônico. Centro de Documentação 25 de Abril. Universidade de Coimbra.

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *O poder simbólico*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- CAMPOS, Padre José Narino de Campos. *A verdade e o mito do salazarismo*. São Paulo: Felman-Rêgo, 1962.
- CARVALHO, Carlos Henrique de. Relação Estado e Igreja Católica, em Portugal e Brasil, no pós Segunda Guerra Mundial. Cultura Escolar, Migrações e Cidadania. *Actas do VII Congresso LUSOBRASILEIRO de História da Educação*, 20-23 jun. 2008, Porto: Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação (Universidade do Porto).
- ELÍADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *O mito do eterno retorno*. Rio de Janeiro: Mercuryo, 1992.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FERNANDES, Aurélia Armas; FERNANDES, Manuel. *Espírito Santo em festa*. Coimbra: G. C. Gráfica Coimbra, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- LE GOFF, Jaques. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- LENZ, Matias M. *Função social da religião em uma sociedade de classes*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1984.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- OLIVEIRA, Miguel de. *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1948.

OLIVEIRA, Pedro Aires. O roubo das almas: Salazar, a Igreja e os totalitarismos (1930-1939). *Análise Social: Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, Lisboa, v. XLII (185), 2007.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. O roubo das almas: Salazar, a Igreja e os totalitarismos (1930-1939). *Análise Social: Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, Lisboa, Vol.XLII (185), 2007.

TEGARRINHA, José (Coord.). *A historiografia portuguesa hoje*. São Paulo: Hucitec, 1999. p. 215 apud Salazar, Discursos e notas políticas. v. II. Coimbra, 1945.

WEBER, Max. *Economía y sociedad*. v. I. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.

Referências eletrônicas

ASCENSÃO, Leão Ramos. *O integralismo lusitano*. Disponível em: <www.causanacional.net>. Versão Digital da Edição de 1943 das “Edições Gama”, p. 21-22. Acesso em: 22 ago. 2009.

BACALHAU, Mário. *A Igreja em Portugal: o crepúsculo da ideologia*. Arquivo Eletrônico. Centro de Documentação 25 de Abril. Universidade de Coimbra. p. 01-06. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/cd25a/wikko.php?wakka=flama7947>>. Acesso em: 12 jun. 2010.

DONS DO ESPÍRITO SANTO. Disponível em: <<http://www.portaldodivino.com/nobrasil/simbolos.htm>> Acesso em: 12 set. 2009.

SÍMBOLOS DO ESPÍRITO SANTO. *Catecismo da Igreja Católica. Símbolos do Espírito Santo*. Disponível em: <<http://catecismo-az.tripod.com/conteudo/a-z/e/ES-simbolos.html>> Acesso em: 19 set. 2009.

O CARRO DE BOIS, O CAVALO E O AVIÃO: CULTURAS POPULARES TRADICIONAIS E O *PROTESTANTISMO RURAL* NA HISTÓRIA DA IGREJA PRESBITERIANA EM CABECEIRA GRANDE-MG

LAUANA ANANIAS FLOR (*UNIVERSIDADE METODISTA*)¹⁷³

Introdução

Este texto, de discussão mais teórica, é parte da pesquisa de mestrado que venho desenvolvendo no Programa de Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo, cujo principal objetivo é apontar a interação do protestantismo brasileiro com as culturas populares tradicionais. Para tal fim, o foco de estudo gira em torno de dois personagens de fundamental importância para a Igreja Presbiteriana em Cabeceira Grande-MG: o lavrador Manoel Moises (1905-1972) e a parteira Mãe Bela (1907-1983). Tenho por pressuposto metodológico a proposta de história oral temática (MEIHY, 2005), juntamente com a micro-história (VAINFAS, 2002). Juntas, estas se afirmam como uma maneira diferenciada no fazer histórico, ressaltando dados e temas incomuns na historiografia do protestantismo.

A cidade em questão está localizada no noroeste de Minas Gerais e o seu atual território é registrado na história regional como parte de uma antiga sesmaria, criada em 1843, a qual deu origem à Fazenda Bolívia. Historicamente, esta região pertenceu primeiramente à Paracatu-MG. Em 1943 passa a compor parte do município mineiro de Unaí, quando, então, este deixa de ser distrito da cidade de Paracatu. A região noroeste mineira, à margem esquerda do São Francisco, pertence ao estado de Minas Gerais, desde a criação da Comarca do Rio das Velhas, sediada em Sabará, no início do séc. XVIII.

¹⁷³ Lauana Ananias Flor é bolsista CNPQ, mestranda do Programa de Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Lauri Emílio Wirth e membro do Grupo de Pesquisa *Memória religiosa e vida cotidiana: interpretações historiográficas e teológico-literárias* da UMESP. E-mail: lauana_correa@yahoo.com.br.

O município de Cabeceira Grande, marco espacial da presente pesquisa, situa-se na região noroeste de Minas Gerais, região que integra um vasto território originalmente habitado por povos indígenas, cuja história de resistência e extermínio não será tratada neste espaço. De forma geral, o assim chamado povoamento se deu com a presença das bandeiras paulistas e, também, dos vaqueiros vindos de Pernambuco e Bahia, estes seguindo a margem esquerda do Rio São Francisco (MATA-MACHADO, 1985, p. 44). Os bandeirantes vieram, como afirma Mata-Machado, “a cata de riquezas minerais e, principalmente, do braço escravo indígena (1985, p. 22). Os vaqueiros, camaradas e agregados vieram atrás de boas terras para os animais e as plantações, tendo por base a pecuária e a agricultura de subsistência. Bandeirantes e vaqueiros são, por sua vez, representantes dos ciclos de desenvolvimento do ouro e do couro.

Mesmo antes da mineração, o arraial que deu origem a atual Paracatu¹⁷⁴, antiga Vila de Paracatu do Príncipe, já existia. A localidade era e continua sendo a cidade mais importante, e se apresenta como centro histórico e cultural da região. Oliveira Mello afirma que a partir de 1736 havia no noroeste mineiro quatro caminhos diferentes para Goiás, todos passando por Paracatu: a Picada de Goiás, construída em 8 de maio de 1736, construção ordenada por despacho do Governador de Minas, Gomes Freire de Andrade; a picada de Pitangui a Goiás, também com a construção autorizada no mesmo ano; a picada que passava por São Romão, caminho percorrido principalmente por pernambucanos e, por fim, a picada que passava pela foz do Rio Abaeté (1994, p. 61).

A abertura e a existência dessas picadas, passando por Paracatu rumo à Goiás, são reflexos das descobertas de ouro na região goiana. É válido ressaltar que a mineração na região de Paracatu também favoreceu fortemente os deslocamentos populacionais para a região noroeste mineira e é a principal causa de seu povoamento recente. Contudo, é necessário salientar também, que mesmo antes da mineração, as fazendas de gado, com os seus parceiros e camaradas, já estavam bem instaladas por ali. A decadência da

¹⁷⁴ Antes de ser a Vila de Paracatu do Príncipe, a localidade era conhecida como Arraial de São Luiz e Sant'ana das Minas do Paracatu. Em 10 de dezembro de 2010 o centro histórico da cidade foi tombado como Patrimônio Cultural Brasileiro pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural – IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional).

mineração, registrada na Vila de Paracatu do Príncipe, no final do séc. XVIII e início do séc. XIX, só colocou em evidência as atividades agro-pastoris na região. Mata-Machado, discutindo sobre o tema, afirma que “a decadência da mineração na cidade foi relativamente sanada pelo retorno às atividades agro-pastoris” (1985, p. 46). Nesse mesmo sentido, Carmo Bernardes, discutindo *O gado e a largueza das Gerais*, afirma que os traços culturais de nossa formação surgem diante dessa atividade primitiva (1995, p. 42s). É dessa interação entre esses primeiros habitantes e também os povoadores da região, que nasce a cultura a que me refiro. A cultura dos filhos e filhas do sertão mineiro. De forma geral, a interação dessas três sociedades - os índios, bandeirantes e vaqueiros, formou os hábitos alimentares, as crenças religiosas etc. É desta interação a nossa maior herança cultural.

1. Protestantismo e culturas populares tradicionais

No contexto brasileiro, muito se tem pesquisado acerca do protestantismo, porém não mais do que sobre o catolicismo, religião hegemônica em nosso país. Quando as pesquisas giram em torno do tema das culturas populares tradicionais e as suas formas religiosas, estas são comumente ligadas ao catolicismo, o que evidencia uma constante ausência ou negação deste tema relacionado ao protestantismo no Brasil. Ora, embora denominações cristãs, catolicismo e protestantismo ostentam visões distintas relativas às culturas populares. Enquanto o catolicismo, de certa forma, legitima e autoriza várias formas de crenças e até mesmo de superstições, o protestantismo e a historiografia do protestantismo demonstram uma imagem negativa deste tema, por ressaltar principalmente o caráter civilizador do protestantismo, vinculando-o a suposta superioridade dos ideais anglo-saxões.

Mas como, então, demonstrar um protestantismo diferente? Como mostrar, não outra imagem do protestantismo brasileiro e sim, uma imagem simplesmente diferente, aquela que está fora da história institucional e confessional? Nesse sentido, pode-se apontar para a pesquisa de Lidice Meyer P. Ribeiro, pesquisa que evidencia a ideia de um protestantismo rural, ao afirmar que:

Observa-se no lençol de cultura caipira, delimitado por Antonio Cândido, a existência de um protestantismo que difere do protestantismo tradicional e urbano por apresentar características próprias, incluindo crenças e interpretações que se assemelham mais ao catolicismo rústico que ao protestantismo propriamente dito. Este protestantismo que passo a denominar de protestantismo rural contrasta nitidamente enquanto *ethos*, modo de operação e modo de vida do protestantismo urbano¹⁷⁵.

A ideia de um protestantismo rural é fruto de um trabalho de campo realizado em 2005, o qual teve por base o contexto da Igreja Presbiteriana em São João da Cristina, um bairro rural no município de Maria da Fé, região sul de Minas Gerais. Segundo Lidice Ribeiro, esse tipo protestante se desenvolveu em locais onde “não havia uma religião oficial pré-estabelecida hegemonicamente contra a qual necessitasse de contrapor-se” e assim, “teve espaço para reinventar-se, dando origem a uma nova forma religiosa: o protestantismo rural” (2009, p. 2001). Longe dos campos de luta para a sua instalação, surgiu, assim, um tipo protestante diferenciado. Aquele que não precisava voltar sempre às mesmas questões para a sua própria afirmação. Sobre isso, Léonard destaca que:

Ora, a característica do protestantismo consiste em afastar a tradição e a história e retomar de novo todas as questões e recolocar todos os problemas todas as vezes em que ele aparece numa nova terra ou cria uma nova “denominação”, como dizem os anglo-saxões. Nesse sentido, o protestantismo brasileiro em seus campos missionários mais recentes está na idade da Reforma; em outros pontos em que já envelheceu, ele se aproxima do estado atual das igrejas européias. Ora, acontece que ao estudar de perto as condições eclesiais, políticas e sociais em que ele apareceu, vemos que elas se aproximam muito daquelas condições do Antigo regime do Velho Continente do que das condições dos séculos XIX e XX (2002, p. 20).

De fato, o protestantismo rural consegue escapar deste tipo de generalizações, as quais podem ser verificadas diante do protestantismo tradicional, de origem urbana e que sofria diante da pressão católica para demarcar seu espaço. O protestantismo rural surge em um espaço de continuidades e, principalmente de rupturas dentro de um contexto de pouca ou esparsa assistência religiosa por parte do catolicismo. É recorrente a afirmação de que a pregação protestante nas zonas rurais foi valorizada e sem sombra de dúvidas, foi uma franca estratégia de inserção. Esse hábito exercido, provavelmente de forma irreflexiva, pelo então, recém convertido, José Manoel da Conceição (1822-1873), foi transplantado para as missões presbiterianas no Brasil, ainda no final do século XIX.

¹⁷⁵ RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Protestantismo Rural: um protestantismo genuinamente brasileiro. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (Org.). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.

Segundo Willian Read, o padrão missionário de concentração nas áreas rurais foi implantado por Conceição e todos os campos missionários passaram a segui-lo (s/d, p. 50s). Anterior ao aparecimento da figura do ex-padre, os presbiterianos nunca haviam atingido tal êxito. Nota-se que a imagem de Conceição, ex-padre católico, é sempre marcada na historiografia protestante, mas também é importante ressaltar a sua visão de evangelização dentro deste contexto, ou seja, a pregação protestante nas zonas rurais.

O protestantismo de missão, especificamente o presbiterianismo, apesar de ter dado os primeiros passos em cidades como Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador e Recife, grandes centros populacionais do século XIX, não foi capaz de atingir as classes dominantes fortemente imersas na religião católica, não só por motivos religiosos, mas principalmente políticos (MENDONÇA, 2008; RIBEIRO, 2009). Tal questão está relacionada, dentre outros motivos, ao fato de que o catolicismo, a religião tradicional e oficial do Estado, estava fortemente ligado ao processo de povoamento, pois “o progresso ia da capela ao município, passando pelo curato, freguesia ou paróquia, quando então, se erigia a matriz”¹⁷⁶ (MENDONÇA, 2008, p. 184). A capela foi, em muitos municípios brasileiros, o ponto inicial de criação de vilas e povoados. Tem-se como expressão máxima disso, por exemplo, os bairros rurais paulistas.

Longe desses centros mais povoados ao longo da costa brasileira, o protestantismo soube aproveitar as brechas e fissuras para a sua inserção nas zonas rurais. Antonio Gouveia Mendonça, discutindo especificamente o protestantismo de missão, levanta três razões possíveis para a tal ocorrência: o protestantismo chegou ao Brasil num momento histórico-social favorável a tal acontecimento, desenvolveu-se na camada livre e pobre da população rural e seguiu a trilha do café (2008, p. 28). Segundo a análise do autor, que abrange o período de 1859 até o fim do século XIX, e que tem como objeto de compreensão os presbiterianos¹⁷⁷, o protestantismo além da trilha do café, foi

¹⁷⁶ Neste contexto surge a tradicional designação de patrimônio dada às vilas e até mesmo, cidades em vários locais. Patrimônio seria o mesmo que bairro rural. Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz, a ideia de bairro rural está ligada aos grupos de vizinhanças principalmente no estado de São Paulo. Em outras localidades do Brasil patrimônio ou bairro rural recebe outras designações como por exemplo capela e até mesmo freguesia (1968, p. 110).

¹⁷⁷ Mendonça (2008, p. 28) justifica tal opção por afirmar que o ramo protestante brasileiro que mais se expandiu no recorte cronológico de sua pesquisa foi justamente os presbiterianos.

predominantemente urbano e de rarefeita intensidade (2008, p. 184). Read também demonstra tal questão, ao afirmar que:

Os missionários presbiterianos pioneiros iniciaram nas cidades, sua obra no Brasil. Nesse período, fundaram igrejas no Rio de Janeiro, em São Paulo, na Bahia e no Recife. Todas se constituíram em centros importantes, mas foi escasso e, muito lento, o êxito obtido pelos missionários. De modo geral, podemos afirmar que o trabalho missionário nas duas primeiras décadas, limitou-se aos centros situados ao longo da costa, em função do fácil acesso. Com a conversão e influência de Conceição, logo essa concentração única nas cidades foi modificada (s/n, p. 50).

Pode-se afirmar que desde a chegada ao Brasil, os presbiterianos tiveram um razoável crescimento, chegando mesmo a ser a denominação com maior adesão dentre as já estabelecidas no Brasil, no final do sec. XIX, o que corrobora as práticas de evangelização nas zonas rurais. A ideia de Mendonça sugere então, que o protestantismo teve maior adesão, seguindo o ciclo de desenvolvimento econômico que reinava na época: o ciclo do café, ciclo este que abrangia as terras do Rio de Janeiro, passando por São Paulo e chegava ao sul de Minas Gerais (MENDONÇA, 2008). O pensamento de Mendonça converge em direção ao pensamento de Emille G. Léonard, que ao discutir também a questão de inserção do protestantismo afirma que “foram os simples sitiantes que em certas regiões constituíram o ambiente privilegiado para o desenvolvimento do protestantismo brasileiro”, tendo por base, dentre outros, os sitiantes de Brotas, Dois Córregos, Rio Claro, regiões paulistas e também, Borda da Mata, no estado de Minas Gerais (2002, p. 111). Nesse sentido, o autor ainda afirma que “os nomes de fazendeiros são numerosos ao estudarmos a origem das igrejas protestantes no Brasil e pode-se dizer que a maior parte destas comunidades nasceu nas próprias fazendas” (LÉONARD, 2002, p. 110). Portanto, era esse o ambiente fundante do protestantismo brasileiro, contexto relacionado ao mundo rural de fazendeiros e sitiantes e as suas respectivas famílias. Vale destacar que são esses sitiantes e moradores das zonas rurais que carregam no cotidiano os elementos e crenças sem forte embasamento nas religiões institucionalizadas, mas muitas vezes discriminados pela implantação da nova fé, quando não eliminados da memória institucional.

Diante de tais impressões, fica a questão da ausência da relação do protestantismo com as culturas populares tradicionais no contexto brasileiro. Esta relação é quase

inexistente na historiografia do protestantismo. Ela aparece somente na forma de relampejos, ou seja, aqui e ali se tem a notícia, por exemplo, dentre outros, de pastores com conhecimentos de medicina rústica, como o Revdo. Caetano Nogueira Júnior (1856-1909), pastor rural no sul de Minas Gerais e oeste de São Paulo. Seu ministério se fundiu ao meio rural, ao ponto de aprender a usar a medicina rústica, receitando remédios caseiros a quem lhe pedia e necessitava, usando esta prática como chamariz ao protestantismo (FERREIRA, 1952). Nota-se que, no contexto da pesquisa, as culturas populares tradicionais estão relacionadas ao viver das gentes simples do mundo rural mineiro, “ao cultivo da tradição, dos antigos costumes, num contexto em que o discurso do moderno é predominante e agressivo” (BARROS, 2007). Segundo Maurício Barros de Castro (2007), a construção de culturas tradicionais acontece:

à base de continuidades e rupturas, mas que se mantém por meio da memória e da oralidade – articuladoras de narrativas que engendram não apenas a voz, mas também o corpo e o ritmo -, as quais se apresentam como fundamentais para manutenção dos antigos costumes, na medida em que reelaboram um discurso atualizado da tradição.

Nesse mesmo sentido, Maria Clara Tomaz Machado (1998, p. 8) ressalta:

a cultura é um processo dinâmico e não se pode pensar as suas transformações como deterioração. A idéia de preservar e de valorizar não pode desconhecer as mudanças ocorridas na coreografia e no significado das práticas culturais frente às alterações históricas em que ela se insere. [...] A cultura deve ser pensada no plural e no presente, como uma forma de representação viva e dinâmica das classes populares.

De forma geral, por si só, a presença do protestantismo na sociedade brasileira é imperceptível, longe é claro, da história confessional e eclesial, que por natureza é apologética. Da mesma forma, a presença do protestantismo e sua interação com as culturas tradicionais na sociedade brasileira também é invisível e quando se apresenta, constantemente é ocultada. Mesmo em estudos mais críticos, as generalizações suprimem o cotidiano de pessoas simples e comuns, suprimindo também os locais de memórias, vivências, arranjos e rearranjos do contexto religioso, locais onde se pressupõe que essa interação ocorra.

Uma discussão possível como causa deste tema ausente na historiografia do protestantismo pode estar relacionada aos modos de se fazer história. Lauri Emilio Wirth (2001, p.23-34), discutindo a experiência religiosa na história das religiões e na teologia

cristã, questiona a comum apropriação e aplicação de uma racionalidade normativa. Segundo o autor, na América Latina:

a percepção do sagrado está profundamente imbricada com nossa diversidade cultural, com imaginários que dialogam com a natureza, com magias e sonhos. Para captar esta realidade tão plural, complexa, contraditória e ambígua, conceitos a priori definidos podem significar um reducionismo que impede o acesso à realidade que se pretende investigar. Faz-se necessária, então uma metodologia que possibilite um diálogo intenso com um universo fragmentado, frágil e que encobre uma pluralidade de memórias e representações. Quer dizer, a experiência religiosa concreta dos sujeitos não se compõe somente de fenômenos típicos e de dados objetivamente verificáveis. Ela está perpassada por tradições e valores que atribuem méritos, valorizam atitudes e são geradoras de sentido a partir de códigos específicos de cada grupo de referência, em conjunturas específicas e em constante mutação (WIRTH, 2001, p. 31).

Uma outra questão também pode ser apontada como causa da negação do protestantismo com as culturas tradicionais, além da apropriação e aplicação dessa racionalidade normativa. Especificamente em relação ao protestantismo brasileiro, Tiago Hideo Barbosa Watanabe (2006) sugere uma discussão considerável, sobretudo, no aspecto que diz respeito à estruturação da produção das fontes protestantes. Num tom bem pessoal, mas acadêmico, Watanabe dá bases para se pensar a legitimação, a criação e as contradições da história protestante no Brasil, pois esta era artigo dirigido ao público fiel e ao crente institucional. A proposta de Watanabe¹⁷⁸ se dirige a criar uma reflexão direcionada à academia, contestando a comum historiografia institucional e a imagem maquiada do protestantismo brasileiro. No texto há a constatação de ter sido criado nas obras historiográficas do protestantismo uma imagem de negação deste com a cultura nacional, fato relacionado “ao método analítico priorizador de determinadas relações de poder, no qual, exclui o trânsito e ressignificação dos discursos institucionais por parte de seus fieis” (2006, p. 123). O texto dá algumas pistas da complexidade desta discussão, embora não seja esse o seu foco. Para Watanabe, a historiografia protestante privilegiou certos personagens e as relações de poder, excluindo a gente comum e simples ou sem participação ‘ativa’ nas instituições. Esta historiografia em sua extensão é lida com o predomínio de textos impressos e manuscritos, análises macro-estruturais e a ausência

¹⁷⁸ Tal proposta de Tiago H. Watanabe se refere ao estudo da historiografia protestante tendo como marco cronológico o período de 1950 a 1990 (2006).

dos sujeitos receptores dos discursos e por fim, com o predomínio do masculino (2006, p. 68-73).

Watanabe também evidencia a reprodução de narrativas apologéticas na historiografia protestante, através de posturas teológicas conflitantes e a inexistência da imagem dos sujeitos religiosos através de suas memórias e biografias (2005, p. 15-30). Questiona-se o autor sobre a relação entre o local de produção e as obras de historiografia protestante, ao mesmo tempo em que sugere na visão acadêmica uma nova leitura do protestantismo, na tentativa de resolver a passionalidade entre os autores e os objetos, dando preferência à experiência dos sujeitos religiosos. Destaca Watanabe que a historiografia presbiteriana produziu a visão geral de que “o fiel é um sujeito passivo, ilustrado pela visão eclesiástica cristã do pastor: ovelhas-lobo”, ou seja, as ovelhas são sempre guiadas pelo pastor, que por sua vez, “principalmente os líderes da instituição, devido à sabedoria e posição eclesiástica são os responsáveis pela grande massa de ovelhas” e que “devem conduzir o rebanho para o rumo certo cabendo a eles a decisão sobre o caminho e, em troca, as ovelhas seguem-no sem qualquer questionamento ou revolta” (2005, p. 27).

Contudo, é possível questionar a existência dessa passionalidade, entre a mensagem protestante dada e a recepção desta entre os crentes fieis. Assim, é possível também apontar para uma compreensão da relação do protestantismo com as culturas populares tradicionais, tendo como referências crentes leigos e suas biografias usando a história oral e a micro-história¹⁷⁹ como ferramentas de pesquisa, evidenciando assim, o cotidiano e o fazer histórico com um olhar crítico na literária sobre o tema em questão. A história oral e a micro-história juntas possibilitam, além de uma aproximação com questões antropológicas, uma descrição mais realista do comportamento humano dentre os/as personagens esquecidos/as e anônimos da história, o acesso a fonte oral e a (re)valorização de fontes e documentos (ROSA, 2007). O uso da história oral e da micro-

¹⁷⁹ Segundo Ronaldo Vainfas “calçada na redução da escala de observação, na exploração exaustiva das fontes, na descrição etnográfica e na preocupação com a narrativa literária” a micro-história pode se interessar por temas ou personagens desconhecidos como também temas e personagens famosos na História geral. O uso da micro-história, assim, não é restritivo, embora ela própria tenha seus temas preferenciais. O mesmo autor também afirma que “pode-se dizer que os temas mais aptos a uma investigação microanalítica são aqueles ligados a comunidades específicas – referidas geográfica ou sociologicamente -, às situações-limite e às biografias” (2002, p.135s).

história configura um ponto de vista com a incumbência de trazer à tona os protagonistas anônimos da história, uma história contada a partir das margens. No caso de Cabeceira Grande, trata-se, pois de uma história de gente comum e simples da roça e com participação ativa justamente por ter como ponto de partida o próprio contexto a que pertence.

Tomando por base os usos da memória religiosa para a compreensão de um algo mais sobre o protestantismo no Brasil, e assinalando a memória como ferramenta de pesquisa, é possível privilegiar o sujeito religioso e a sua própria biografia em relação ao sagrado. Lauri Emilio Wirth (2003, p. 179) sugere que assim, o interesse está:

não no julgamento das práticas e das posturas religiosas a partir de um referencial previamente elaborado, que se alça à condição de critério normativo, mas na visualização de pluralidade das relações com o sagrado, seus códigos de sentido, suas redes de significado, e suas constantes reelaborações, nos espaços cotidianos e vivenciais dos sujeitos da experiência religiosa. Para esta memória, a referência principal não é um tempo mítico, ancestral, mas é o tempo presente e a mitificação de eventos fundantes na biografia dos sujeitos que guardam relação com o sagrado como uma representação, um imaginário pouco elaborado, mas que é constitutivo de identidade religiosa do sujeito.

Portanto, tratar a memória religiosa como ferramenta de pesquisa é justificável. Maurice Halbwachs (2006) desenvolve muitas idéias favoráveis às pesquisas, quando estas se reportam à memória religiosa e ao campo religioso em oposição à memória institucional e escrita. A questão central do autor reside no fato de que a memória individual está sempre arraigada à memória coletiva. Esta memória individual existe devido à memória coletiva que se insere no contexto de um determinado grupo. Sendo assim, é possível ir além das generalizações e captar outras nuances do social e do religioso. Deste modo, se justifica também o uso da ideia do protestantismo rural, cujas principais características estão vinculadas à relação dos crentes com o lúdico e a familiaridade com o sagrado (RIBEIRO, 2009, P. 189-230).

2. O protestantismo no contexto fundante da Igreja Presbiteriana em Cabeceira Grande

O foco da pesquisa, assim, é o contexto fundante da Igreja Presbiteriana em Cabeceira Grande-MG. Chegando àquela região o protestantismo era uma atrativa novidade e não teve que se contrapor com nenhuma outra forma religiosa institucionalizada. A assistência católica ali existia, mas era esparsa como o próprio povoamento. Uma capela católica só foi construída na região em 1954, quando os presbiterianos já estavam bem instalados com vários representantes e alguns pontos de pregação. Antes disso, havia somente os chamados pousos de padres, móveis e irregulares. E mesmo com a construção da Capela São José, a presença do padre só foi fixada ali depois dos anos 90.

Este tipo protestante *tupiniquim*, o protestantismo rural, “genuinamente brasileiro” (RIBEIRO, 2009), se desenvolveu em locais com pouca ou nenhuma resistência por parte do catolicismo, religião hegemônica no contexto brasileiro e, com isso, possibilitou arranjos e rearranjos diferenciados do protestantismo dito oficial. É esse o tipo protestante que se pressupõe ser capaz da interação com as culturas populares tradicionais. Mas ainda assim, tendo as definições desse tipo protestante é preciso assinalar o fato de ser um produto típico brasileiro. Para Lidice Ribeiro, há uma diversidade no protestantismo tupiniquim e as muitas variantes que surgiram no Brasil, soma-se ao protestantismo rural que se expressa como mais uma vertente, uma face dos “protestantismos brasileiros” (2009, p. 223). Assim:

Apesar de o protestantismo ser uma religião oriunda de outro país, trazida por missionários, esta exerceu o famoso “jogo de cintura” brasileiro, se ajustando à cultura de raiz que encontrou aqui, mantendo seus dogmas e ritos, apesar de reinterpretado, criando, assim, um protestantismo genuinamente brasileiro (2009, p. 223).

De forma geral, a história do protestantismo evidencia, mesmo que muitas vezes ocultando, as múltiplas influências recebidas. No contexto fundante da Igreja Presbiteriana em Cabeceira Grande não foi diferente. A presença inicial do protestantismo na região se deu com a chegada de Manoel Moises e sua família. Este saiu

da região de Lagamar-MG, região onde a Missão Oeste do Brasil¹⁸⁰ era forte e atuante, em um carro de bois. Manoel Moises se instalou como agregado na Fazenda Bolívia. Em aproximadamente um ano, é formado o primeiro ponto de pregação, um local denominado Ebenézer, hoje próximo ao povoado de Pau Terra, distrito de Cabeceira Grande-MG. A presença institucional presbiteriana chega em 1948, quando Alfredo Marien¹⁸¹, o primeiro pastor presente no local, sai de Formosa-GO e se desloca à região, montado em seu cavalo, devido aos difíceis acessos. Nesta visita, há as primeiras profissões de fé e batismo. Este pastor, em sua primeira visita, já deixa marcado um lugar para ser feito uma pista de pouso, que posteriormente foi inaugurada por outros missionários da Missão Brasil Central e posteriormente pelos pastores da Missão Oeste do Brasil¹⁸², na Fazenda Centro. De forma bem simples, a presença carismática de Manoel Moises foi efetivamente atraente e com as pregações desse presbiteriano leigo, uma pequena comunidade de fieis se desenvolveu por ali. Depois, conseqüentemente, a presença institucional da Igreja Presbiteriana do Brasil, com o apoio das missões presbiterianas, o protestantismo ali foi bem sucedido, interagindo com a sociedade e as culturas locais. Mesmo demonstrando o seu caráter civilizador e progressista, quando, por exemplo, tem os pastores chegando em um avião, numa situação onde este fato era extremamente incomum, o protestantismo ali, pela forma simples como se apresentou primeiramente, não encontrou grandes resistências e oposições.

O registro da história da Igreja Presbiteriana em Cabeceira Grande relata a insistência de Manoel Moisés em pregar o evangelho na mesma fazenda onde construiu um rancho, uma choça para moradia de sua família. Era uma pessoa simples e:

como era analfabeto, pedia a seu filho Ari para ler as Escrituras, e este tinha apenas o segundo ano primário, lia soletrando as palavras (e) como o pai já conhecia os textos de cor, o ajudava a completar as frases. Os textos mais usados por ele eram: a parábola do Semeador, das dez virgens, do filho pródigo e a pregação de João Batista quando fala sobre batismo e arrependimento. O senhor Manoel Moisés era muito humilde; vestia roupas de algodão cru tecido no tear por sua esposa, Dona Neronda. Calçava precatas de couro feitas pelo próprio, assim como também chapéu de palha; mas sua profissão era lavrador.

¹⁸⁰ Missão presbiteriana vinculada à Junta de Missão de Nova York, ligada à Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos (em inglês - PCUSA).

¹⁸¹ Alfredo Marien era de naturalidade francesa, criado no Brasil e membro da Missão Brasil Central.

¹⁸² A Missão Oeste do Brasil (em inglês: West Brazil Mission – WBM) – Comitê de Nashville era ligada a Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos (em inglês PCUS).

Tinha três filhos, Ari, Altina e Maria. Por causa do evangelho encontrava dificuldades até para sustentar a família, pois não dispunha de tempo para cuidar da roça, pois o mesmo andava por toda a região pregando e anunciando o evangelho do Senhor Jesus Cristo. Andava sempre a pé, e numa capanguinha feita de pano de algodão carregava suas ferramentas de trabalho, a Escritura Sagrada e hinário. [...] Não perdia a oportunidade de falar do evangelho, fosse a quem fosse. Encontrando com alguém perguntava [...] “Já ouviu falar do ‘invangelo’?”. Se a resposta fosse negativa, dizia ele: “é preciso ouvir!”. Por [...] pronunciar ‘invangelo’ era muito criticado¹⁸³.

Mãe Bela aparece neste contexto, como uma das primeiras adesões à mensagem de Manoel Moises. O fato de ser parteira não a impediu de tal mudança e assim prosseguiu. É ela a principal benfeitora da igreja à época da construção do templo, inaugurado em 1970. Mãe Bela, com doações que recebia pelo socorro diante de várias enfermidades, conseguiu comprar o terreno que foi posteriormente doado para a edificação do templo presbiteriano.

No contexto da pesquisa que desenvolvo, dentro de outras considerações, a imagem de Manoel Moises é sempre a de um pregador. Seu trabalho como lavrador e os modos de sobrevivência em meio a um cenário de pobreza e dificuldades parece ter sido substituído por esta imagem marcante. No entanto, a imagem de Mãe Bela representa, em grande parte os objetivos acima expostos, de ressaltar a interação do protestantismo com as culturas populares tradicionais no contexto a que me refiro, como cenário da pesquisa.

Mãe Bela, tendo se convertido com a pregação de Manoel Moises, não via nenhum tipo de impedimento em manter as práticas de parteira e “médica”. Sua atuação assim era necessária àquele contexto. Usando o conhecimento que tinha da medicina rústica ela ia além, sem se preocupar com nenhuma interdição religiosa por parte da nova fé. Não foi registrada nenhuma tentativa de impedi-la em tais práticas.

Obviamente, todas as questões apresentadas acima, representam apenas uma pequena parcela de um imenso quebra-cabeça que tenho para resolver futuramente. No entanto, deixo claro que, com todas as questões a respeito do contexto fundante da Igreja Presbiteriana em Cabeceira Grande, através de uma busca biográfica da vida de Manoel Moises e Mãe Bela, as investigações através da memória com a combinação do uso da

¹⁸³ Igreja Presbiteriana de Cabeceira Grande, Atas do Conselho. Livro n. 1, organizada em 17 de abril de 1988.

história oral e micro-história não podem enfatizar somente os fatos históricos em si, mas as percepções, apropriações, significações e reelaborações do cotidiano, no sentido de valorizar as experiências do sujeito religioso, principalmente, no que diz respeito às divergências entre o discurso dado e a recepção e prática adotadas deste mesmo discurso.

O protestantismo rural que ali se desenvolveu, inserido na vivência cotidiana da gente simples do sertão mineiro, além de possuir as características assinaladas por Lidice Ribeiro, como a familiaridade com o sagrado e o apego ao lúdico (2009), com as festas religiosas expressas através dos cultos, é também majoritariamente leigo. Tais características só evidenciam as influências de algo mais presente em toda a história religiosa das Minas Gerais.

Referências bibliográficas

- BERNARDES, Carmo. O gado na largueza das gerais. *Estudos Avançados*, v. 9, n. 23, abr. 1995.
- FERREIRA, Julio de Andrade. *Galeria evangélica*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1952.
- MACHADO, Maria Clara Tomaz. *Cultura Popular e desenvolvimento em Minas Gerais: caminhos cruzados de um mesmo tempo (1950-1985)*. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- MATA-MACHADO, Bernardo. *O sertão noroeste de Minas – síntese histórica: 1690-1930*. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas), Universidade Federal de Minas Gerais, 1985.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de história oral*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- MENDONÇA, Antonio Gouveia. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

OLIVEIRA MELO, Antonio de. *Unaí: rumo às veredas urucuianas*. Unaí: Prefeitura Municipal de Unaí, 1988.

_____. *As minas reveladas: Paracatu no tempo*. Paracatu: Prefeitura Municipal, 1994.

READ, Willian R. *Fermento religioso nas massas do Brasil*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, s/d.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. *Religião/magia/vida de um protestantismo rural: uma análise do bairro rural de São João da Cristina, MG*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

_____. *Protestantismo Rural: um protestantismo genuinamente brasileiro*. FERREIRA, João Cesário Leonel (Org.). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.

ROSA, Helena. *História oral e micro-história: aproximações, limites e possibilidades*. In: Anais eletrônicos do IV Encontro Regional Sul de História Oral. n. 1, 2007. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/abho4sul/pdf/Helena%20Rosa.pdf>>. Acesso em: 16 abr. 2011.

VAINFAS, Ronaldo. *Micro-história: os protagonistas anônimos da história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. *De pastores a feiticeiros: a historiografia do protestantismo brasileiro (1950-1990)*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2006.

WIRTH, Lauri Emílio. *A memória religiosa como fonte de investigação historiográfica*. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, UMESP, n. 25, 2003.

_____. *Novas metodologias para a história do cristianismo: em busca da experiência religiosa dos sujeitos religiosos*. In: COUTINHO, Sérgio R. (Org.). *Religiosidades, misticismo e história no Brasil Central*. Brasília: CEHILA, 2001.

NARRATIVAS PASTORAIS MESSIÂNICAS: MEMÓRIA, IMAGINÁRIO E ORALIDADE (1958-1964)

LEANDRO SEAWRIGHT ALONSO (NEHO/USP)¹⁸⁴

O *logos* criativo protestante – dos púlpitos renovados – ecoou em duas direções no ambiente precedente à Ditadura Militar do Brasil (SKIDMORE, 2010). Em *primeiro lugar* se fez ouvir entre os crentes protestantes históricos propensos ao avivamento pentecostal e, em *segundo lugar*, reverberou-se apologeticamente contrário às esquerdas políticas militantes nos anos anteriores ao Golpe Militar de 31 de março de 1964. Desde 1958 os protestantes, assim parte dos católicos, intensificaram suas críticas às esquerdas políticas. Destacam-se, por isso, as memórias coletivas, os imaginários compartilhados e as manifestações orais dos crentes que demonizaram os comunistas no período de 1958 até 1964¹⁸⁵. Esse *logos* encantado, e recorrente, tornou-se extático por meio das experiências místicas de batismos no Espírito Santo que – inovadoramente – incitava os crentes na luta messiânica anticomunista.

Antonio Maspoli de Araújo Gomes disse que

Os termos “messias” e “messianismo” encontram-se incorporados às diversas linguagens: jornalística, científica, religiosa e mesmo coloquial. São termos utilizados na fala da vida cotidiana. “Messias” é empregado quase sempre para se referir aos eventos que têm como base da metáfora a figura de um personagem carismático e vitorioso. Já “messianismo” consiste num fenômeno recorrente, complexo e multifacetado cuja origem é, sem dúvida, o messias. (GOMES, 2011, p. 7).

Com Lísias Nogueira Negrão reconhecemos que “o Brasil tem sido pródigo na geração de movimentos messiânicos” (NEGRÃO, 2001, p. 119). Para Maria Isaura Pereira Queiroz, entretanto, o messianismo está sempre ligado às sociedades tradicionais brasileiras e não à sociedade urbanizada dos tempos modernos. Queiroz abalizou que as

¹⁸⁴ Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo. Mestre em Ciências da Religião com concentração em Teologia e História pela Universidade Metodista de São Paulo. Pesquisador membro do Núcleo de Estudos em História Oral – NEHO/USP. E-mail: leandroneho@usp.br.

¹⁸⁵ Os discursos de demonização não pararam com o Golpe Militar de 1964. Situamos apenas a intensificação desse discurso dos protestantes históricos entre 1958 e 1964.

sociedades modernas engendraram novas formas políticas para demonstrar insatisfações sociais (QUEIROZ, 1965). Além disso, os messianismos são mais comuns no Norte e, principalmente, no Nordeste brasileiro com os movimentos populares ou com os catolicismos populares. Em seu texto supracitado “*O Messianismo Milenarista no Brasil e a Psicologia Social da Religião: limites e possibilidades*”, Gomes faz um apanhado dos estudos sobre esses messianismos no Brasil.

Que dizer, porém, dos protestantes renovados que quiseram instaurar milenarmente um Reino de Deus no Brasil entre os anos modernos de 1958 e 1964? Tratou-se de um período intrincado de profundas modificações no imaginário protestante com início das demonizações dos comunistas, em 1958, até o Golpe Militar considerado como resposta milenar à ordem caótico-diabólica instaurada pelos grupos de esquerda. Daí emergiu uma moderna tradição oral no discurso dos protestantes brasileiros com ênfase nas revelações proféticas, *glossolálicas* e nas elucubrações míticas acerca dos estados de coisas na sociedade brasileira transitória daquele período.

MeiHY faz distinção da tradição oral e da moderna tradição oral:

Tradição oral é uma das variações do conceito de história oral e se distingue pela incorporação de aspectos culturais na memória coletiva. Inicialmente, tradição oral era prática prezada por autores que consideravam as tradições transmitidas de pais para filhos por sociedades ágrafas. Modernamente, contudo, levando-se em conta prioritariamente os estudos de Walter Ong que atualiza o conceito de oralidade primária, propondo a noção de oralidade secundária, cabe considerar a construção de tradições no mundo globalizado. (MEIHY, 2008, p. 8- 33).

Por isso concebemos os mitos como organizadores lógicos também do imaginário moderno. Ritualizado pela oralidade, os mitos protestantes renovados embasaram novos ritos fundadores das modernas tradições orais messiânicas a partir do ano de 1958 nas capitais: Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Paulo. Reabrimos, portanto, os debates sobre messianismo pentecostal, do Sudeste brasileiro, em nosso projeto de doutorado intitulado provisoriamente de “*Ritos da oralidade: a tradição messiânica dos pastores pentecostais renovados*”. Ressaltamos, pois, como novidade esse messianismo milenarista protestante renovado do Sudeste do Brasil.

Mitificou-se, pois, na historiografia brasileira e na historiografia eclesiástica brasileira esse chamado “feliz 1958” como apogeu de “novos tempos” no Brasil (SANTOS, 1997). José Carlos Sebe Bom Meihy descreveu, coerentemente, 1958 como o “ápice e a síntese privilegiada de uma fase da vida brasileira” (MEIHY, 2004, p. 25- 26). Alguns acontecimentos foram reconhecidamente importantes para essa “fase da vida brasileira”. Entre esses acontecimentos destacamos alguns na tabela abaixo:

Acontecimentos importantes para sociedade brasileira em 1958	Acontecimentos importantes para os protestantes brasileiros em 1958
- Edificação de Brasília - Construção da Belém – Brasília - Presença das multinacionais no Brasil - O surgimento do Cinema Novo - A conquista do bicampeonato da Seleção Brasileira de Futebol na Copa do Mundo - Surgimento da Bossa Nova.	- Organização do Movimento de Renovação Espiritual - Fenômenos de batismos no Espírito Santo em denominações históricas - O batismo no Espírito Santo de Enéas Tognini - As palestras sobre renovação espiritual no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil - A fundação da Igreja Batista da Lagoinha

Essa transição da sociedade brasileira, e das religiões protestantes, reinventou um *logos* cujo núcleo textual resistiu à modernidade imagética verbalizada, mas produziu intensificação dos discursos proféticos, retóricos e demonizadores proferidas pelos religiosos contrários às esquerdas políticas. Referimo-nos, portanto, as operações da oralidade secundária como preconizada por Walter Ong nas lógicas míticas organizadoras do imaginário encantado dos crentes (ONG, 1982, p. 11). Assim, os mitos demonizadores e os novos rituais de protestos dos integrantes do Movimento de Renovação Espiritual conferiram caráter político à mensagem evangélica pregada. Toda crença messiânica renovada, entretanto, desenvolveu-se depois dos fenômenos de batismos no Espírito Santo que integravam os pastores históricos aos processos negociadores de identidades milenaristas pentecostais.

Entre os fenômenos de batismos no Espírito Santo está uma experiência religiosa acontecida com Tognini em 16 de agosto de 1958. Na entrevista, gravada em 14 de abril de 2008, Tognini descreveu seu batismo no Espírito Santo:

Meu dia começava sempre às 5 horas, quando levantava todas as manhãs para orar e, após as orações, me dirigia para o Colégio Batista Brasileiro. Foi assim durante algum tempo até que, num sábado, dia 16 de agosto, era feriado, não havia aula no Colégio, minha família estava dormindo e eu levante novamente às 5 horas para orar. Certamente, naquele dia, o céu era de bronze! Nada respondia! Só interrompi minhas orações devocionais depois de 1 hora e meia, para tomar um café fresquinho na cozinha.

Quando voltei do cafezinho, continuei orando e o céu permanecia de bronze. Ali pelas tantas, levantei dos joelhos, sentei-me na poltrona do escritório, coloquei os cotovelos sobre a mesa, apoiei minha cabeça nas mãos, e disse: Oh Deus, tu não respondes! Ao terminar a frase, ouvi, no meio da grande biblioteca, a voz de Deus que me dizia em bom som: “Entrega!”. Era semelhante à voz que tinha ouvido anteriormente, após uma pregação do Rego. Perguntei: o que preciso entregar, Senhor? Veio a voz que disse: “o Colégio”. Eu tinha uma admiração muito grande pelo Colégio, estávamos sendo abençoados, e era um dos principais colégios da cidade de São Paulo, mas, mesmo assim, disse: entrego! A voz de Deus continuou: “a Faculdade Teológica Batista de São Paulo?”. Respondi: entrego! E perguntou: “a Igreja Batista de Perdizes?”. Novamente respondi: entrego! Na última pergunta, parei para pensar um pouco porque a voz de Deus me perguntou outra vez: “e a família?”. Então, com bastante medo, respondi sussurrando: entrego...

Nunca abandonei a família, é claro, mas ela ficou em segundo plano na minha vida. Naquela hora, veio um poder tremendo sobre mim. Quase insuportável! Era um poder muito grande que não sei explicar direito. É indizível! Foi uma experiência tremenda! Quando acordei, sem que tivesse dormido, senti que a mesa estava banhada de lágrimas. A partir desta experiência, comecei a colocar em prática tudo que havia prometido para Deus.

Quaisquer experiências cotidianas podem ser hierofânicas conforme Edênio Valle (VALLE, 1998). Circunstancialmente, portanto, no dia-a-dia do ser humano pode haver atitudes “reveladoras do divino” cuja construção imagética de Deus se entretença na subjetividade do *homo religiosus*. Entre seus aposentos, suas orações e seus cafezinhos, Tognini sentiu uma experiência sagrada peculiar alterar seus ideais imagéticos religiosos para culminar num êxtase, e num transe, de batismo no Espírito Santo. Daí sua vida mudou significativamente: de ortodoxo à heterodoxo denominacional. Nesse sentido, cabe-nos considerar os fenômenos de batismos no Espírito Santo como tomadas de consciências que podem significar uma série de decisões pessoais ou coletivas, bem como culminar na construção coletiva de um herói messiânico milenarista.

Para pertencer ao Movimento de Renovação Espiritual, em curso no Brasil desde 1958, um pastor protestante histórico precisava ser batizado no Espírito Santo. Após seu batismo no Espírito Santo, em 1958, Tognini abdicou dos seus prazeres pessoais, e institucionais, por considera-los ídolos perniciosos à atuação divina em seu ministério renovado. A voz de Deus ordenou que Tognini “entregasse” suas ocupações institucionais de diretor do Colégio Batista Brasileiro, de pastor titular na Igreja Batista de Perdizes e de diretor fundador da Faculdade Teológica Batista de São Paulo. A voz divina, outrossim, ordenou que Tognini “entregasse” a família, relegando-a à segundo plano, para viver em suas viagens missionárias propagadoras do batismo no Espírito Santo, da renovação política denominacional e da campanha evangélica contra as esquerdas políticas no Brasil.

Inventivamente, contudo, a “tradição messiânica” dos pastores renovados se distinguiu do conservadorismo protestante histórico brasileiro resistente às propostas redentoras, e pentecostais, do Movimento de Renovação Espiritual. As influências anticomunistas – entre os protestantes históricos – encontram-se enraizadas na pregação do pastor americano Carl McIntire que, depois da Segunda Guerra Mundial, passou a entregar panfletos nas instituições religiosas brasileiras advertindo acerca dos chamados perigos nefastos do comunismo ateu. Outros teólogos fundamentalistas, como o pastor presbiteriano Boanerges Ribeiro – grão chanceler geral da Universidade Presbiteriana Mackenzie e presidente da Igreja Presbiteriana do Brasil em meados de 1965 – instigaram expulsões dos alunos com tendências de esquerda¹⁸⁶. O Movimento de Renovação Espiritual difere dos outros fundamentalistas protestantes porque propunha uma tomada espiritual messiânica do poder representada no Golpe Militar de 1964.

Por isso propõem-se analisar as religiões de maneira homóloga as conjunturas políticas nacionais. Com Dominique Julia, portanto, abalizamos que as mudanças religiosas são explicadas se aceitarmos que “as mudanças sociais produzem, nos fiéis, modificações de ideias e de desejos tais que os obrigam a modificar as diversas partes de seu sistema religioso” (JULIA apud LE GOFF & NORA, 1996, p. 106). Mais que admitir

¹⁸⁶ Na Universidade Presbiteriana Mackenzie havia grupos fundamentalistas de direita ligados ao Comando de Caça aos Comunistas (CCC).

– inocentemente – que as ideias religiosas fundaram as civilizações torna-se possível estudar as negociações sociais, e das “mudanças sociais” identitárias, como produtoras dos valores religiosos adequados aos interesses múltiplos das instituições religiosas atuantes no País.

Decorrem das demonizações, e das modificações imaginárias religiosas, que os desejos pela *parousia* foram substituídos pelo ideal de tropicalização do Reino de Deus num momento de transição tensiva na política nacional brasileira – entre 1958 e 1964¹⁸⁷. Consequentemente os dualismos pentecostais renovados, entre Deus e o Diabo, entre os “filhos da luz” e os “filhos das trevas”, ainda é vivaz nas narrativas mnemônicas dos pastores que afirmam ter salvado o Brasil das garras do Demônio Vermelho por meio do apoio ao Golpe Militar de 1964.

Após interagir com militares, e de apoiar a direita política, Tognini acredita piedosamente que seus esforços salvaram o Brasil das esquerdas consideradas diabólicas. Sob suspeita da direita política, dos católicos e dos protestantes, o Presidente João Goulart foi demonizado pelos pentecostais renovados principalmente por iniciativa de Tognini ao proclamar o dia de “jejum, oração e humilhação” nacional em 1963 com finalidade de suplantar espiritualmente as esquerdas políticas.

Tognini conta, na mesma entrevista de 14 de abril de 2008, que

Chefiando o Serviço Secreto do Exército, um dos militares mandou me chamar e, na conversa, mostrei para ele o plano de “jejum, oração e humilhação” para salvar o Brasil dos comunistas. Ao apresentar meu plano ao militar, que é incrédulo, e que hoje é um general, ele me disse: “reverendo, se o senhor fizer isso, é a salvação do Brasil!”. O plano de “jejum, oração e humilhação”, aqui no Brasil, foi baseado no plano dos Estados Unidos, na época de Abraham Lincoln, um século antes. No caso do Lincoln, foi em 1863 e no nosso foi em 1963. Hoje eu não sei mais quem era o chefe do Serviço Secreto porque não guardei o nome dele e, com o passar dos tempos, passou também da minha cabeça. O militar foi subindo na hierarquia e, depois, foi sendo transferido. Não gravei o nome dele... Enquanto nós conversávamos entraram dois homens na sala, mas o militar interrompeu a conversa e, quando os dois homens saíram, ele me disse: “reverendo, vamos tomar um café!”. Fomos tomar o café na rua do antigo Mappin... Esqueci o nome da rua... Quando estávamos tomando café, o militar me disse em segredo: “reverendo, não sei quem eram aqueles homens, hoje nós temos que tomar cuidado porque estamos cercados, até mesmo dentro do Exército temos comunistas”. Ele fechou tudo, a janela e

¹⁸⁷ *Parousia* é uma doutrina teológica que propala uma segunda vinda de Jesus Cristo à terra para arrebatá-la sua Igreja.

tudo, então conversamos... Ele não transpirou! Quer dizer: aquele militar foi um anjo de Deus! Tenho um livro escrito, que não publiquei ainda, sobre os anjos. O que sei é que o anjo de Deus trabalhou naquela ocasião. Certa vez, este mesmo major mandou o sargento Primo, que trabalhava na introdução do quartel, que me buscasse. Ao chegar, o sargento disse: “pastor, o chefe do Serviço Secreto gostaria de ter uma conversa com o Senhor”. Depois, fui e conversei! Ao final da conversa, o major – que era incrédulo – me disse que eu deveria salvar o Brasil. Quando deixei o local, a sala do major, nem sentia quando pisava no chão, de tanta alegria. Enquanto os outros batistas estavam me atacando com esse negócio de jejum, nós permanecemos orando e jejuando em favor do Brasil! E Deus libertou o Brasil!

Creio que o ponto mais alto do trabalho, que Deus me mandou fazer, foi no dia 15 de novembro de 1963, quando aconteceu o dia de “jejum, oração e humilhação”. Os comunistas já estavam agindo, pois apreenderam em Paris, o plano dos chineses para influenciar o Brasil. Já estava tudo pronto! Os grupos de extermínio já estavam prontos aqui no Brasil, mas o povo estava dormindo! Infelizmente, o povo não percebia! No dia 15 de novembro nós mudamos o coração do povo brasileiro. Nós oramos bastante e o temor de Deus caiu sobre todos. Foi uma experiência tremenda! As emissoras chegaram a nos convidar para fazer programas de rádio e de televisão. Tudo isso foi feito para a honra e glória do Senhor Jesus Cristo! Foi assim que Deus respondeu a oração de 15 de novembro de 1963 com 31 de março de 1964, quando o Brasil ficou livre do comunismo. Por causa dessa Campanha nós temos a liberdade!

Os protestantes renovados buscaram estabelecer seus personagens heroicos por meio do batismo no Espírito Santo. Destacam-se, entre esses religiosos, as atuações salvadoras de Tognini como herói construído pela tradição messiânica negociada. Para Henri Desroche, na tipologia messiânica, estão três elementos fundamentais: os *personagens heroicos*, os *reinos instaurados* e as *estratégias do herói na instauração do reino messiânico* (DESROCHE, 1985, p. 95-106).

O personagem é aquele que “alega uma consciência messiânica ou que sofre as consequências da sua imposição” por meio de atos salvadores. Assim, os êxtases e os transe estão na formação imagética do mito fundante verbalizada pela Palavra pronunciada por Tognini como entrega absoluta à missão de salvar o Brasil dos diabos comunistas. Basicamente, os reinos, ou milênios, podem ser “reinos eclesiológicos, reinos políticos, reinos econômico-sociais” e outros. Há reinos mais ou menos definidos por espaçamentos geográficos concretos, mas existem reinos utopicamente demarcados como dominações espirituais dos milenaristas. Esse Reino de Deus “verde oliva”, como chamavam os pastores renovados, dizia respeito à instauração da vontade de Deus e da suposta liberdade para pregação proselitista. Igualmente, porém, os messias possuem

estratégias de articulações dessas redes carismáticas de poder para fundar, e administrar, denominações e utopicamente seus reinados ideais.

Por ser um povo do *logos* que centraliza a Palavra de Deus em todas as instâncias institucionais, e vivenciais, os protestantes renovados podem ser ouvidos criticamente por meio dos procedimentos *disciplinares* da história oral como aporte necessário à narrativa ritualizada. Com isso consideramos pertinentes os estudos da memória coletiva, do imaginário e da oralidade pentecostal como fonte principal de análise do movimento protestante histórico ou pentecostal.

Nos meandros litúrgicos pentecostais o crente se entrega à divindade, na mesma medida em que a divindade significa os símbolos linguísticos por possuir o religioso, mas sua subjetividade, que é compreendida também pelas versões diferentes da experiência coletiva, confere alternativas de análises interpretativas da história oral. A oralidade pentecostal situa a pessoa da experiência religiosa como produtora de um campo de sentido composto, em que o texto é interpretado pela fala e a fala sustenta o culto, bem como os testemunhos dos mirabolantes e extraordinários feitos da divindade.

Obviamente, para produzir oralidade é necessário partir do corpo da pessoa religiosa, que entra em transe e êxtase que só podem ser expressos pela profecia, pelas orações, pelas narrações de visões e de sinais extraordinários. Este corpo pentecostal, falado, é abolido no decurso da liturgia como consequência dos transe, dos êxtases e dos tombos durante as possessões, mas a oralidade é resistente aos processos persistentes da comunicação. Depois da abolição, o corpo pentecostal entra em terapia de cura divina, porém o Espírito avoca o seu lugar na subjetividade humana para ser novamente falado nos testemunhos do crente. A palavra pentecostal, portanto, carrega parte do ser religioso e é emoldurada pela voz humana repleta de valores significantes. Daí os heróis messiânicos, como Tognini, constroem-se na oralidade na medida em que anunciam utopicamente um Reino de Deus milenar e *soteriológico*¹⁸⁸. Os mitos, não como mentiras, mas como organizadores lógicos, fazem parte do imaginário estruturado num sistema de “verdade” que estabelece sua narrativa como suficiente *corpus documental*.

¹⁸⁸ *Soteriologia* é um estudo de teologia sistemática acerca da salvação humana.

Por isso, ouvir o pentecostal é preservar suas histórias, com a finalidade de produzir mais do que técnica de concretização. Mais do que técnica, pois se trata de legitimar a voz do religioso em todas as representações religiosas e políticas. O processo de apreensão da oralidade, bem como da passagem do oral para o escrito é produz um “retrato” político da história oral. Há, assim, um papel de “mediação” do oralista como transformador da sociedade e dos grupos estudados. Em outras palavras, a história oral não contempla a enunciação do corpo pentecostal no sentido técnico da palavra, mormente concebido em sua “frieza” acadêmica, mas no calor da documentação viva. Não se trata, assim, de dar voz aos colaboradores porque nosso propósito consiste em inscrevê-la no campo do ativismo acadêmico em prol de grupos heterodoxos excluídos. Cabe-nos considerar também esse *éthos* do Reino de Deus dos perpetradores e dos perpetrados pela Ditadura Militar do Brasil posterior ao Golpe de 31 de março de 1964.

Referências bibliográficas

- ALONSO, Leandro Seawright. *Foi uma experiência tremenda!* Entrevista gravada com Enéas Tognini em 14 abr. 2008.
- DESROCHE, Henri. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- GOMES, Antonio Maspoli de Araújo. O messianismo milenarista no Brasil e a psicologia social da religião: limites e possibilidades. *História Agora*, n. 11, 2011.
- LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Os fios dos desafios: o retrato de Carolina Maria de Jesus no tempo presente. In: DA SILVA, Vagner Gonçalves (Org.). *Memória afro-brasileira: artes do corpo*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- _____. Ser árabe na cultura brasileira: construção de identidade. *Tiraz*, v. 8, n. 5.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando o seu futuro. *Revista Brasileira de Estudos Sociais*, v. 16, n. 46, 2001.

ONG, Walter. *Orality and literacy*. Nova York: Methuen, 1982.

QUEIROZ, Sonia. *A tradição oral*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006.

SANTOS, Joaquim Ferreira dos. *Feliz 1958: o ano que não devia terminar*. São Paulo: Rocord, 1997.

SKIDMORE, Thomas E. *Brasil: de Getúlio a Castello (1930 – 64)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

VALLE, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998.

GT 5 – História Oral, seus lugares, seus sujeitos: escolas, movimentos sociais e acervos corporativos

*Coordenação: Suzana Lopes Salgado Ribeiro (NEHO/USP; UNIP) e
Diógenes Nicolau Lawand (Memorial da Educação Paulista;
NEHO/USP)*

CONTRIBUIÇÕES DA HISTÓRIA ORAL NA EDUCAÇÃO BÁSICA

ALFREDO OSCAR SALUN (UNIABC, NEHO/USP)¹⁸⁹

FRANCISCA ELEONORA SANTOS SEVERINO (UniABC)¹⁹⁰

VITÓRIA KACHAR HERNANDES (UniABC, PUC/SP)¹⁹¹

Esta proposta coletiva está inserida em um projeto desenvolvido na Universidade do Grande ABC, junto ao Grupo de Estudos Regionais e Pesquisa (GERP), que tem trabalhado com temas relacionados à oralidade e memória na região do Grande ABC e seu uso como recurso pedagógico no ensino fundamental. Integram três diferentes trabalhos em um projeto interdisciplinar: *Mídias e tecnologias no contexto educacional*; *Os mecanismos da violência real ou simbólica nas relações de ensino e aprendizagem* e *Festas, tradições e memórias no Grande ABC*. O resultado preliminar desse diálogo tem sido promissor, pois almejamos contribuir com professores, educadores sociais, gestores e administradores nas várias instâncias da Educação Formal e não Formal, dando respaldo à comunidade educativa no enfrentamento de alguns problemas relacionados à violência e autoestima dos alunos.

O desdobramento social dessa proposta poderá ser observado a partir das oficinas as quais estamos propondo gratuitamente em centros de memória da Região do ABC, no que tange às possibilidades da aplicação da história oral, fotografia e informática, na preservação da memória regional\local\familiar e como recurso pedagógico em ambiente educacional, contribuindo para a promoção da cidadania e integração da escola-comunidade interna e externa. As oficinas abarcam os seguintes passos:

- 1) O que é história oral e seus usos na educação básica;
- 2) A aplicação dos recursos midiáticos nos trabalhos com a oralidade e registros fotográficos;

¹⁸⁹ Professor da UniABC e Doutor em História Social pela USP.

¹⁹⁰ Professora da UniABC e Doutora em Sociologia pela USP.

¹⁹¹ Professora da UniABC\PUC-SP e Doutora em Educação pela PUC-SP.

3) A importância da promoção da autoestima e cidadania na formação educacional.

O ponto inicial dessa proposta coletiva é o projeto ligado ao Acervo de História Oral e Tradições. A partir da discussão dos PCNs, dos conteúdos de ciências humanas de temáticas ligadas à valorização do patrimônio sociocultural, relativos à memória, cotidiano, história oral e regional, realizamos com os graduandos (Pedagogia e História), projetos, sobre a história da própria família ou de moradores da região.

Nesse aspecto é interessante ressaltar que dentre os objetivos da educação fundamental (1º ao 4º ciclo), referenciados pelos PCNs, no que tange a formação dos alunos:

- conhecer características fundamentais do Brasil nas dimensões sociais, materiais e culturais como meio para construir progressivamente a noção de identidade nacional e pessoal e o sentimento de pertinência ao País;
- conhecer e valorizar a pluralidade do patrimônio sociocultural brasileiro, bem como aspectos socioculturais de outros povos e nações, posicionando-se contra qualquer discriminação baseada em diferenças culturais, de classe social, de crenças, de sexo, de etnia ou outras características individuais e sociais;
- utilizar as diferentes linguagens — verbal, matemática, gráfica, plástica e corporal — como meio para produzir, expressar e comunicar suas idéias, interpretar e usufruir das produções culturais, em contextos públicos e privados, atendendo a diferentes intenções e situações de comunicação. (PCNs, 1999, p. 3).

Discutir e fomentar a preservação da memória familiar são objetivos que norteiam os trabalhos desenvolvidos junto ao Acervo de História Oral e Tradições, que foi nosso primeiro trabalho com os graduandos do curso de pedagogia. Essa experiência tem sido significativa, pois temos como expectativa que estes futuros profissionais da educação, sensibilizados pela proposta da temática com a oralidade e memória, sejam semeadores no ambiente escolar.

Pesquisadores como Meihy e Ribeiro (2011), apontam as diversas possibilidades do uso da oralidade e sua vocação como instrumento promotor da formação de identidade e construção da cidadania, temas pertinentes na discussão dos currículos e programas escolares.

Os trabalhos com história oral estão intimamente relacionados com as questões culturais, em nossas abordagens, buscamos o suporte intelectual de autores como Raymond Williams (1990), que ampliou em suas reflexões a noção de cultura como modo de vida, que foi fundamental para metamorfose do conceito de cultura, entendido em sua articulação com processos sociais de produção material (SEVERINO, 2011).

Comprometidos com a articulação entre ensino, pesquisa e extensão, os educadores optam por uma postura interdisciplinar, e, com apoio do método etnográfico realizam pesquisas em que a oralidade é de fundamental importância, por permitir adentrar o campo das tradições familiares. Assim, os estudantes cumprem o objetivo da prática da pesquisa científica, ao mesmo tempo, que dão início à prática da extensão estendendo a produção de seus saberes à comunidade.

Ao desenvolverem temas relacionados à história oral os educadores e estudantes compartilham o cotidiano dos alunos, que ao entrevistarem personagens da comunidade e da própria família fomentam a compreensão e entendimento do homem como um ser ativo na história. Essa história não se resume ao registro das ações civilizatórias realizadas pelos grandes personagens, mas também incorpora elementos tradicionais que teimam em permanecer no seu cotidiano de famílias que fazem parte do dia a dia dos alunos estendendo-se às relações escolares extra comunitário.

Reforçando essa perspectiva encontramos justificativa nos PCNs (ensino médio), que recomendam o ensino das ciências humanas e suas tecnologias, sem perder de vista que a História tem compromisso fundamental com a memória, seja a memória que se mantém viva pela tradição oral, seja com a memória do registro documental, cumprindo assim, o objetivo de livrar as futuras gerações da “amnésia social”, que compromete a construção de suas identidades individuais e coletivas (PCNs, 1999, p.305).

Não é apenas nas referências do ensino médio que visualizamos uma preocupação de que os conteúdos curriculares, notadamente os conteúdos das ciências humanas, devam estar conectados com a história transmitida pela oralidade, história local e pela história do cotidiano, mas também é uma recomendação que deve balizar o ensino fundamental (terceiro e quarto ciclos):

Eixo Temático: História local e do cotidiano.

Os conteúdos de História para o primeiro ciclo enfocam, preferencialmente, diferentes histórias pertencentes ao local em que o aluno convive, dimensionadas em diferentes tempos.

Prevalecem estudos comparativos, distinguindo semelhanças e diferenças, permanências e transformações de costumes, modalidades de trabalho, divisão de tarefas, organizações do grupo familiar e formas de relacionamento com a natureza. A preocupação com os estudos de história local é a de que os alunos ampliem a capacidade de observar o seu entorno para a compreensão de relações sociais e econômicas existentes no seu próprio tempo e reconheçam a presença de outros tempos no seu dia-a-dia. (PCNs, 1999, p. 304).

Essa ampliação da capacidade de observar seu entorno, deve ser desdobrada para a percepção de “conhecer mediante pesquisa” que a sua família\comunidade, possui história, e que a definição dos referenciais de identidade, passam também por decisões tomadas por seus antepassados.

Dessa forma, os fluxos migratórios populacionais, muitas vezes relacionados aos aspectos políticos, econômicos e sociais de uma determinada época e local, ganham nova dimensão, ao serem retomados, estudados e analisados pelos filhos, netos e outros descendentes, que até então, ignoravam a saga de sua própria família.

Muitos dos trabalhos produzidos para o Acervo de História Oral e Tradições, os familiares das pessoas entrevistadas após o acesso a narrativa, vieram pedir uma cópia, pois apesar de conhecerem a história familiar contada pelos seus entes, esta era geralmente fragmentada. A sua totalidade somente foi percebida, quando o documento final, assinado pelo colaborador, estava pronto e disponível para consulta. Em outras ocasiões, também testemunhamos, os familiares participarem do processo de gravação e auxiliarem no fornecimento de fotografias e outros registros.

A discussão sobre o saber histórico na sala de aula ganhou ampla dimensão a partir das décadas de 1970 e 1980. Temas como patrimônio cultural e memória são imprescindíveis na formação do aluno, e não devem ser visualizados como um trabalho puramente técnico\acadêmico, mas tem um caráter positivo na construção da identidade.

Nas pesquisas produzidas pelos alunos de pedagogia da UniABC, sobre história oral, é estimulante quando da entrega dos mesmos, abrimos para uma roda de discussão, onde é possível verbalizar e socializar seus sentimentos. Em diversas ocasiões a emoção,

é tão forte, que as lágrimas escorrem pelo rosto. Podemos usar como exemplo, Kátia Vides que entrevistou sua mãe:

Dna. Inês, filha, irmã, amiga, esposa, mãe, avó, e daqui a pouco bisavó... é o retrato de uma cidadã honesta, lutadora, merecedora de respeito, que nos faz perceber que nossa vida, ora se faz de momentos felizes, ora de momentos que poderiam ter sido mais felizes, mas que nos mostra também que independente de quaisquer obstáculos que venham a surgir, devemos sempre ser exemplos de nobreza de caráter e de dignidade, para todos que de alguma forma fazem ou fizeram parte da história de nossas vidas.

Por isso, é com imenso prazer que eu Kátia Guarino Vides, a entrevistadora, transcrevi estas páginas, pois, eu também faço parte da história de Dna. Inês, ela conhece-me desde o tempo em que eu ainda estava no ventre.¹⁹²

Dentre as competências e habilidades que se espera dos egressos dos cursos de história, encontramos a necessidade de manipular diferentes tipos de fontes, neste sentido, as fotografias e os álbuns familiares, são importantes recursos para os professores trabalharem em sala de aula. Eles são registros de uma época e também apontam diversos rituais sociais, como batizados, casamentos, festas e outras atividades cotidianas, que permitem comparações, das transformações dos códigos sociais.

Nosso projeto é interdisciplinar, por isso, é importante ressaltarmos a participação nos trabalhos realizados com a história oral pelos alunos de pedagogia, já que esperamos que os diferentes “saberes” possam estar presentes nas oficinas, pois a troca de experiências é sempre salutar.

Mídias e tecnologias

A proposta de oficina com o diálogo entre a história oral, memória, fotografia, registros familiares diversos e o uso de mídias com os futuros educadores, contemplam a intencionalidade formativa da autoreflexão necessária a todo educador e o desenvolvimento da competência com as tecnologias na aplicação em situações de ensino e aprendizagem em contextos inovadores.

A oficina conjuga o trabalho de memória com as mídias e tecnologias, em um ambiente favorável à integração e a interlocução entre ambas. Justifica-se a necessidade

¹⁹² Ver Acervo de História Oral e Tradições em: www.historiauniabc.blogspot.com.

de trabalhar com as mídias, pelas vantagens pedagógicas que elas podem propiciar na promoção da aprendizagem, mas para isso, é fundamental que o professor tenha vivido essa experiência de modo significativo, do contrário a assimilação se reduz a operacionalidade das ferramentas e a ênfase da técnica, e não a renovação das atividades educacionais.

Atualmente e nas projeções futuras, espera-se do educador uma desenvoltura com os artefatos midiáticos e digitais que são parte do mundo contemporâneo e estão presentes em todos os âmbitos da sociedade (social, cultural, econômico e político).

A oficina visa o desenvolvimento de habilidades com os programas de computador, que conjuguem ferramentas de áudio e vídeo, o que possibilita como produto a criação de uma mídia e, como processo, a descoberta de novos instrumentos e caminhos de mediação pedagógica. Assim, há a oportunidade para o professor estabelecer um diálogo com a sua própria prática educativa e rever procedimentos didáticos, aprimorando o seu trabalho. E isso é viável com o amadurecimento das perspectivas educacionais com esses recursos, demandando a construção de um novo olhar pedagógico, com transformação da postura e reflexão sobre os próprios conceitos e atitudes educativas (KACHAR, 2008).

O que se refere ao resgate de memória da época escolar traz no seu âmago o objetivo de rever a representação de professor constituída na história escolar de cada indivíduo. Retomar nas lembranças as marcas significativas no processo de formação escolar e, também, educacional, por extrapolar o conteúdo e o conhecimento científico adquirido, e por verter, na sua substância, valores, comportamentos e atitudes, visão de mundo, opções profissionais (KACHAR, 2008). Nesse sentido, a importância do lugar escolar como vivência formativa, que inicia na educação infantil (ainda em tenra idade) e completa com o ensino médio a Educação Básica, perdura nos anos posteriores a vida escolar do aluno. A representação subjetiva sobre a escola, o que é ser professor e ser aluno constituem-se nesse percurso.

O procedimento da oficina requer do futuro educador a investigação auto e fotobiográfica do período escolar, com a rememoração dos professores que marcaram sua

história e habitam seu universo subjetivo, figuras de referência no seu trajeto de aprendizagem e construção de conhecimento. Nessa viagem ao passado, o indivíduo toma como estímulo e apoio às lembranças, os retratos fotográficos dessa época. Os retratos mobilizam sentimentos, instigam na escavação das memórias e contribuem no fornecimento de dados, antes não tão evidentes ou explícitos para o indivíduo.

A escrita das memórias no processador de textos respeita o fluxo de pensamentos e lembranças que não seguem necessariamente uma ordem linear, podendo partir de fatos mais recentes e deslocar-se para fatos mais remotos. O levantamento das recordações, a seleção das fotografias, e também, a pesquisa na internet de imagens que estão associadas às vivências escolares do período constituem um processo de imersão no passado na busca arqueológica de situações significativas que reverberam nas relações com o presente. A pessoa na releitura do passado revê o presente e projeta novos horizontes do seu futuro, torna-se mais consciente das suas necessidades, dos seus anseios e das suas escolhas, por vezes, das razões destas.

Com esse material colhido e o texto desenvolvido, a oficina passa para a etapa da criação da mídia. Nesta parte, o indivíduo, passará a organizar uma autobiografia escolar multimídia, na qual utilizará fragmentos de textos, fotografias já scaneadas e as imagens colhidas na internet. Selecionará a música ou as músicas que farão parte da trilha sonora.

Considerações finais

Meihs e Ribeiro (2011) ao abordarem a questão da história oral e políticas públicas, esclareceram alguns aspectos importantes ao defenderem:

Para aqueles que se contentam em ver a história oral com como atitude superficial ou como dizem alguns “culturalista” não vale a explicação do caráter social de fazer entrevistas considerando uma visão da disciplina de História como processo inacabado. Ao contrário, para os que crêem que o processo histórico tem liames que tecem o presente determinando-o, a história oral ganha força de transformação. Sendo verdade que o fato de reunir pessoas e as habilitar a um lugar social já é fator de transformação, convém reforçar que a busca de inscrição nos problemas sociais a fortalece como argumento político. (MEIHY e RIBEIRO, 2011, p. 39).

Na entrevista realizada com o colaborador Jocélio Alves, orgulhoso de sua identidade corinthiana, que segundo ele, era como o sobrenome, “deve ser passado de pai para filho, pois filho de corinthiano que não segue os passos paterno, é bom conversar com a mãe para saber o que deu errado.”.

Brincadeiras a parte, seus olhos expressaram uma surpresa, quando percebeu que o clube que faz parte da sua identidade, estava ligado de certa forma, às decisões anteriores, inseridas no contexto histórico e social de seus antepassados:

Se meus pais, não tivessem migrado para São Paulo, lá pelos idos de 1940, hoje talvez eu não fosse torcedor do Corinthians.....engraçado, mas é interessante perguntar em meus setenta e dois anos de vida, como seria se ainda se estivesse no sertão da Bahia.....(suspiros)...nunca pensei que a seca, falta de comida e trabalho que meu pai contava que sofria quando jovem e estimulou sua saída, pudesse ter relação comigo anos depois, já que eu nem havia nascido. (SALUN, 2008, p. 139).

São essas situações que esperamos, possam sensibilizar nossos jovens para a reflexão sobre as narrativas épicas de seus familiares. A compreensão das experiências individuais, assim como aquelas memórias ativadas pelo olhar que recai sobre as fotografias, bem como o exame de documentos e outros registros pessoais que podem auxiliar a construção da identidade desses jovens em devir histórico.

A reflexão sobre estas questões possibilitam colocar os trabalhos com a oralidade entre as praticas de ensino aprendizagem, de fato, uma prática que suscita o diálogo recuperando ações que foram rejeitadas e caíram em desuso na sociedade de consumo.

O ato de conversar, ouvir, refletir e rememorar é para a educação fundamental, uma vez que, nos auxiliam na compreensão dos paradoxos e superação do atual modelo econômico-social excludente, em que tudo e todos constituem-se apenas como “objetos” descartáveis, prontos para serem consumidos.

Na atual conjuntura é impossível não citarmos Marshall Berman, que tomou emprestado de Karl Marx, a frase “tudo que é sólido desmancha no ar” para dar ênfase ao seu trabalho, que atualiza a crítica e desmascara a crise pela qual passamos e buscamos saídas criativas que recuperam o saudável ato da oralidade e da escuta sensível.

Referências bibliográficas

BAKTHIN, M. *A cultura popular na Idade Média*. São Paulo: Hucitec, 1987.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. *PCN's: Parâmetros Curriculares Nacionais (Ensino Fundamental)*. Brasília: MEC/SEF, 1997.

_____. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Média e Tecnológica. *PCN's: Parâmetros Curriculares Nacionais (Ensino Médio)*. Brasília: MEC, 1999.

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

KACHAR, Vitória. Formação inicial do professor: a mudança do “olhar” com relação às tecnologias da informação e comunicação. *Revista e-Curriculum*, São Paulo, v. 4, n. 1, dez. 2008. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/curriculum/article/view/3214>>. Acesso em: 20 out. 2011.

KENSKI, Vani Moreira. *Educação e tecnologias: o novo ritmo da informação*. Campinas, SP: Papirus, 2007.

KOHL OLIVEIRA, Marta. *Vygotsky: aprendizado e desenvolvimento um processo sóciohistórico*. São Paulo: Scipione, 2009.

KOSSOY, Boris. *Fotografia e história*. 2. ed. São Paulo: Ateliê, 2001.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; RIBEIRO, Suzana Salgado. *Guia prático de história oral*. São Paulo: Contexto, 2011.

SALUN, Alfredo Oscar. *Palestra Itália e Corinthians: quinta coluna ou tudo buona gente*. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

SEVERINO, Francisca E. S. Ética e responsabilidade social no ensino superior. In: _____. (Org.) *Ética e formação de professores: política, responsabilidade e autoridade em questão*. São Paulo: Cortez, 2011.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. São Paulo. Paz Terra, 1990.

HISTÓRIA DA REGIÃO DE ITAIPULÂNDIA-PR E O USO DA HISTÓRIA ORAL PARA CONHECER A FORMAÇÃO DOS PROFESSORES DE MATEMÁTICA

JEAN SEBASTIAN TOILLIER (PPGEM/UNESP – RIO CLARO)¹⁹³

1. Apresentando uma pesquisa em história oral no Oeste paranaense

Esse trabalho constitui um ensaio em relação a uma visão inicial que temos da região de Itaipulândia localizada no estado do Paraná. Mostraremos a nossa maneira de ver a região ao longo de sua história, valorizando alguns períodos e atores que destacamos como importantes para entender o contexto no qual está inserida uma pesquisa que visa analisar a formação dos professores de Matemática que ali atuaram.

A revisão bibliográfica sobre a região Oeste do Paraná e mais especificamente a de Itaipulândia nos mostrou vários aspectos e personagens que não conhecíamos, além de peculiaridades em relação a outras regiões brasileiras. Um dos fatos que destacamos é a formação do Lago de Itaipu em 1982, acontecimento esse que modificou toda a paisagem da região e a vida de muitas pessoas.

Dentro desse contexto é que futuramente analisaremos um aspecto em especial: como se deu a formação dos professores de Matemática da região em questão, desde o povoamento e colonização da região ao longo da década de 1960 até o final da década de 1980, anos após a formação do Lago de Itaipu.

Para desenvolver essa pesquisa, buscamos uma forma de realizar esse trabalho e a escolha foi de irmos até os atores de nossa pesquisa, os nossos personagens principais: os professores de Matemática que atuaram na região de Itaipulândia durante os anos em questão. Assim, enxergamos na História Oral uma metodologia de pesquisa que nos ajudará nesse trabalho nos dando o aporte teórico para realizar as entrevistas e

¹⁹³ Mestrando do Programa de Pós Graduação em Educação Matemática –PPGEM –UNESP–Rio Claro. Membro do GHOM – Grupo de História Oral e Educação Matemática. Bolsista CAPES. Email: jeant3000@yahoo.com.br.

desenvolver os outros passos relativos à transcrição, textualização e, com isso, a nossa principal fonte de análise da pesquisa.

Dentro dessas expectativas faremos apontamentos sobre a história da região de Itaipulândia, fruto de uma pesquisa bibliográfica. Também daremos destaque a História Oral mostrando alguns aspectos que nos fundamentam dentro dessa investida.

2. A região de Itaipulândia, a região Oeste do Paraná

Itaipulândia é um pequeno município¹⁹⁴ localizado na região Oeste do Paraná. Essa região é de colonização e povoamento muito recente e, segundo Arruda (2000), se constitui em um espaço geográfico que possui uma historicidade a partir de suas representações, servindo de referencial para os homens. É partindo dessa ideia que tentaremos mostrar como se deu a formação dessa região.

Primeiramente, exploraremos a presença indígena na região de Itaipulândia. Segundo Scarpato e Böhm (2006), por meio de escavações que ocorreram na região desse município, foram encontrados utensílios, mostrando que houve a presença de índios. Segundo os autores, os índios da região em grande parte eram nômades, não existindo a presença de nenhuma tribo quando chegaram os primeiros colonizadores¹⁹⁵.

Essa presença indígena era maciça na região. Segundo Schenato (2010), no século XVI existiam cerca de 200.000 índios de várias etnias, predominando os da tribo Guarani. Esses foram os primeiros habitantes da região.

Ao longo dos primeiros anos do século XVI, os espanhóis começaram a adentrar nas terras do Oeste paranaense¹⁹⁶ em busca de especiarias. Uma dessas expedições foi

¹⁹⁴ A área total do município é de 336,173 km², sendo que 176 km² foram desapropriados pela Itaipu. Já a sua população segundo o Censo de 2010 é de pouco mais de nove mil habitantes.

¹⁹⁵ Por colonizadores os autores citados entendem os primeiros moradores que se instalaram a partir da década de 1960, não os espanhóis ou estrangeiros que também chegaram à região. Essas presenças serão exploradas ao longo do texto.

¹⁹⁶ Lembramos que no início da colonização brasileira a partir de 1500, nosso país era dividido entre terras pertencentes aos portugueses e aos espanhóis. O Tratado de Tordesilhas assinado em 1494 estabelecia que uma linha imaginária situada a 370 léguas a oeste das ilhas de Cabo Verde repartiria a terra entre portugueses e espanhóis. As terras localizadas à Oeste do Meridiano de Tordesilhas pertenceriam à

feita pelo caminho construído pelos índios, chamado de *Peabiru* (“Pe” significa caminho e “abiru” significa gramado amassado, logo o “Caminho Gramado Amassado”). Essa trilha foi construída após a Serra do Mar, atravessava o rio Paraná e terminava no Paraguai no local onde foi construída mais tarde a cidade de Assunção. Essa “estrada” possuía mais de 1.200 km de extensão e cortava todo o território paranaense. Algumas expedições, como a de Aleixo Garcia em 1524, tinham como objetivo chegar até o Império Inca no Peru em busca de suas riquezas.

Com essas expedições espanholas foram descobertos os rios Paraná e da Prata, além das Cataratas do Iguaçu. Essas expedições propiciaram a criação da primeira povoação européia no Estado do Paraná, a de Ontiveiros, na margem esquerda do Rio Paraná, em 1554. Depois foram criados os povoados de Ciudad Real Del Guairá, próximo à foz do Rio Piquiri e o de Vila Rica do Espírito Santo, atual município de Fênix. Em boa parte desses povoados, houve a escravização dos indígenas para a exploração das riquezas da região, segundo Scarpato e Böhm (2006).

Com a grande presença indígena, por determinação da Coroa Espanhola, a Companhia de Jesus recebeu a missão de pacifica-los e converte-los. Para isso, os Jesuítas se concentravam nas *reduções*, um local afastado das comunidades locais, nos quais eles atraíam um número grande de indígenas para essas pequenas povoações. O objetivo dos missionários era a conquista espiritual dos deles, não importando sua cultura. Dessa forma, em torno de cem mil índios estiveram envolvidos nas reduções, aumentando a força espanhola na região.

Porém, os portugueses viram-se ameaçados por esse crescimento e o estado de São Paulo estava precisando de indígenas em suas propriedades para trabalhar como escravos. Assim, em 1628, Antônio Raposo Tavares e Paulo do Amaral organizaram uma *Bandeira*, uma expedição para buscar índios que viviam no interior do país – nesse caso, no Paraná – para trabalho escravo.

Espanha e as do Leste à Portugal. Dessa forma, a região Oeste do Paraná pertencia à Espanha. Além disso, o Tratado de Tordesilhas dava à Espanha o direito de exploração em todo o território, podendo tomar para a Coroa Espanhola todas as riquezas existentes, como o ouro e a prata por exemplo.

Contando com uma grande quantidade de brancos e índios, os paulistas conseguiram levar para São Paulo cerca de vinte mil indígenas escravizados. Além disso, houve destruição de várias reduções jesuíticas, acarretando no decaimento dos povoados em terras do interior do Paraná. Scarpato e Böhm (2006) classificam as bandeiras paulistas como o fator responsável pelo fracasso na tentativa de colonização do oeste do Paraná, sendo que o local foi abandonado por um longo período de tempo, não atraindo portugueses ou espanhóis, pois não havia mais a presença indígena, nem ouro e prata para ser explorados. Outro agravante para a colonização desta região era que grande parte de seu território era de difícil acesso, pois existiam matas muito densas.

A região Oeste do Paraná voltou a ser visada somente na metade final do século XIX, quando já fazia parte do território brasileiro. Para tanto, o Tratado de Madrid de 1750 reconhecia o rio Paraná como fronteira entre as colônias espanhola e portuguesa, sendo confirmado pelo Tratado de Santo Ildefonso em 1777.

Nesse período havia uma grande presença estrangeira na região. Com isso, começou a surgir uma nova forma de exploração da terra característica da Argentina e do Paraguai: os *obrages*. Segundo Freitag (2001, p. 53) as *obrages* “[...] são identificados como grandes propriedades, ou então como um sistema de exploração da erva-mate e da madeira, típica de áreas de matas subtropicais, existentes em território paraguaio, argentino e brasileiro.”.

Essas empresas se instalaram de forma ilegal na região Oeste do Paraná em virtude da facilidade de acesso e escoamento da produção pelo rio Paraná, segundo Freitag (2001). Vários *obrages* foram instalados ao longo das encostas do rio Paraná em vários pontos do território brasileiro. Em virtude disso, foram construídos vários portos, inclusive na localidade de Sol de Maio que pertence ao município de Itaipulândia. Conforme Scarpato e Böhm (2006) esse fato foi ajudado por um acordo feito entre os países da Bacia do Prata, no qual o Brasil poderia navegar pelo Baixo Paraná e rio Paraguai, enquanto a Argentina teria livre acesso na costa oeste brasileira, desde a foz do rio Iguaçu até as Sete Quedas. Com esse acordo eles aproveitavam para escoar os produtos extraídos até Buenos Aires.

Enquanto havia essa ocupação do território brasileiro por estrangeiros¹⁹⁷, começava a existir uma preocupação com as fronteiras nacionais. Freitag (2001) afirma que em 1886, o presidente da Província do Paraná desejava estabelecer um via de comunicação entre o litoral e a margem esquerda do rio Paraná, havendo com isso, uma proteção às fronteiras e o povoamento da região. Com isso, em 1888 o Ministério da Guerra delibera a criação da Colônia Militar de Foz do Rio Iguaçu como uma forma de proteger a região e desenvolve-la com a construção de estradas para facilitar o acesso dessa região com outros pontos do Paraná, por exemplo, entre Palmas e Guarapuava¹⁹⁸, além de desenvolver um núcleo populacional e o trabalho agrícola e pastoril. Então, em 1889 ela foi instalada.

Segundo Gregory (2000, p.123-124) foi criada “A Lei de Terras em 1892, que passou o domínio das terras devolutas aos estados membros da federação.”. Isso fez com que o Governo da Província do Paraná pudesse conceder áreas de terras para companhias colonizadoras para que houvesse a exploração e/ou colonização. Com essa lei, acabou sendo regularizada a situação de vários *obrages*, já que muitas dessas terras foram cedidas aos estrangeiros que já ocupavam a região, conforme afirma Freitag (2001). Além desse fato, os colonizadores brasileiros que chegaram à região viram-se sem saída e sem apoio financeiro para desenvolver a agricultura e o pastoril e acabaram praticando formas de extração semelhantes às dos *obrages*. Esses fatores culminaram com a derrocada dessa investida, combinado com o fato de que a principal saída de produtos da região era pelo rio Paraná, caindo conseqüentemente rio da Prata. Além disso, a moeda forte na região era a argentina, não a brasileira, conforme afirma Freitag (2001).

O predomínio dos *obrages* permaneceu até a segunda década do século XX. Nesse período a Colônia Militar de Foz do Iguaçu – que a partir de 1914 já era o município de Foz do Iguaçu – não conseguiu prosperar em relação à colonização e à agricultura. Porém, a situação começou a ser repensada quando autoridades brasileiras ficaram a par da situação. Relatos de militares, jornalistas, pesquisadores e até mesmo de

¹⁹⁷ No território do atual município de Itaipulândia existiam três obras: Sol de Maio, Itacorá e Porto Sete de Setembro, segundo Scarpato e Böhm (2006).

¹⁹⁸ Guarapuava foi escolhida como o “[...] centro de operações e de apoio logístico” (FREITAG, 2001, p. 47), pois esse núcleo urbano era que se localizava mais próximo da área.

Santos Dumont em 1916 ajudaram a mostrar a situação da região. Mas, algo chamou a atenção das autoridades brasileiras:

Porém, foi o recenseamento geral de 1920 que revelou a presença significativa de estrangeiros. Nesse levantamento, foi constatado que, em Foz do Iguaçu, havia um total de 2.282 brasileiros e 4.148 estrangeiros. Dessa população, 1.396 habitantes era composta de argentinos, 2.572 eram paraguaios, 36 uruguaios, 2 norte-americanos e 3 de nacionalidade indeterminada (FREITAG, 2001, p. 61).

Mesmo os dados anteriores terem chamado atenção das autoridades, somente a partir do governo do presidente Getúlio Vargas na década de 1930 que essa questão realmente ganhou importância. Vários pontos foram levantados, desde a entrada de imigrantes no país, as ocupações de regiões de fronteira e a segurança nacional.

Várias leis começaram a ser aprovadas no período em que Vargas esteve no poder. Segundo Freitag (2001, p. 29), essa postura aconteceu principalmente por Vargas ter uma visão política “[...] centralizadora e autoritária” na busca da nacionalização e da proteção das fronteiras. Um exemplo dessa prática foi a Lei dos 2/3, aprovada pelo Decreto 19.482 em 1931, a qual dizia que as empresas deveriam compor seu quadro de funcionários com a maioria significativa de brasileiros.

Todas essas leis criadas e os incentivos do governo nacional eram feitos para que houvesse a ocupação do território nacional, principalmente de suas fronteiras. Essa política ficou conhecida como *Marcha para Oeste*¹⁹⁹.

Com essa política, o Estado Nacional fazia crescer o sentimento de nacionalismo no povo e, com isso, seria mais fácil de produzir uma identidade nacional. Além de que tornava possível também a “[...] integração das fronteiras econômicas-sociais e culturais” (FREITAG, 2001, p. 39). Havia uma busca pelo domínio tanto econômico quanto cultural desses territórios.

¹⁹⁹ Quando falamos sobre a Marcha para Oeste não estamos pensando apenas no Oeste do Paraná e sim do Brasil. Freitag (2001, p. 40-41) explica o significado desse slogan: “[...] Marcha para Oeste, foi elaborado no final do ano de 1937 e teve seus objetivos insistentemente retrabalhados nos anos seguintes. Através das mais variadas técnicas de propaganda, construiu a imagem da população marchando em direção da grande obra de construção da unidade nacional. Através da ideologia nela contida, o movimento migratório seria responsável pelo resgate da tradição histórica do país, integrando o homem à terra.

Toda essa política na Era Vargas atingiu a região oeste do Paraná. Em 1930 houve uma primeira visita ao local para descobrir qual a melhor estratégia que poderia ser utilizada. Algumas “comissões de estudo” foram enviadas para a região e encontraram grande presença estrangeira na região segundo Freitag (2001). Essa situação deveria mudar, conforme as leis que foram criadas pelo Governo Federal.

Com essas leis, começou na década de 1940 a grande colonização e povoamento do oeste paranaense. Segundo Zaar (2001), a colonização tinha objetivos semelhantes aos já expostos: nacionalizar a região e expandir as fronteiras econômicas usando, nesse caso, a agricultura.

Para que essa colonização ocorresse, um dos primeiros passos foi a desativação dos *obrages* existentes na região. Segundo Freitag (2001), ao longo de década de 1930 os *obrageros* tiveram a sua situação complicada devido aos vigores das leis e começaram a deixar as propriedades. Começou a partir desse momento a divisão das terras em grandes lotes que o Governo Federal vendeu para companhias colonizadoras. Elas seriam responsáveis pelo afastamento da mão-de-obra estrangeira existente na região e dariam a possibilidade de colonização da região, ampliando com isso a fronteira agrícola da região.

Essas companhias colonizadoras deveriam dividir a terra em grandes lotes, demarcar e construir as primeiras vias de circulação, demarcar a área urbana e os lotes rurais e fazer a propaganda de suas terras, conforme Zaar (2001).

Foram várias empresas colonizadoras que se instalaram na região abrangendo diferentes municípios, entre elas destacaremos duas delas responsáveis pela colonização da região do atual município de Itaipulândia. A primeira delas, a ter influência nessa região, foi a *Meyer, Annes e Cia* criada em 1912 na região de Santa Helena e que criou o núcleo de Sol de Maio. Porém, mesmo recebendo colonizadores vindos do Rio Grande do Sul e sendo construído um porto na localidade, ela não prosperou, pois era uma região muito afastada e de difícil acesso, segundo Scarpato e Böhm (2006). Já a *Colonizadora Itacorá* com 1.600 hectares e de propriedade de Luiz Trentini Neto foi responsável pela fundação e desenvolvimento do núcleo populacional de Itacorá a partir de 1960,

pertencente à São Miguel do Iguaçu e que atualmente faz parte da região do atual município de Itaipulândia.

A característica de colonização de Itacorá foi semelhante à de outros locais da região Oeste. Na grande maioria dos casos ela foi feita por gaúchos²⁰⁰, descendentes principalmente de alemães e italianos que traziam toda a família e atraíam alguns amigos e que foram atraídos pela propaganda de que havia na região terras baratas, planas, boas para o cultivo e facilidade de encontrar água. Porém, ao chegar à região as dificuldades eram grandes. Havia muitas árvores e poucas estradas. Era necessário “abrir a picada”, derrubando árvores e construindo as estradas e casas.

No começo da colonização da região, vários serviços públicos eram precários como os relativos à saúde e à educação, já que não existiam hospitais ou escolas instaladas na região. Com o passar dos anos e organização das comunidades é que começaram a aparecer esses estabelecimentos.

Em Itacorá a situação não era diferente. Luiz Trentini Neto conseguiu atrair para o núcleo populacional principalmente os gaúchos, segundo Scarpato e Böhm (2006). Nos anos seguintes, Itacorá começou a crescer, atraindo mais pessoas para se instalarem, fazendo com que, em 1966, fosse elevada a categoria de distrito de São Miguel do Iguaçu. Ela era localizada às margens do rio Paraná, na antiga rodovia que ligava Foz do Iguaçu a Guaíra (rodovia 317, atualmente submersa pelo lago de Itaipu), também chamada de Caminho das Quedas, pois ligava as Cataratas do Iguaçu às Sete Quedas localizadas em Guaíra. O distrito era distante 169 Km de Guaíra e 60 Km de Foz do Iguaçu.

Scarpato e Böhm (2006, p. 46) afirmam que com o passar dos anos a situação foi evoluindo:

O distrito de Itacorá tinha na agricultura sua principal base econômica. O comércio era forte e diversificado atendendo perfeitamente às necessidades dos seus habitantes. Além do comércio, a população do distrito contava com serviços na área de saúde, com farmácia e hospital; educação, com escolas

²⁰⁰ Segundo Schenato (2010), esses seriam os colonizadores ideais, os quais as empresas colonizadoras visavam para a região, pois já sabiam lidar com a terra por terem ajudado a colonizar o Rio Grande do Sul e poderia impor a região um “estilo europeu”.

públicas e particular, postos de combustíveis, rede de energia elétrica, agência bancária, destacamento da polícia militar, correio, cartório, escritório de contabilidade, hotéis, cinema, serviços de transporte coletivo ligando o distrito à sede do município e às cidades entre Foz do Iguaçu e Guaíra.

Paralelamente, também surgiam outras duas localidades de destaque que compõem a região do atual município de Itaipulândia, objeto de estudo do nosso trabalho: Aparecidinha do Oeste e São José do Itavó. Aparecidinha do Oeste teve sua colonização iniciada a partir de 1961 quando Francisco Dornelles Taborda adquiriu 800 alqueires de terra por meio de posse, numa região que atualmente abrange a sede do município de Itaipulândia e as comunidades de Caramuru e Santa Inês. Segundo Scarpato e Böhm (2006) ele loteou as suas terras e passou a vender para gaúchos e catarinenses que viviam na região sudoeste do Paraná²⁰¹.

Uma situação parecida ocorreu em São José do Itavó, onde Varisto Bombardeli se apossou de uma grande quantidade de terras. Esse era um procedimento comum na região. Poucas delas eram obtidas por meio de compra ou concessão do Estado. Muitas terras foram obtidas por meio da posse, grilagem ou anexação, conforme Scarpato e Böhm (2006). Assim que os donos às adquiriam, havia a divisão em lotes e a venda, fazendo com que o Estado, verdadeiro dono da terra em muitos casos, não as tomasse de volta, diminuindo o risco de despejo. Dessa maneira, as comunidades foram se desenvolvendo, principalmente a partir de 1965.

Com essas dificuldades iniciais as três comunidades começaram a crescer. Várias madeireiras se instalaram na região, explorando a grande quantidade de matas; a agricultura começou a se desenvolver, primeiro com o cultivo de hortelã e mais tarde com a soja e do trigo; foram fundadas as primeiras escolas nessas localidades e em outras menores, entre outros fatores que faziam as comunidades crescerem, atraindo mais moradores não apenas do Rio Grande do Sul ou Santa Catarina, mas também de outras regiões do Paraná e de estados como São Paulo, Minas Gerais e Bahia.

²⁰¹ Scarpato e Böhm (2006) afirmam que as pessoas que adquiriram esses lotes sabiam que se tratava de uma terra tomada por meio de posse e que não existiam os documentos ou escrituras delas.

Porém, o cotidiano instaurado na região de Itaipulândia sofreu um forte impacto na década de 1970: a notícia da construção da maior hidrelétrica do mundo no rio Paraná, a Usina Hidrelétrica de Itaipu Binacional²⁰².

Primeiro muitos moradores não acreditavam no que iria ocorrer com a região, mas o plano já havia sido tratado em 1967 quando Brasil e Paraguai assinaram o “Convênio de Cooperação” entre as centrais elétricas de cada país, no caso a Centrais Elétricas Brasileiras S/A - ELETROBRÁS- do Brasil e a Administração Nacional de Eletricidade - ANDE - do Paraguai. E em 23 de abril de 1973 foi selado o acordo, o qual dizia que seria aproveitado o potencial do rio Paraná de Foz do Iguaçu até Guaíra.

A justificativa encontrada pelo governo brasileiro para a construção de Itaipu foi de existir a necessidade de uma quantidade maior de energia elétrica no país visando o aumento da industrialização e, conseqüentemente, modernizar o país, conforme afirmam Schimitt (2008), Zaar (2001), Scarpato e Böhm (2006) e Ribeiro (2002).

Assim, tendo em vista a necessidade, em 1975 começaram as obras de construção da Hidrelétrica. Para isso foi necessária a contratação de vinte mil funcionários, fazendo com que a população de Foz do Iguaçu passasse de pouco mais de 33 mil habitantes em 1970 para mais de 136 mil em 1980.

Enquanto a população de Foz do Iguaçu aumentava por causa da obra, muitos municípios sofreram um movimento contrário nesses mesmos anos. Com a construção da Hidrelétrica, muitos moradores de regiões que seriam afetadas tiveram que abandonar a sua terra. No caso da região de Itaipulândia, várias comunidades foram atingidas, principalmente Itacorá.

Para poder sair da região, muitos agricultores esperavam ser indenizados pela Itaipu. Assim, começou a luta pela legalização das terras. Como já vimos muitas delas foram tomadas por meio de posse e por não terem a escritura ou documentos relativos à compra necessitavam regularizar a situação. Assim, “O INCRA veio às pressas fazer

²⁰² O nome de Itaipu é de origem indígena e surgiu a partir de uma lenda contada por um velho cacique, que ao escutar o murmúrio do rio Paraná em uma pequena ilha situada à porta da atual barragem deu-lhe o nome de Itaipu, que quer dizer “pedra que canta”. Hoje essa pedra foi substituída por uma muito maior, uma gigante de concreto que silenciou essa ilha.

titulação de boa parte dos imóveis, para que os proprietários pudessem receber da Itaipu como donos legítimos da terra e não como posseiros.” (SCARPATO & BÖHM, 2006, p. 66). Contudo, a Itaipu não realizou as indenizações de forma imediata e os preços pagos aos atingidos não eram os esperados, pagando um preço muito inferior às terras que seriam desapropriadas²⁰³.

Apareceram muitos movimentos em busca de melhores pagamentos de indenizações e também de condições mais justas pela Itaipu. Começou a aumentar a organização dos expropriados e vários órgãos passaram a apoiar a causa, relacionados principalmente com a Igreja e com a agricultura. Entre os órgãos que se destacaram temos a Federação dos Trabalhadores Agrícolas do Estado do Paraná (FETAEP), Comissão Pastoral da Terra (CPT), Comissão Pontifícia de Justiça e Paz do Paraná (CPJP) e a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG). Mas, a principal frente de luta foi criada pelos próprios agricultores e habitantes dessa região: o “*Movimento Justiça e Terra*”, que contou com o apoio de rádios da região, da Igreja Católica e da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e buscava uma melhoria das condições de pagamento proposta pela Itaipu, criticando a proposta da Binacional conforme cita Schmitt (2008).

Os agricultores exigiam “aumento de 100% sobre o valor pago por alqueire de terra nua; reajuste a cada 90 dias; reassentamento no Paraná; emissão de cheques indenizatórios até 15 dias após o acerto entre outras exigências” (SCHIMITT, 2008, p. 70). Essas “batalhas” entre os expropriados e a Hidrelétrica se estendeu por um grande período de tempo, pois não havia o cumprimento das exigências.

Decididos a mudar essa situação, o Movimento Justiça e Terra realizava várias reuniões em localidades e municípios diferentes, inclusive em Itacorá; mobilizava colonos, dirigentes sindicais, autoridades religiosas; divulgava a sua situação por meio do Boletim Poeira, no qual apresentavam o que estava acontecendo, os conflitos, os

²⁰³ Schmitt (2008, p. 53) afirma que o tratamento dado pela Itaipu era diferente em alguns casos: “havia um jogo de interesses muito grande por parte dos funcionários da Binacional, que ofereciam preços melhores a alguns proprietários, na intenção de quebrar a resistência dos atingidos e, muitos expropriados acabavam aceitando as ofertas estabelecidas pela empresa. Desse modo, na opinião de muitos atingidos, a Itaipu foi mais forte do que os próprios expropriados, o que fez com que alguns dos participantes dos grupos de reflexão acabassem aceitando as propostas de Itaipu”.

resultados das lutas, entre outros fatores; além de realizar acampamentos, o mais marcante deles durou do dia 17 de março de 1981 até 9 de maio do mesmo ano no trevo de acesso ao Centro Executivo da Itaipu Binacional, contando com o revezamento de mais de mil famílias. A retirada se deu após assembleia com os colonos, acarretando no aceite de 80% das reivindicações solicitadas pelos colonos.

O tempo foi passando, e ao longo desses anos, várias famílias foram saindo da região. Segundo Zaar (2001), muitas delas foram assentadas pela própria Itaipu em terras no Paraná, outros migraram para outras regiões do Paraná ou permaneceram na própria região, alguns foram para o Mato Grosso e Rondônia em busca de novas terras, recebendo incentivo de empresas estatais para ocupação dessas “novas” terras.

Até 13 de outubro de 1982 essas terras foram sendo esvaziadas, até que nesse dia foram fechadas as comportas do canal de desvio. Em catorze dias o rio já não corria mais. O que havia era um lago, que cobriu muita coisa²⁰⁴. Ao todo foram 111.332 hectares de terra inundados, existindo cerca de 42.000 brasileiros expropriados, 38.000 deles da área rural.

São Miguel do Iguaçu, na época município mãe de Itaipulândia, teve uma área de 26.253 hectares desapropriados, o equivalente à 21,49% de seu território e, segundo Scarpato e Böhm (2006) com a maior parte de suas 1.778 propriedades pertencentes ao distrito de Itacorá, que hoje fazem parte do atual município de Itaipulândia. O distrito de Itacorá e as linhas de Inhuverá, Machadinho, Sol de Maio, Cristo Rei, Buritama, Moema, Luzitânia, Araticum, Butiá, Caturetã, Ingá e Dorados ou foram totalmente ou parcialmente inundadas.

O que se vê hoje é uma região que convive intensamente com as memórias de um passado que agora estão em baixo d’água e que ainda lembra-se de tudo isso que passou. Os objetos e principalmente a memória de quem viveu naquele período ainda continuam vivas.

²⁰⁴ Para ter uma ideia do quão grande foi a área inundada, ela atingiu os municípios de Itaipulândia, Foz do Iguaçu, São Miguel do Iguaçu, Santa Terezinha do Itaipu, Missal, Medianeira, Santa Helena, Marechal Cândido Rondon, Pato Bragado, Mercedes, Entre Rios do Oeste, Diamante D’Oeste, São José das Palmeiras, Terra Roxa e Guaíra no Paraná, além de Mundo Novo no Mato Grosso do Sul.

3. A educação na região de Itaipulândia

Visto que aconteceram inúmeras modificações na região de Itaipulândia vamos relatar alguns aspectos relativos à educação desse local.

A educação começou a se desenvolver ainda nos primeiros anos da década de 1960, segundo Scarpato e Böhm (2006). A primeira delas foi a Escola São Luiz de Itacorá em 1963, que mais tarde passou a chamar-se Grupo Escolar Gabriel de Lara. Com a formação de pequenas comunidades começaram a surgir novas escolas durante os anos seguintes.

A situação de muitas dessas escolas, conforme Scarpato e Böhm (2006), era de ilegalidade, sem registro e funcionando de forma improvisada, servindo até mesmo de capela e com o inverso também ocorrendo.

A construção de uma escola envolvia praticamente toda a comunidade. Poucos eram os recursos, então as escolas precisavam da ajuda dos moradores para se manter, conforme Scarpato e Böhm (2006). Mas não era apenas essa a dificuldade encontrada. A principal dificuldade era em relação aos professores, pois eram raros na região de Itaipulândia. Dessa forma, era necessário colocar outra pessoa:

Na época a escolaridade exigida para os professores era mínima, pois praticamente não existiam profissionais qualificados para atender a demanda escolar. O professor geralmente era indicado pelos próprios pais e ingressava na profissão, sem prévia preparação e avaliação de conhecimento. Muitas vezes o professor havia cursado apenas o primário (1ª a 4ª série) e assumia uma escola. Em outras situações havia estudado somente algumas séries do ginásio (SCARPATO; BÖHN, 2006, p. 97).

Conforme os anos passavam as escolas recebiam cada vez mais alunos, sendo necessária a implantação dos cursos ginasiais já que a demanda era grande. Assim surgiram na década de 1970 três escolas com esse nível de ensino: a Escola Estadual Costa e Silva em Aparecidinha do Oeste, a Escola Estadual Tiradentes em São José do Itavó e o Colégio Franciscano Nossa Senhora de Fátima em Itacorá, uma instituição particular, extensão do colégio de São Miguel do Iguaçu.

Este colégio inaugurado em 1971 representa o que houve com muitas escolas da região: funcionou até 1980. O motivo: a eminente formação do Lago de Itaipu. Não somente ele, como várias pequenas escolas das outras comunidades inundadas tiveram que ser fechadas. A quantidade de alunos que era grande começou a cair gradativamente. As escolas tiveram que ser fechadas.

Dessa forma, a região de Itaipulândia conviveu com a sua situação de ensino. Entre altos e baixos. Após a formação do Lago de Itaipu a situação mudou. Havia menos escolas mas a população era menor. Era preciso se readaptar. Assim, conforme os anos passavam, a situação foi se estabilizando.

4. A história oral como balizadora da pesquisa

Partindo desses pressupostos referentes à educação na região de Itaipulândia, constituímos uma pesquisa em História Oral inserida no projeto maior do GHOM – Grupo de História Oral e Educação Matemática – que visa analisar os aspectos relativos à formação de professores de Matemática das distintas regiões brasileiras. No nosso caso específico na região de Itaipulândia.

Como já exposto anteriormente, concebemos a História Oral como a nossa metodologia de pesquisa e a entendemos da seguinte forma:

[...] é um método de pesquisa (história, antropológica, sociológica etc) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. [...] Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, categorias profissionais, movimentos, conjunturas, etc. à luz de depoimentos de pessoas que deles participaram ou os testemunharam (ALBERTI, 2004, p. 18).

Por tratarmos dela como uma metodologia de pesquisa, entendemos que ela guia os nossos procedimentos, o que segundo Baraldi (2003) funciona como uma ligação entre a teoria e a prática, pois ajuda na seleção do tipo de entrevista, na sua transcrição, textualização e legitimação. Além disso, ela nos dá o principal objeto de nossa análise: a fala do entrevistado. Será a partir delas que poderemos enxergar as convergências ou

singularidades existentes nas suas falas, fazendo os apontamentos relativos à formação de professores de Matemática e aos outros aspectos relativos ao ensino da disciplina.

A partir das entrevistas podemos constituir um referencial histórico e cultural com a formação de documentos, ou seja, uma outra versão do que está sendo falado, pois devemos lembrar que fazemos a constituição do passado, mas com os pés no presente, o qual faz com que a nossa versão seja diferente a cada momento em que resolvamos analisar a questão central.

Nos momentos que precedem a entrevista e quando ela é feita o entrevistador está tocando em uma parte muito importante em relação ao depoente: a sua memória. Nesse momento o entrevistado está consciente da importância da memória para ele mesmo, pois “A constituição da memória é importante porque está atrelada à construção da identidade.” (ALBERTI, 2004, p. 27). Assim, “[...] estudar a memória significa compreender o lugar onde o sujeito é produzido, já que lembrar é viver, construir e pensar o presente com elementos do passado.” (SILVA, 2005, p. 249).

A partir da memória dos entrevistados são constituídas narrativas orais que tem como característica apresentar a experiência concreta humana como descrição das intenções em determinados tempos e lugares, na qual os relatos são os meios privilegiados de conhecimento e investigação de acordo com Bolivar (2002). É a partir dessas narrativas orais, nas quais o colaborador gera o conhecimento que “[...] aprofunda e incrementa a compreensão da experiência humana” (GARNICA, 2007, p. 38) que serão tomados os nossos principais dados.

A história contada a partir das memórias e das influências do tempo presente nos dá uma possibilidade de análise, as quais

[...] oferecem em si a possibilidade de uma análise, se concebermos análise como um processo de produção de significados a partir de uma retro-alimentação que se iniciaria quando o ouvinte/leitor/apreciador de um texto se apropria deste texto, de algum modo, tecendo significados que são seus, mesmo que produzidos de forma compartilhada, e constrói uma trama narrativa própria que serão ouvidas/lidas/vistas por um terceiro que retorna ao início do processo (CURY, 2007, p. 20).

Entendemos que o trabalho com a História Oral está ligado com a “[...] transitoriedade de seus resultados” (GARNICA, 2004, p. 88). Essa transitoriedade nos possibilita circularmos entre outras fontes de pesquisa, como documentos escritos, fotografias e referencial bibliográfico, o que nos ajudará no procedimento de análise.

5. O que podemos almejar

Com o uso da história oral poderemos descrever a formação dos professores de matemática de uma região marcada por diversas adversidades ao longo do tempo, no caso a região de Itaipulândia. A constituição recente da região como um lugar povoado nos faz pensar nas questões de ensino, objeto da pesquisa que foi exposta.

Compreendemos que essa investida pode contribuir para a História da Educação Matemática. Neste sentido Baraldi nos diz que

Ao utilizarmos a História Oral para constituir um dos muitos cenários da História da Educação Matemática torna-se possível tecer as tramas que nos fornecerão uma referência histórica e cultural, que até então estava inscrita apenas nas memórias dos professores ou de pequenos grupos. A vida, as experiências, as lutas e as visões de mundo adquirem um novo estatuto ao serem socializadas, sendo transformadas em documentos que podem apresentar, de maneira contextualizada, uma outra – nova ou complementar – versão da história (BARALDI, 2003, p. 215).

O levantamento dos dados por meio de entrevistas possibilitará tecer evidências dos rumos, das práticas e principalmente da formação dos professores de Matemática do atual município de Itaipulândia, pois

[...] a História Oral na Educação Matemática tem criado fontes que diversas tramas qualitativas de pesquisa permitem explorar e, por esse motivo, a concebemos como uma metodologia de pesquisa que envolve a criação de fontes a partir da oralidade e se compromete com análises compatíveis com uma determinada concepção e fundamentação teórica (GARNICA, SILVA, FERNANDES, 2010, p. 9).

Assim, buscaremos compreender um pouco e deixar um discurso para interpretação sobre a formação dos professores de Matemática na região de Itaipulândia em um período tão conturbado, algo que como podemos ver, é comum para a região.

Referências bibliográficas

- ALBERTI, V. *Manual de história oral*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2004.
- BARALDI, I. M.. *Retraços da educação matemática na região de Bauru (SP): uma história em construção*. Tese (Doutorado), UNESP, Rio Claro, 2003.
- BOLIVAR, A. ¿De nobis ipsis silemus?: epistemología de la investigación biográfico-narrativa en educación. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, v. 4, n. 1, 2002. Disponível em: <<http://redie.uabc.mx/contenido/vol4no1/contenido-bolivar.pdf>>. Acesso em: 21 fev. 2011.
- CURY, F. G. *Uma narrativa sobre a formação de professores de Matemática em Goiás*. Dissertação (Mestrado), UNESP, Rio Claro, 2007.
- FREITAG, Liliane da Costa. *Fronteiras perigosas: migração e brasilidade no extremo-oeste paranaense (1937-1954)*. Cascavel: Edunioeste, 2001.
- GARNICA, A. V. M. História oral e educação matemática. In: BORBA, M. de C.; ARAÚJO, J. de L. *Pesquisa qualitativa em educação matemática*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 77-98.
- _____. Um ensaio sobre história oral: considerações teórico-metodológicas e possibilidades de pesquisa em educação matemática. *Revista Quadrante*, v. XVI, n. 2, p. 27-49, 2007.
- _____; SILVA, H da; FERNANDES, D. N. História oral: pensando uma metodologia para a educação matemática. In: *Anais do V Congresso Internacional de Ensino da Matemática (V CIEM)*. ULBRA, 2010.
- GREGORY, V. Colonização e fronteiras: o caso do estado do Paraná (1930-1960). In: Lopes, M. A. (Org.). *Espaços da memória: fronteira*. Cascavel: Edunioeste, 2000.
- RIBEIRO, M. de F. B. *Memória do concreto: vozes na construção de Itaipu*. Cascavel: Edunioeste, 2002.

- SCARPATO, R. BÖHM, I. B. *Itaipulândia: seu povo, sua origem, sua história*. Itaipulândia: Gráfica Assoeste, 2006.
- SCHENATO, V. C. Expropriação, des-territorialização e construção de identidades rurais no Oeste do Paraná-BR. In: *Anais do VIII Congresso Latinoamericano de Sociologia Rural*. Porto de Galinhas, 2010.
- SILVA, H. da. História oral, Memória e narrativas na análise da constituição de identidades na educação matemática. In: *Anais IV Seminário Paulista de História e Educação Matemática*. São Paulo, out. 2005.
- ZAAR, M. H. A migração rural no Oeste Paranaense/Brasil: a trajetória dos “brasiguaios”. *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, v. 94, n. 88, 01 ago. 2001. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-88.htm>>. Acesso em: 24 out. 2011.
- _____. O processo migratório no extremo Oeste do Estado do Paraná/Brasil com a construção da Hidrelétrica Binacional de Itaipu. *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, v. 69, n. 47, 01 ago. 2000. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/sn-69-47.htm>>. Acesso em: 24 out. 2011.

CONTAR HISTÓRIAS: O CAMINHO PARA MANTER VIVAS AS HISTÓRIAS DO AMAZONAS

JOSÉ LINO DO NASCIMENTO MARINHO (UFAM)

A arte de contar histórias é uma tradição muito antiga, nascida com a sociedade humana e apresentada como manifestação cultural entre vários povos. Contar histórias é, também, um recurso didático para o professor conservar viva a cultura de sua localidade.

Considerando que a cultura local é importante para a formação da cidadania e que a tradição preserva a memória, valoriza o passado e deixa compreender o futuro, a contação de história não pode desaparecer.

Mas, como desaparecem os contadores de histórias na região de Tefé, sente-se a necessidade de perguntar: que procedimentos priorizar para não deixar morrer as histórias do Amazonas, reconhecidas como recursos para a cidadania.

Certamente, os professores respondem perguntando: contar história na escola supriria essa carência, manteria a tradição e formaria para a cidadania? Não é a mesma situação, mas seria alguma providência se os professores se dispusessem a contar histórias a seus alunos.

O contador de histórias foi, em tempos remotos, um indivíduo especial, com um dom natural, advindo dos deuses. Depois, foi o portador de uma habilidade nascida com ele e privilégio de poucos. Agora, é uma pessoa que se aplica e é capaz de apreender os princípios e as habilidades dessa arte, buscando resultados educacionais, o professor.

Reafirmando que, a cultura de um povo se reflete nas histórias que a sua sociedade tem para contar quer em horas vagas, quer com a didática nas escolas, acredita-se que o contexto brasileiro precisa de incentivo à contação de história pelo docente, pois os professores gostam de contar história.

Fugindo ao empirismo da afirmativa, consultou-se, em breve pesquisa, docentes na “Escola Estadual Santa Tereza”, em Tefé, no Amazonas, sobre o seu interesse por contar histórias com o objetivo de levar a riquíssima cultura da região ao conhecimento das novas gerações. O recurso adotado para chegar ao conhecimento proposto foi um questionário fechado, respondido pelos professores e, aqui, brevemente analisado.

Assim, perguntados se tinham o costume de contar histórias a seus filhos e a seus alunos, constatou-se que 45% contavam-lhes histórias com frequência, e os 55% restantes, faziam-no raramente. Aos alunos, entretanto, 100% dos professores contavam histórias, sendo que 85% têm essa medida como prática freqüente e 15%, raramente. No universo consultado, 15% se consideravam ótimos contadores de histórias, contavam-nas a todo mundo e, justamente esses 15% raramente, colocam a contação de história em prática na sala de aula.

Foi afirmado, respondendo a determinado quesito, que as histórias podem trazer aos alunos algumas contribuições positivas relacionadas a habilidades, conhecimentos e atitudes. Consultados sobre as condições que contribuem para tornar verdadeira essa afirmativa, 46% dos respondentes consideraram que a história, interessando ao aluno, pode contribuir para a formação de uma atitude mais atenta à atuação do professor.

O incentivo ao conhecimento de conteúdos curriculares, por meio das histórias contadas, foi considerado possível por 60% dos professores. Em relação à criatividade, 39% consideraram possível conseguir o desenvolvimento dessa habilidade com as histórias contadas. A possibilidade de despertar para atitudes positivas, na vida diária, foi considerada por 80% dos respondentes e, por 15% do grupo, como recurso que apenas distrai os ouvintes.

Solicitados a citarem histórias de que costumam se lembrar, entre as existentes na região de Tefé, 15% dos professores se absteve de citar, os demais se lembraram de lendas comuns na região e algumas pouco consideradas e muito antigas. Todos já ouviram histórias.

Como a utilidade relacionada à aquisição de atitudes, habilidades e conhecimentos na contação de histórias em sala de aula foi 100% reconhecida pelos professores, à

conveniência de incentivo à atividade ficou confirmada, vê-se que os professores de Tefé contam histórias.

A partir daí, pode-se questionar sobre o desenvolvimento de projetos contanto, ensinando ou aprendendo a contar histórias que signifiquem conhecimentos e mensagens para as novas gerações.

Foi assim que aconteceu...

A atividade que se apresenta é resultado de um projeto sobre o interesse, o valor didático e pedagógico da contação de história em sala de aula, realizado pelo pesquisador e desenvolvida como forma de, convivendo com os avanços tecnológicos que se impõem às novas gerações e à sociedade como um todo, incentivar a manter vivas as histórias e a tradição, no município de Tefé.

O processo de coleta de dados, a formulação de hipóteses e a análise de dados, seguem juntas em uma interação permanente caracterizada por um processo permanente de ação reflexão (ALVARENGA, 2010, p. 52).

A eleição dessa escola para o desenvolvimento do projeto deveu-se à flexibilidade da Gestora Maria das Graças Freitas, que tem uma visão avançada sobre as necessidades da comunidade e se interessa pela motivação e participação dos alunos em situações que possam enriquecer a educação para a cidadania, com o desenvolvimento dos temas transversais previstos nos Parâmetros Curriculares Nacionais.

A população alvo da atividade foi constituída pelos alunos de 7ª e 8ª séries, turno matutino, com idade entre 12 e 17 anos. O tempo de aplicação da atividade foi de 1 (uma) hora aula para cada sessão desde o contato inicial, a narração do conto e a resposta dos alunos.

Os professores das turmas foram convidados a participar do movimento, que não ocupou nenhum período de suas aulas, mas poderia, posteriormente, ser aproveitado de

forma interdisciplinar, enriquecedora do seu trabalho, conforme a criatividade, se participassem.

O trabalho de campo resultou em dois movimentos: o primeiro movimento foi à narrativa de um conto, pelo autor da pesquisa e de sua autoria, em cada turma de alunos da educação básica. Os contos foram selecionados, destacando temas presentes no imaginário popular da região de Tefé, recolhidos da oralidade para a forma escrita. Essa medida, já utilizada pelo contador há muito tempo, espera enriquecer o trabalho de outros contadores e professores. As histórias são fáceis e devem ser narradas, não requerendo a adaptação de linguagem ou de conteúdo, como recomenda Gillig (1999) quando os contos provêm de literatura destinada à leitura.

Reunindo e promovendo histórias ligadas à sociedade local, foi possível, ao autor/narrador, mostrar costumes e crenças correntes na localidade e seu entorno, situação que contribuiu para melhor compreender a reação dos ouvintes.

O segundo movimento, precedido, aqui, de um resumo, constou de uma breve manifestação dos alunos sobre a história ouvida, representando, no contexto, dados concretos. Criou-se, então, uma forma de trabalho, que sistematizou a resposta dos ouvintes, tornando-a mais clara e compreensiva, numa redação aberta.

A reação de cada ouvinte foi avaliada quanto ao interesse em ouvir e à posição assumida diante do enredo, situações presentes nos comentários que se situam além da simples reprodução da sequência da história. Para a apresentação dessa fase, criou-se uma organização, procurando sistematizar as apresentações dos ouvintes, tornando-as mais claras e compreensivas, como resultados.

Assim, de cada sessão, obteve-se um retorno escrito que permitiu a análise das atitudes e reações gerais do grupo. Dos comentários, selecionou-se de forma subjetiva, de três a oito, destacando as aproximações ou afastamentos da realidade sobre o tema.

Como aproximações ou afastamentos da realidade, foram considerados os detalhes não ressaltados na contação, mas que apareceram como produto da criatividade, das experiências ou das vivências dos ouvintes.

Para a apresentação do resultado, os ouvintes estão numerados de forma que o número mais alto indique a quantidade de destaques efetuada em cada conto. Ainda que os números se repitam, os sujeitos são diferentes, pois os contos foram narrados em várias turmas e considerados individualmente.

A narrativa

Selecionar, entre as muitas histórias disponíveis, as melhores para a ocasião e os objetivos específicos, não é uma tarefa simples ou fácil. Como as histórias foram escritas para serem contadas sem o apoio da leitura ou de recursos ilustrativos, já eram conhecidas de cor, foram bem estudadas, sem muita possibilidade de o contador ser pego de surpresa em alguma armadilha dos ouvintes pré ou adolescentes.

Atendendo a Gillig (1999), ainda que se trate de contos populares, as expressões usadas foram corretas, de gosto simples, sem rebuscamento ou expressões vulgares. O vocabulário foi o corrente na região em que vivem os destinatários das histórias; existem termos particulares, mas bastante conhecidos, compreende-se que em outros locais do Brasil algumas falas soariam estranhas e o próprio tema seria considerado fora de contexto. Mas, para as crianças e adolescentes de Tefé, os vocábulos e o texto, como expressão verbal, encaixam-se no contexto dos ouvintes.

Em todas as narrativas, o pesquisador, transformado em contador das histórias que escreve, valeu-se de recursos corporais, expressões faciais e de voz, bem estudados e aperfeiçoados para transmitir as mensagens contidas nos contos selecionados. Como sugere Coelho (1999), o contador mostrou-se bem preparado e capaz de explorar todas as nuances da expressão oral, para o alcance dos objetivos da contação eficiente de uma história.

Os contos, em relação à sua localização espacial, acontecem em Tefé e seus arredores próximos, como a Igreja de São Francisco, palco das peripécias do Garotinho do São Francisco; na Capelinha de Nossa Senhora de Fátima, nas proximidades do antigo Instituto Agrônômico do Norte, na estrada do aeroporto, com uma noiva frustrada,

abordando os transeuntes, num tempo provável, às quintas-feiras; na comunidade do Bacuri, onde os moradores pescam ou não à noite; na Vila Pescoço, um refúgio para o medroso, não só da chacota dos vizinhos, como da Cobra Grande. Todos representando os fantasmas soltos numa realidade imaginária que transcende a ciência.

Cada conto reflete a realidade social local ao mostrar o trabalho voluntário de limpeza da igreja assombrada; a exploração do trabalhador, com o borrador nunca fechando em zero, desde o tempo da borracha, restando sempre um saldo a favor do patrão, como no caso do Sebastião que, de forma sutil, transfere o *status* de jegue ao patrão irreverente e gera a dúvida: Quem é o Jegue?

Os costumes regionais estão presentes nos contos trazidos pelo contador, como acontece na afirmação sobre a tradição rural do caboclo queimar o seu roçado e plantar a maniva, em outubro, antes dos festejos de Santa Tereza, a padroeira de Tefé; no fato de o lavrador hospedar bem a quem quer que chegue à sua casa pela única via de acesso, o rio-mar; na referência ao banho no igarapé e aos alimentos esperados para o jantar; no hábito de pescar com vara, à noite, correndo o risco de encontrar perigos reais, personificados na Cobra Grande.

O aspecto psicológico do caboclo amazonense aparece na sua lealdade, sinceridade, ingenuidade, submissão à imposição do patrão opressor, debochado diante da dura realidade do trabalho exaustivo do lavrador, sob o sol escaldante da única região que os dois conhecem bem, a Amazônia, imensa e molhada; na atitude de contar vantagens pessoais de coragem e valentia ao ponto de não ser acreditado quando fala a verdade, ou pelo menos a sua verdade.

O conto de hoje será... aquele da minha terra

A – O garotinho de São Francisco

Essa lenda foi narrada numa turma de 7º ano, do turno matutino, formada de adolescentes de ambos os sexos, com idade de 13 a 15 anos. Como ouvintes, os alunos

permaneceram atentos e interessados, sem manifestarem qualquer conhecimento anterior do conteúdo, podendo o conto ser considerado uma novidade para aqueles adolescentes.

A introdução aos contos não deve ser longa, entre os contos estudados, este é o que tem a mais longa introdução, pois o narrador vale-se da oportunidade para falar diretamente de um problema social. Mesmo assim, não precisa ser considerada capaz de cansar o ouvinte ou afastá-lo da proposta existente, mas não foi bastante percebida, uma vez que a referência a ela aconteceu, apenas, brevemente no trabalho de apreciação.

Aproveitando as peripécias do menino mal educado, presente no conto, “O garotinho do São Francisco”, o narrador valeu-se, de comentários ao problema da gravidez na adolescência dizendo:

São milhares de crianças com outras crianças nos braços, anualmente, comprometendo a sua adolescência e juventude. Esses pequenos, se não forem tratados e acompanhados devidamente, poderão no futuro agravar ainda mais o problema social.

Chegando ao conto propriamente, o professor mudou de atitude, acalmou-se e buscou o clima misterioso, conveniente ao tema, fazendo a proposta de que “fantasmas podem mesmo existir”.

A proposta de existência de um fantasma foi reforçada na conclusão do conto, com a descrição do propósito do menino não pretender fazer mal a ninguém, mas citando as providências já tomadas, sem sucesso, pela comunidade local, para enviar o tal garotinho para o outro mundo. Finalmente, apareceu o desafio aos ouvintes incrédulos para verificarem por si mesmos, com a recomendação “é uma prova para quem não tem medo e possui coração bom e forte”.

B – Quem é o jegue?

Esse conto foi narrado numa turma de 8º ano, reunindo um auditório com a idade em torno de 15 a 17 anos.

Inicialmente, o professor narrador do conto demonstrou que ouvir ou contar aquela história não comprometia ninguém como fofoqueiro, pois o conto não determina

quem presenciou os acontecimentos e passa para frente. Aqueles fatos que chegaram aos ouvidos organizados pela sabedoria popular, é de domínio público. Assim, Demóstenes não poderá zangar-se ou buscar vingança de quem espalha o seu vexame.

Demóstenes é um regatão, aquele homem que entra no seu barco e vai fazendo negócios de troca ou barganha com a população ribeirinha, ao longo do Amazonas e seus afluentes menores: gêneros de primeira necessidade por aquilo que os agricultores e pescadores conseguem produzir na suas terras. Nessa hora, valendo-se do borrador vai enriquecendo de forma pouco lícita, prendendo o produtor com uma dívida jamais saldada. Com essa façanha em mente, navega o dia todo e, ao cair da tarde, encosta o barco no porto de algum de seus fregueses e tira uma noite de sono tranquilo.

Naquele dia, em especial, Demóstenes navegou o dia todo e, à noitinha, encostou o barco no porto de seu freguês e empregado Sebastião. Subiu à casa do lavrador e vendo o seu empregado e freguês chegar da labuta do dia, com os sinais físicos que o tornavam uma figura grotesca naquele momento, mas, ainda assim, solícito e humilde, achou por bem exercer o seu poder de patrão, além de homem vaidoso em relação a posições preconceituosas na escala social: o comerciante superior ao lavrador e foi logo dizendo sem mesmo se levantar: Sebastião, você está parecendo um jegue, meus parabéns.

Sebastião recebeu aquela frase como um elogio e, do alto de sua humildade, protestou com sincera convicção:

Seu Demóstenes, eu agradeço muito mesmo, de coração as suas belas palavras a meu respeito, mas quero dizer ao senhor que não as mereço, pois sou simples como a Natureza. Jegue é assim como o senhor, sua mulher seus filhos, seu pai, sua mãe, pois tenho certeza de que jamais poderei ser um jegue, obrigado, agradeço, mas não mereço.

Depois dessa, lá se foi o comerciante com um ‘boa noite’ de cabeça baixa passar a noite toda acordado na rede, em seu barco, remoendo o troco diplomático e assimilando a lição.

O burro, também apelidado de ‘jegue’, animal bravo e resistente, introduzido no nordeste brasileiro no período histórico do Brasil Império, como forma de vencer as intempéries e peculiaridades do instigante sertão, ainda resiste. O comerciante também desenvolveu a atividade ainda por vários anos, mas, brincar com alguém de forma grosseira e preconceituosa, nunca mais. Ficou a

lição e também o medo do “Jegue” não ser o outro, mas você mesmo e quem sabe toda a sua família.

C – A noiva da capelinha

A apresentação desse conto aconteceu numa turma de 9º ano, com ouvintes de 14 a 16 anos. A introdução do conto descreveu o sonho das moças de casar cercadas de todo o aparato presente nas diferentes camadas sociais, oferecido pela mídia e adquirido, mesmo com sacrifícios, pelas famílias. Certa moça, que não conseguiu isso, tornou-se o fantasma que assombra os passantes de uma região de Tefé. Os assombrados têm direito a ver os trajes da noiva, a caveira que os veste e ouvir o sacolejar dos ossos, em 30 segundos, às quintas-feiras. Como ninguém sabe quem pode ser aquele vulto, apelidaram-no de ‘A noiva da capelinha’.

E a contação termina com um desafio:

Meu caro, se você é um desses incrédulos com relação a fantasmas, cuidado ao trafegar a noite na estrada do aeroporto em Tefé, você pode ser a próxima vítima e quem sabe tornar-se o noivo que aquela criatura procura. A decisão é sua.

D – Waldir e a Cobra Grande

A Cobra Grande aparece em qualquer lugar para assombrar os pescadores, principalmente aqueles que contam muita vantagem e que dizem não ter medo de nada. Era o caso do Waldir, que desafiava todas as lendas e ia pescar à noite, lá no Bacuri. Certa noite de pesca farta, de repente, ouviu um barulho não muito longe, outro mais perto e um terceiro bem pertinho, sem temer por nada jogou a luz da lanterna e só deu tempo de correr, e trepar numa árvore... Depois, agarrado num galho fino de árvore alta, teve de olhar a Cobra Grande durante toda a noite, pois ela só desapareceu quando o sol chegou.

Waldir correu, então, para a cidade e mal chegou à venda, desmaiou. O pessoal acudiu, jogou água em seu rosto e, quando ele voltou a si, contou a visão da Cobra

Grande, e ninguém acreditou. Mas, agora, só Waldir sabe, pela própria experiência que a Cobra Grande existe mesmo e o medo ficou tão grande que ele se mudou para a Vila Pescoço e nunca mais foi pescar de noite.

Aproximações e afastamentos

Nesse item, foram destacados os pontos referenciados pelos ouvintes dos contos, usando a criatividade, inventando detalhes ou fantasiando o que foi narrado, acreditando, duvidando e até desafiando o santo. Essa situação representa bem a posição de Gillig (1999) quando considera que, como alimento da imaginação, o conto é assimilado de acordo com as experiências, os conhecimentos e as emoções dominadas pelos ouvintes.

A – O Garotinho de São Francisco

Em O Garotinho de São Francisco, um ouvinte iniciou a sua apreciação com dúvidas: “segundo as pessoas que creem no conto, na igreja de São Francisco, quando as pessoas estão sozinhas, ou em duas, o fantasma aparece [...]” (Ouvinte 1).

A descrição do garotinho, feita pelos ouvintes da história, mostrou o menino de São Francisco como muitos meninos, conforme, talvez, a experiência de cada um sobre as travessuras na infância, ainda próxima: “‘um capetinha’, ‘um fantasma’ ‘um menino que não foi batizado’, que poderia virar um drogado, maconheiro, vagabundo [se vivesse], mas ele não foi para o outro mundo quando morreu [...]” (Ouvinte 2).

A foto encontrada, pelas mocinhas que estiveram na igreja, foi também um ponto bastante discordante, mas bem oportuno para invenções. A descrição da imagem na fotografia encontrada aproximou a fisionomia do garotinho muito mais da figura de um cadáver ou de uma caveira que da expressão de uma pessoa irada ou diabólica. A presença da foto no chão ficou mais complicada, quando os ouvintes disseram coisas que o narrador jamais cogitou. “Os álbuns estavam trancados em um armário, com cadeados que só podiam abrir com chaves.” (Ouvinte 2).

Explicando o aparecimento da foto, surgiram motivos relacionados aos sentimentos contraditórios do garotinho e as opiniões, também discordante das pessoas, com afirmações e levantamento de hipóteses, ao mesmo tempo:

Muito assustador, esse garoto deve ficar feliz por ser um menino muito brincalhão, mas muitas vezes deve se sentir um menino solitário, talvez ele não se sinta culpado de fazer tudo isso, ele só queria brincar. (Ouvinte 3).

Ele parece ser uma criança comum, apenas fazendo travessuras e gozando da cara das pessoas; ‘um horripilante espírito que vive para a agoniação das pessoas que vão ao São Francisco’, ou um coroinha que foi morto na igreja. (Ouvinte 4).

Somente um ouvinte citou as referências introdutórias do narrador, mas não fez a ligação entre a fala sobre uma “criança carregando outra” e a dificuldade em educar os filhos, considerou que: “O conto diz sobre a gravidez na adolescência de muitas jovens. E também sobre o garotinho de São Francisco.” (Ouvinte 5).

Alguns comentários terminaram pretendendo também amedrontar, demonstrando a compreensão de narrar arrepiando e provocando suspense: “[...] eu não sei, porque eu nunca fui visitar a igreja São Francisco, mas um dia eu vou lá. Muito cuidado, pode ser que ele não esteja sozinho. Há... há... há... uh... uh... muito medo.” (Ouvinte 6).

Outra forma de terminar, mostrando compreensão do processo, foi à crença nos fatos transcendentais ou mostrando coragem, diz: “ou então: eu entendi, parece que morreu um garotinho que não foi batizado e ficou assombrando a igreja.” (Ouvinte 7). Ainda uma recomendação: “[...] não duvide, porque certas pessoas mais corajosas, que já passaram por lá, dizem que já viram o fantasminha.”.

Finalmente, vale destacar, aquele mais corajoso de todos que desafiou o fantasma e o próprio São Francisco, considerando, talvez, que a culpa de um menino endiabrado no recinto sob sua responsabilidade seja culpa pessoal do Santo. “HÁ, HÁ, HÁ! Me espere na igreja, São de Francisco!...” (Ouvinte 8).

B – Quem é o Jegue?

O segundo conto generaliza um desafio ao comerciante que se julga melhor que o

agricultor e o pescador, explorando-os descaradamente, ao longo do rio Amazonas. Esta situação é bem conhecida e, desde o início da narrativa, despertou interesse, expectativa e até torcida entre os ouvintes. A comprovação disso está em frases como:

Tem patrão que não respeita os caboclos da beira do rio Amazonas. (Ouvinte 1).

Os patrões pensam que os caboclos não têm voz e vez [...]. (Ouvinte 2).

Devemos pensar antes de falar qualquer coisa. Respeitando as pessoas antes e acima de qualquer coisa. (Ouvinte 3).

Sebastião comprava mercadoria e pagava com o suor do seu trabalho na roça. (Ouvinte 4).

São pessoas que não têm nada de burro. (Ouvinte 5).

O contexto ficou bem entendido e gerou muita discussão sobre a ingenuidade do Sebastião, muitos ouvintes não admitiram o seu desconhecimento do sentido da fala de Demóstenes, desejavam mesmo que o agricultor fosse esperto e se fizesse de tolo, para poder dizer verdades que estão na alma da vítima de preconceitos.

Observa-se que o conhecimento, por parte do narrador do campo sobre o qual transita, garante o sucesso da narrativa. Gillig (1999) destaca que a seleção de um conto deve se preocupar, também, com as condições sociais e econômicas dos ouvintes. No conto em questão, existiu a referência social aos acontecimentos que envolvem a realidade bastante conhecida e até mesmo vivida por grande parte dos ouvintes, que é a exploração do homem pelo homem na troca de trabalho por dinheiro.

Esse foi o conto com o mais significativo clímax, destacando o poder da narrativa quando, como observa Busatto (2003), há doação da própria experiência de vida do narrador, que compactua com aquilo que a narrativa mostra. No contexto abordado, transpareceu uma identificação integral entre o narrador e o conto narrado, uma vez que o sentido social ali presente preocupa o narrador e é fator dominante de luta por justiça social. A realidade do conto favoreceu o sucesso da narração. A possibilidade do envolvimento do narrador com o conto está referido por Busatto (2003, p. 32) quando diz que “[...] se acreditarmos que ele [o conto] poderá ser uma pequena luz lançada no nosso caminho, ele será ouvido como tal”.

A narrativa aconteceu em ritmo acelerado ou lento, conforme o significado de cada momento, colorindo a narrativa. Na verdade, durante e após o desfecho dos fatos, os ouvintes se sentiam satisfeitos ou talvez vingados, o que, embora não seja muito nobre, na visão da classe dominante, oferece a oportunidade de uma catarse capaz de impedir violências físicas. Ao final, houve aplausos.

C – A noiva da Capelinha

O terceiro conto traz um mistério, uma assombração. Como o conto “Garotinho de São Francisco”, este também, envolve igreja, um ser desconhecido, misterioso e que pretende assombrar os vivos. A diferença está por conta da relação que este estabelece com os vivos. Aqui, o personagem misterioso está entregue ao público em geral, podendo ser visto por qualquer pessoa que vá em busca de emoções ou passe pela Capelinha de forma desavisada, cruzando o caminho da noiva no dia e hora coincidente. Vê-la, não depende de olhar para dentro, entrar ou prestar serviços à igreja, pede somente que o corajoso tenha carro e disposição para lidar com fantasmas indo ao lugar certo. A contação apresentou um ritmo ágil.

Entre os detalhes, acrescentados pelos ouvintes ao texto narrado, estão:

Quinta-feira santa, faltando 15 para a meia noite [...]. (Ouvinte 1).

De quinta para sexta, às 11 horas, só podemos vê-la se formos de dois, se formos de muitos ela não aparece [...]. (Ouvinte 2).

Aquela noiva busca um homem solteiro, pois deseja se casar [...]. (Ouvinte 3).

Essa história é realmente uma lenda, mas fica na mente das pessoas. (Ouvinte 3).

O bom de tudo é que ela não faz mal a ninguém. (Ouvinte 4).

É claro que isso é um conto, uma história meio assustadora, mas no final, meio engraçada, os rapazes têm que tomar cuidado com ela, porque ela é vista até hoje à procura de seu príncipe encantado para casar. (Ouvinte 5).

Observa-se que não aconteceram desafios ao mistério ou ao fantasma. Não houve dúvidas definitivas, pois o ouvinte 3 ainda que considere o conto uma lenda, no sentido de irrealidade, declara que as pessoas ficam com ela na mente, preocupados, portanto com a

possibilidade de existência da noiva; o ouvinte 5 se sente assustado, mas chega a achar engraçado, mesmo assim, recomenda aos rapazes cuidado e justifica sua posição.

D – Waldir e a Cobra Grande

A Cobra Grande é uma lenda conhecida e respeitada por toda a extensão Amazônica. Entretanto, seus desafiantes ou incrédulos confessos, são criaturas que não faltam em Tefé e estão sempre contando vantagens a favor próprio, Waldir era um desses, por isso quase ninguém acreditava mais nele.

Uma noite, encontrou-se com a tal de Cobra Grande e a única coisa que aconteceu foi desmaiar em presença de toda a comunidade de Bacuri, tentando contar o fato. Mesmo assim, ninguém acreditou nele. O colorido do conhecimento da lenda contribuiu para o sucesso da narrativa. A presença de pessoas contadoras de vantagens e lorotas na comunidade incentivou os ouvintes e os comentários.

Na opinião dos ouvintes, Waldir reconheceu a sua situação de contador de vantagens e, na hora em que os fatos seriam reais, duvidava de si mesmo. Para um dos ouvintes do conto, ele disse ao se salvar da Cobra Grande: “[...] não vou contar para ninguém, porque eles não vão acreditar [...]” (Ouvinte 1).

Mas, enquanto estava no alto da árvore em grande aperto, vendo aquela cobra, Waldir pensou e comparou o bicho ao que tinha em casa, grande suficiente para fazer medo, pensou também na sua família: “[...] do tamanho de um tambor de água [...]” (Ouvinte 2). “[...] a família lá, com fome e ele aqui, sem pescar com medo de ser devorado [...]”.

Quando Waldir voltou do desmaio, ficou agoniado pensando que a cobra ainda estava lá, enquanto todos riam dele. “[...] Não duvide, a Cobra Grande existe.” (Ouvinte 3). “[...] eu pensava que isso era apenas uma lenda e não uma realidade [...]” (Ouvinte 4).

Mais que o medo ou a dúvida sobre a existência da Cobra Grande, os ouvintes frisaram a falta de credibilidade do Waldir. “Ninguém acredita nele, mas ele sabe que viu

a Cobra Grande. [...] podem acreditar, é um conto e só quem viu acredita [...].” (Ouvinte 5).

Certo ouvinte se colocou na história como conhecendo Bacuri e deu o seu testemunho: “[...] a comunidade de Bacuri, no lago de Tefé. Ele saiu de lá e foi morar na Vila Pescoço, onde eu moro.” (Ouvinte 6). “Eu sei que existe Cobra Grande, porque minha avó, meu pai e seus irmãos passaram por uma situação como essa e eu acredito.” (Ouvinte 6).

Todos os contos obtiveram sucesso, considerando o interesse refletido e na espontaneidade que se conseguiu na participação das atividades desenvolvidas.

Algumas considerações

Encerrado o estudo, pode-se registrar que, na realidade, este trabalho não comportou um ponto final, pois toda vez que os procedimentos aqui realizados forem aplicados ou desenvolvidos, os resultados serão diferentes, conforme o público, o contador e as condições locais, mas sempre fornecerão material para a reflexão que se propôs com o questionamento inicial.

Sem o apoio da cultura de seu grupo, compreende-se que as mudanças na vida individual ou coletiva da juventude, que deveriam ser uma rampa suave como as ondulações amazônicas, tornam-se degraus altos e irregulares. No contexto globalizado do mundo, na sociedade da comunicação, é difícil reconhecer as coisas que não precisam desaparecer, pois não afetam o crescimento da economia, a evolução da sociedade, o desenvolvimento do país.

Observando a participação dos alunos, pode-se afirmar que material levantado na cultura local contribui, positivamente, para a formação intelectual e social dos alunos adolescentes. Percebe-se, também, pelas manifestações sobre crendices locais, que elas são conhecidas e discutidas nos lares, com os membros da família como atores dos acontecimentos. Pode-se dizer que a cultura local ainda é importante para a formação intelectual e social do amazonense e, particularmente, do tefeense.

Conhecendo e vivenciando as tradições, as novas gerações podem aderir a tecnologias e usufruírem de todas as suas vantagens, sem que isso as impeça de participarem dos recursos utilizados pela comunidade para a formação social, familiar e religiosa, presentes nas manifestações culturais e em diferentes movimentos sociais. Isso significa que conhecer os exemplos de valor nas histórias contadas por seu povo, certamente levará uma criança ou um adolescente a comparar e decidir sobre suas atitudes diante dos fatos ou das oportunidades da vida; isso significa valorizar o passado e compreender o futuro para a formulação de esperanças e reconhecimento de perspectivas ou oportunidades que se apresentem.

Em relação aos conhecimentos tradicionais que se deseja conservar como parte da cultura local, pode-se dizer que todos aqueles trazidos para discussão merecem ser mantidos como memória histórica. Alguns devem ser explorados como lenda no seu sentido de criação da imaginação e desligado da realidade, pois não cabem no futuro científico que se deseja e a que têm direito todas as crianças e jovens das escolas tefeenses. Ouvir a lenda, sim, mas, derrubar o mito, exige cuidado e comprovação que não desvalorize os antepassados por suas crenças ou recursos empíricos como explicação de uma realidade primitiva.

Estudar os elementos de uma cultura tão especial quanto à amazonense, exige inteligência voltada para a compreensão do simbolismo que perpassa todas as histórias daquele povo. Naquele meio, vivendo e criticando a realidade, até as crianças compreendem o quanto as histórias divertem e ensinam. Também, por isso, as histórias devem ser contadas e o professor incentivado a usá-las como recurso didático e formativo de cidadãos conscientes do valor de sua cultura e da importância de sua própria existência.

Referências bibliográficas

ALVARENGA, Estalbina Miranda de. *Metodologia da investigação quantitativa e qualitativa*. Assunção: A4Diseños, 2010.

BUSATTO, Cleo. *Contar e encantar: pequenos segredos da narrativa*. Petrópolis: Vozes, 2003.

COELHO, Maria Betty Silva. *Contar histórias: uma arte sem idade*. São Paulo: Ática, 1999.

MARTINHO, José Lino do Nascimento. *Folclore tefeense: evolução no tempo e no espaço*. Tefé: PM, 2009.

_____. *As histórias*. Tefé: PM, 2009.

A UTILIZAÇÃO DE RECURSOS AUDIOVISUAIS NAS AULAS DE HISTÓRIA: UMA ABORDAGEM ATRAVÉS DA HISTÓRIA ORAL

LARA RODRIGUES PEREIRA (UDESC)²⁰⁵

Justificando e introduzindo a pesquisa

A história Oral se afirmou como fonte de pesquisa legítima no campo da História. Os pesquisadores do Ensino de História passaram a ser tributários desta metodologia de pesquisa com o intuito de aferir, dentre outras coisas, a prática docente dos professores de História. Pesquisadores como Isabel Barca e Antonio Nóvoa utilizam depoimentos de professores de História como forma de responder as problemáticas que pensam a respeito do ensino: de que forma os educadores articulam conteúdo e didática da História? Como foi sua formação acadêmica? Quais as principais dificuldades ao ensinar História? Como se inserem na cultura escolar? Essas são algumas questões propostas pelos pesquisadores do ensino em sua tentativa de mapear as práticas de seus entrevistados. Neste esforço por tentar compreender como se desenvolve cotidianamente o ensino de História pode-se buscar entender de que forma as consciências históricas dos alunos vão sendo aprimoradas ao longo de sua trajetória escolar.

Elegi a História Oral como fonte principal para desenvolver a pesquisa que originará minha dissertação de mestrado. Neste sentido tentarei identificar de que forma os professores de História da Rede Municipal de Florianópolis utilizam recursos audiovisuais, como narrativas cinematográficas, em sua prática de ensino. Na abordagem que pretendo desenvolver no decorrer da pesquisa está prevista a utilização de questionários para posteriormente selecionar, aleatoriamente, cerca de dez professores, lotados em escolas diferentes, com realidades sociais diferentes. A partir da escolha dos futuros entrevistados desenvolverei lista de perguntas que serão respondidas por eles, na medida em que julgarem oportuno fazê-lo. As questões éticas que remontam a pesquisas

²⁰⁵ Graduada em História pela UFSC, atualmente cursa segundo semestre do mestrado em História da UDESC. Contato: lara-rod@bol.com.br.

baseadas em depoimentos orais são sanadas através das diretrizes estabelecidas pelos Comitês de Ética em Pesquisa com seres humanos. No caso da UDESC, instituição na qual desenvolvo meu projeto de mestrado, há uma série de formulários a serem preenchidos pelo pesquisador, seu orientador e instituição e/ou pessoas que pretenda entrevistar. Estes procedimentos servem para tranquilizar e esclarecer entrevistados e entrevistadores a respeito dos procedimentos de entrevista e, sobretudo, quando a pesquisa acaba e a transcrição dos depoimentos e posterior análise iniciam. O entrevistado não poderá se sentir coagido em momento algum, sua memória deve ser respeitada pelo entrevistador sejam quais forem suas repostas, convicções ou práticas. Este terreno arenoso que divide depoimento da expectativa do que seria o depoimento na visão do entrevistador, deve ser percorrido levando-se em consideração a ética que envolve toda a pesquisa baseada em depoimentos. Deste modo a prática da “adivinhação” das respostas dos entrevistados deve ser totalmente descartada, pois a soma das experiências individuais e coletivas é percebida de maneira diferente por cada ser humano, seja ele entrevistado ou entrevistador, homem das ciências ou operário, aluno ou professor.

História oral e análise das fontes produzidas por ela

De acordo com Henry Rousso, a reconstrução da memória está diretamente ligada ao caráter coletivo expresso pelo indivíduo que a utiliza. Neste sentido, o indivíduo, a partir de sua consciência de grupo, articula seus relatos, ou seja, sendo o entrevistado um professor, este condicionará seu depoimento ao fato de pertencer a esta categoria funcional, uma vez que suas memórias e experiências o reportarão para sua prática de ensino, quando perguntado sobre ela. Mas, o fato de o indivíduo reportar-se a sua categoria funcional para articular a memória, concernente à sua prática, não quer dizer que todos os indivíduos provenientes de uma mesma categoria exprimirão suas lembranças de forma igual sobre o mesmo evento. E justamente esta variação de perspectivas credencia a oralidade como objeto de estudo da História. As múltiplas interpretações do mesmo fato são reflexos de diferentes reconstruções históricas que se faz do referido fato; sendo assim entrevistar professores contemporâneos, da mesma

disciplina, que lecionam na mesma cidade, pode ser algo extremamente rico. As suas abordagens no tocante ao uso do material didático, dos recursos audiovisuais, sua análise sobre o currículo, bem como outras concepções, poderão ser diferentes e nessa diferença reside uma grande possibilidade de estudo para a história do tempo presente.

A análise do que foi feito e do que vem sendo feito no tocante à prática de ensino de história é extremamente salutar para se pensar de que maneira os recursos audiovisuais são incorporados pelos educadores de história no seu cotidiano e a partir desta perspectiva verificar as mudanças concernentes a esta inovação.

São muitas as possíveis abordagens teóricas quando se tem por objetivo estudar a prática do ensino da História, mas de acordo com as fontes selecionadas elegi uma bibliografia que dialogasse efetivamente com elas. Neste sentido a análise do uso do cinema como documento possível no ensino de história, análise de depoimentos de professores e análise da didática do ensino de História contemplam o referencial teórico escolhido para a promoção de futura pesquisa de mestrado. Sabe-se, porém, que durante um processo de pesquisa de dois anos novas bibliografias poderão ser agregadas no sentido de elucidar os caminhos pelos quais o objeto de estudo enveredará.

Cinema é documento também no ensino

Há pouco mais de cem anos o cinema aparece como entretenimento de massas. Foi profissionalizado pela indústria e usado por regimes totalitários como difusor de ideologias. Neste sentido, desde sua criação o cinema vem sendo usado como tradutor de seu tempo e fomentador de discussões sobre ele.

Essa predominância das imagens ocorrida no século XX com a ajuda do cinema também apareceu no Brasil, no meio escolar, através de políticas públicas. Muito mais que mera ilustração, o cinema deve ser usado como forma de problematizar eventos históricos e neste sentido seu uso em sala de aula vem sendo discutido por vários autores.

O filme torna-se matéria de sala de aula, servindo como objeto de estudo e conhecimento. Em hipótese alguma o filme substitui o professor. Sua “leitura” correta

está condicionada a um conhecimento prévio, sujeita à orientação do professor. Confrontar veracidade com verossimilhança – real versus aparência do real – é uma das responsabilidades do professor que evitará a trilha de um caminho equivocado e cuja ausência poderá induzir a erros de abordagem diante do fascínio e da facilidade da história recriada em imagens.²⁰⁶

O livro de Marc Ferro, *Cinema e História*, ajuda a balizar as discussões a respeito do uso do cinema como documento histórico. Através da leitura de Ferro foi possível perceber a maneira como o cinema foi estabelecido aos poucos como documento histórico, reconhecido neste sentido em primeira mão pela Escola dos Annales da qual ele fez parte.

O filme, imagem ou não da realidade, documento ou ficção, intriga autêntica ou pura invenção, é História (FERRO, 1992), na análise de Ferro o cinema constitui-se em documento, em fonte histórica, mas deve ser analisado levando-se em consideração não só o que a tela reproduz; sua versão acabada e exibida com intenções comerciais. Deve-se enxergar além da reprodução das imagens acabadas e editadas, o contexto em que a obra foi feita, o tempo que pretende mostrar, mas também o tempo no qual se originou. Desta forma Ferro propõe uma análise do conteúdo da obra e de sua história. Este esquema proposto por Ferro ajuda a entender o caráter histórico de muitas obras cinematográficas e poderá ser apropriado pelo professor que tenha a intenção de usar o cinema como ferramenta de ensino de história.

Na bibliografia brasileira existem profissionais envolvidos com o processo educacional que se dedicam a estudar o binômio escola/cinema, sendo que livros como: *Filmes para Ver e Aprender*, *A História vai ao Cinema*, *Como Usar o Cinema na Sala de Aula* e *A Escola vai ao Cinema* ajudam a consolidar a articulação entre o uso de filmes e o processo de ensino-aprendizagem.

O filme propicia por si só uma atração especial, é envolvente, mobiliza a atenção concentrada, envolve o espectador, mobiliza aspectos emocionais, explora a percepção,

²⁰⁶ SOARES, Mariza de Carvalho. *A História vai ao cinema*. Rio de Janeiro, 2001, p.10.

valores, julgamentos, paixão e compaixão, opiniões e até desejos. O filme como ferramenta didática é de uma extraordinária valia para se trabalhar com e em grupos.²⁰⁷

A pesquisadora Monica Kornis aponta para a necessidade de um método na utilização do cinema como objeto de estudo na História. Segundo ela a ausência de método de investigação leva a uma marginalização/secundarização na utilização destes recursos. Para que não haja superficialidade no trato com os documentos audiovisuais ela sugere uma gama de indagações objetivando esclarecer, sobretudo, “que a imagem não ilustra e nem reproduz a realidade, ela a reconstrói, a partir de uma linguagem própria produzida a partir de um contexto histórico.”.

Suas sugestões sobre como trabalhar com a imagem cinematográfica servem também aos professores de História identificando em cada filme uma narrativa.

A questão central que se coloca para o historiador que quer trabalhar com a imagem cinematográfica diz respeito exatamente a este ponto: o que a imagem reflete? ela é a expressão da realidade ou é uma representação? qual o grau possível de manipulação da imagem? Por ora, essas perguntas já nos são úteis para indicar a particularidade e a complexidade desse objeto, que hoje começam a ser reconhecidas.²⁰⁸

O autor Marcos Napolitano, historiador da USP, dedica-se ao estudo do uso do cinema, bem como da televisão em sala de aula. Em seu livro *Como Usar o Cinema na sala de aula* ele enfatiza problemas e possibilidades do uso do cinema como ferramenta do ensino. As possibilidades que Napolitano aponta são muitas, sendo que neste livro ele dedica-se a estudar de que maneira filmes comerciais podem ser apropriados pelo processo de ensino-aprendizagem. Como marcas culturais de sua época, os filmes comerciais, sem qualquer pretensão didática, carregam em si a essência de seu tempo, as características intrínsecas de grupos sociais que protagonizam um período. Em função disso, conseguem trazer em si um arcabouço de experiências e conhecimentos destacados por Napolitano como sendo fundamentais para o entendimento da história.

²⁰⁷ CASTILHO, Aurea. *Filmes para ver e aprender*. Rio de Janeiro, 2003.

²⁰⁸ KORNIS, Monica de Almeida. História e cinema: um debate metodológico. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 237-250, 1992.

Trabalhar com o cinema em sala de aula é ajudar a escola a reencontrar a cultura, ao mesmo tempo cotidiana e elevada, pois o cinema é o campo no qual a estética, o lazer, a ideologia e os valores sociais mais amplos são sintetizados numa mesma obra de arte. Assim, dos mais comerciais e descomprometidos aos mais sofisticados e “difíceis”, os filmes tem sempre uma possibilidade para o trabalho escolar.²⁰⁹

Os problemas elencados pelo autor apontam para a falta de preparo que os educadores têm ao se depararem com tal ferramenta de ensino. Os cuidados para os quais chama atenção como adequações do filme à faixa etária da turma e ao conteúdo proposto por vezes não são observadas: “o importante é o professor que queira trabalhar sistematicamente com o cinema se perguntar: qual o uso possível desse filme?” (NAPOLITANO, 2009).

As questões concernentes à didática da História serão trabalhadas através dos pesquisadores Klaus Bergmann e Jörn Rüsen, pois seus trabalhos estão em consonância com a utilização de recursos audiovisuais no ensino de História. Suas propostas são bem parecidas no sentido de verificar no audiovisual uma fonte importante de conhecimento histórico auxiliando a formar a consciência histórica dos indivíduos. Há filmes que através de suas narrativas contam eventos e caracterizam épocas de maneira romancizada, neste sentido cabe ao historiador/professor contribuir para que o conhecimento apreendido por seus alunos em sala seja suficientemente forte a ponto de questionar tais versões.

Para Klauss Bergman a didática da História é uma disciplina que pesquisa a elaboração da História e sua recepção, que originaria a formação da consciência Histórica. A investigação desta elaboração e das diversas formas como é feita sua recepção é a principal ocupação da didática da História. Neste sentido o cinema e demais recursos audiovisuais são importantes meios de recepção de conhecimento. Quando são utilizados em sala de aula, problematizados de acordo com outras fontes e discutidos, se transformam em importantes subsídios para a formação da consciência histórica dos alunos.

²⁰⁹ NAPOLITANO, Marcos. *Como usar o cinema na sala de aula*. São Paulo, 2009.

De acordo com Jörn Rüsen, a didática da História é uma disciplina que media os trânsitos entre História acadêmica, aprendizado histórico e educação escolar. Este intercâmbio de conhecimentos não deve ser desprezado no ensino de História, tampouco a didática da história deve ser vista como conhecimento menor que o acadêmico. Rüsen atenta para a pouca importância relegada à didática da História quando afirma que já foi encarada como ferramenta que transportava o conhecimento histórico das pesquisas acadêmicas preenchendo as cabeças vazias dos alunos. A partir de seus estudos podem ser percebidas questões centrais para a operação da Didática da História:

- As cabeças dos alunos não são vazias de conhecimento Histórico, pelo contrário, cada indivíduo traz consigo um conhecimento prévio em História, alimentado pelo seu convívio social, por filmes, novelas, quadrinhos, romances etc.;
- O ensino de História em sala de aula tem se transformado em uma atividade mecânica;
- O aprendizado de História configura a habilidade de se orientar na vida e de formar uma identidade histórica coerente e estável;
- A didática da História possui suas próprias concepções teóricas e operações metodológicas.

Levando em consideração o legado de Jörn Rüsen, pode-se perceber que ainda há muito a ser feito para que o ensino não seja mecânico, valorizando as concepções metodológicas da didática da História e o conhecimento prévio dos alunos a respeito dos temas estudados.

A escolha por utilizar os autores acima citados como referencial teórico está diretamente ligada ao seu legado a respeito de como identificar no cinema um documento histórico e a partir disso perceber seus usos no ensino de história. Tal escolha tenta reportar-se ao objetivo geral deste projeto de pesquisa que consiste em identificar de que forma o cinema vem sendo apropriado pelos educadores no ensino de história. Através da bibliografia estudada busquei identificar o cinema como documento e como meio de

apreensão de conhecimento histórico. Após isso, com a prática da pesquisa, haverá a investigação de como é feita sua aplicação pelos professores que serão entrevistados. Neste ponto da pesquisa entra a coleta e posterior apuração dos depoimentos destes educadores com o intuito de identificar de que maneira relacionam seu trabalho cotidiano com o recurso audiovisual e como foram se adaptando a isso ao longo de sua docência. Essas futuras conversas deverão ser baseadas, sobretudo no respeito a estes profissionais que em muitas situações superam grandes dificuldades estruturais no seu trabalho cotidiano. Porém, a relação harmoniosa que se pretende estabelecer com os entrevistados não impedirá a criteriosa observação de sua prática cujas características serão analisadas bem como sua fala.

A história oral é vista como um método particular, mas não exclusivamente isso, já que também é considerada um meio de estabelecer relações de maior qualidade e profundidade com as pessoas entrevistadas. (LOZANO, 2005).

O historiador Henry Rousso em seu ensaio *A Memória não é mais o que Era*, extraído do livro *Usos e abusos da história oral*, destaca que a memória é a presença do passado, porém de um passado não muito distante, “relativamente próximo” ao ponto de habitar a mente de suas testemunhas. Neste sentido Rousso aponta para o fato deste tipo de fonte ter sido apropriada em primeira mão pelos historiadores do tempo presente, pois estas lembranças teriam “ressonância em suas preocupações científicas”.

Para utilizar a memória de um entrevistado como fonte é preciso saber que aquele indivíduo que será entrevistado irá, através de suas lembranças, reconstruir um evento passado e neste processo algumas informações serão suprimidas em detrimento de outras.

A memória, para prolongar esta definição lapidar, é uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do processo, um processo que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional. Portanto toda a memória é, por definição, “coletiva”.

[...] Se o caráter coletivo de toda a memória individual nos parece evidente, o mesmo não se pode dizer da idéia de que existe uma “memória coletiva”, isto é, uma presença e, portanto uma representação do passado que seja compartilhada nos mesmos termos por toda uma coletividade. (ROUSSO, 2005, p. 95).

Referências bibliográficas

- ABUD, Kátia Maria. A construção de uma didática da História: algumas idéias sobre a utilização de filmes no ensino. *História – UNESP*, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 183-193, 2003.
- ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2005.
- BARCA, Isabel (2006). Literacia e consciência histórica. *Educar*, Curitiba, Especial, Ed. da UFPR, p. 93-112, 2006.
- BENCINI, Roberta. Filme na aula de História: diversão ou hora de aprender? *Revista Nova Escola*, Fundação Vitor Civita, Abril, edição 182, maio 2005.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica, primeira versão. In: Benjamin, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERGMANN, Klauss. A História na reflexão didática. São Paulo. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: Marco Zero, v. 9, n. 19, 1989-1990.
- BERNADET, Jean-Claude. *O que é cinema*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- _____; RAMOS, Alcides Freire. *Cinema e história do Brasil*. São Paulo: Contexto, 1988.
- BITTENCOURT, Circe. Capitalismo e cidadania nas atuais propostas curriculares de história. In: _____. (Org.). *O saber histórico na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2004.
- _____. *Pátria, civilização e trabalho: o ensino de História nas escolas paulistas (1917-1939)*. São Paulo: Loyola, 1991.
- CAINELLI, Marlene. A relação entre o conteúdo e metodologia no ensino de História: apontamentos para repensar a formação de professores, bacharéis ou profissionais da História. *Saeculum: Revista de História*, n. 6/7, p. 71-83, jan./dez. 2000-2001.
- CASTILHO, Aurea. *Filmes para ver e aprender*. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2003.

- CERRI, Luis Fernando. Saberes históricos diante da avaliação do ensino: notas sobre os conteúdos de História nas provas do Exame Nacional do Ensino Médio - ENEM. *Revista Brasileira de História*, v. 24, n. 48, p. 213-231, 2004.
- DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *História oral: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- FERREIRA, Carlos Augusto Lima. Ensino de História e a incorporação das novas tecnologias da informação e comunicação: uma reflexão. *Revista de História Regional*, v. 4, n. 2, p. 139-157, 1999.
- FERRO, Marc. *Cinema e História*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- HOFLING, Eloísa de Mattos. *O livro didático de estudos sociais*. Campinas: UNICAMP, 1986.
- KORNIS, Mônica Almeida. História e cinema: um debate metodológico. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 237-250, 1992.
- NAPOLITANO, Marcos. *Como usar o cinema na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2003.
- PERRENOUD, P. Formar professores em contextos sociais em mudança: prática reflexiva e participação crítica. *Revista Brasileira de Educação*, Belo Horizonte, n. 12, p. 5-19, 1999.
- PINSKY, Carla Bassanezi. *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009.
- PINSKY, Jaime (Org.). *O ensino de História e a criação do fato*. São Paulo: Contexto, 1988.
- RANZI, Serlei Maria Fischer. *Fontes orais e o ensino de História*. Disponível em: <www.historia.fcs.ufr.ac.cr/congr-ed/ranzi.rtf>. Acesso em: 22 abr. 2011.
- ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2005.

RÜSEN, Jörn. *Teoria da História: os fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Ed. da UNB, 2001.

SALIBA, Elias Tomé. A produção do conhecimento histórico e suas relações com a narrativa fílmica. In: BRUZZO, Cristina; Falcão, P. R. (Org.). *Lições com cinema*. 2. ed. São Paulo: FDE – Secretaria do Estado da Educação, 1993, p. 87-107. (Coletânea).

SANTOS, Antonio Cesar de Almeida. *Fontes orais: testemunhos, trajetórias de vida e História*. Disponível em: <<http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Testemuhotrajetoriasdevidaehistoria.pdf>>.

SCHIMIDT, Maria Auxiliadora. O ensino de história local e os desafios da formação da consciência histórica. In: MONTEIRO, Ana Maria F. C.; GASPARELLO, Arlette Medeiros; MAGALHÃES, Marcelo de Souza (Org.). *Ensino de História: sujeitos, saberes e práticas*. Rio de Janeiro: Mauad, FAPERJ, 2007.

_____; CAINELLI, Marlene. *Ensinar História: história local e o ensino da História*. São Paulo: Scipione, 2004.

SOARES, Mariza de Carvalho. *A história vai ao cinema*. Rio de Janeiro, Record. 2001.

INSTITUTO DE EDUCAÇÃO SARAH KUBITSCHKE: UMA INSTITUIÇÃO CINQUENTENÁRIA EM BUSCA DE SUA PRÓPRIA HISTÓRIA

LUIZ FERNANDES DA COSTA (UNIVERSIDADE ESTÁCIO DE SÁ)²¹⁰

Introdução

Contar uma história nos remete a trazer o passado de volta. Esse conto assume maior responsabilidade porque está fragmentado nas testemunhas que assistiram, participaram e interferiram no percurso da história, fazendo que ela chegasse aos nossos dias com um enredo que é a representação da memória. Buscou-se agregar informações oriundas de documentos pesquisados com as narrativas de figurantes da época, o que se fez utilizando a metodologia da história oral. Procurou-se por meio dos relatos alcançar lembranças pessoais, cruzando-os. Foram encontradas oito pessoas sendo sete ex-alunos e uma ex-inspetora do Instituto. Essas ex-alunas estavam matriculadas em anos diferentes (uma em 1959, uma em 1960, uma em 1963, uma em 1965, duas em 1972, uma em 1974). A inspetora se aposentou na década de 80. Foram realizadas entrevistas individuais com cada uma delas, deixando-as falar à vontade.

Segundo Rizzini, Castro e Sartor (1999) o estar face a face possibilita o aproveitamento de perguntas e de respostas e pode estabelecer laços de solidariedade. Essas entrevistas se transformaram em conversa e focalizaram as lembranças vividas por cada uma das alunas. Enquanto falavam sobre a instituição, permitiam entrever que eram também suas histórias. Ferraroti (1993, p.183) considera que:

todas las vidas individuales, son documentos de una humanidad más amplia con sus discontinuidades históricas. El hilo que une estos mosaicos biográficos, singulares, colectivos, en sus diferentes perspectivas, es la articulación del tiempo recogida en su doble aspecto de experiencia individual y colectiva, de los momentos que se integran recíprocamente.

²¹⁰ Mestre em Educação. E-mail: luiz.fernandes2008@hotmail.com.

Nessas narrativas foram consideradas, como defende Portelli (1997, p. 17), buscou-se “versões dos fatos pressupondo a existência de lacunas espaciais e temporais e aceitando a subjetividade implícita no relato, tanto da parte do narrador, quanto do pesquisador que procede a coleta.”.

Os relatos foram recheados de emoções, mesclando pessoal e coletivo. As narradoras compararam passado e presente e definiram o Instituto como uma estrutura que vai se desfazendo, morrendo aos poucos, como o próprio Curso Normal Médio no Brasil. Apontaram como retrocesso, a falta de prova de seleção para novos alunos, o que permite aceitar alunos que não tem compromisso com a profissão, o que já haviam sido constatado por Reis (2002) e Rabelo (2004).

O Instituto Sara Kubitschek

Tudo começa na década de 50 do século XX e em Campo Grande (Rio de Janeiro), que figurava como região progressista e já contava com um passado glorioso. Esse progresso é percebido com mais intensidade a partir da inauguração de sua estação ferroviária em 1878. Essa região agrícola nos anos 40 tinha uma produção de laranjas que superava a de outros produtores da cidade e ficou conhecida como Citrolândia, devido a fertilidade de suas terras e de sua extensão territorial.

Os anos 50 são o marco de luta pela educação na região, em busca do atendimento escolar, que se agravava pela dificuldade de acesso de professores, que precisavam transpor cerca de 60 quilômetros contando com escassa condução disponibilizada. Nessa ocasião, o vereador Miécimo da Silva encaminhou um projeto para a criação de uma escola normal, que se transformou no Projeto-Lei n. 906, e foi oficializado na Câmara em 16/12/1957, criando a Escola Normal de Campo Grande. Em 03/05/1959 a escola é inaugurada sem ter sido concluída a construção do prédio que seria sua sede. A escola recebe o nome de Sarah Kubitschek, uma homenagem à primeira dama brasileira, e passa a funcionar em salas da Escola Municipal Venezuela.

A ENSK surge no fim da Reforma Capanema, promulgada em 09/04/1942. Essa reforma organizou o ensino secundário, ignorando a Escola Normal como uma das agências formadoras em nível secundário. Coutinho (2007) comenta que a recondução dessa modalidade de ensino se deu a partir do Decreto n. 7491 de março de 1943.

Nos anos de 1960, segundo as professoras que atuaram nessa época, o governador Carlos Lacerda organizou a educação no Estado da Guanabara de forma consistente. Conforme mostra Coutinho (2007), o número de salas de aula aumentou em cerca de 50%, foram criados três horários diurnos de atendimento aos alunos e extinta a folga única. A expansão, tal como planejada, exigiu o retorno de professores cedidos a outros departamentos, os recém-formados e normalistas da 3ª série foram efetivados ou postos em estágio de efetivação.

Uma ex-aluna que ingressou no ano de inauguração da escola relata que:

No primeiro concurso (para inaugurar a escola normal), as vagas foram disponibilizadas só para o sexo feminino. O curso foi inaugurado com apenas cinco turmas, resultado de uma competição ferrenha com aprovação de mais ou menos 10% dos postulantes as vagas. Seu primeiro diretor foi o professor Niel Aquino (gaúcho) que implementou muitas festas à moda da Região Sul dentro da escola.

Em agosto de 1960, surge a sede da ENSK, na Rua Augusto de Vasconcelos, n. 212. Nesse espaço passou a funcionar o curso normal e o jardim de infância experimental. O segundo diretor foi Sol Garson Passi e para ela as alunas criaram um mote: “Era Niel, agora é Sol, querendo fazer farol.”.

Quem lembra disto é uma ex-aluna, que canta uma composição musical recheada de críticas às mudanças ocorridas na escola, destacando a figura de uma inspetora:

Tem gente boa, tem gente à toa, às vezes tem rifili
Pra começar vamos falar dos bofes que existem aqui...
A dona Leda sarapintada com manias de Rosseau
Vai chateando, vai chacoalhando, manda ela fazer tricô....
Pra terminar vamos falar daqueles tempos tão bons
Com Paiva Belo, Tito e Pedrinha, Colleta e “guachão”.

A mesma aluna canta outra música enaltecendo a figura da normalista:

Era uma vez uma linda normalista, que queria

Que queria se casar

Saiu voando procurando um candango

Esse candango está difícil de achar

Quem quer casar com a linda normalista

É bonitinha e vai logo se formar

E também tem dinheiro com Lacerda

Que gosta muito de dançar o tchá, tchá, tchã.

Ela lembra, também, a estrutura do curso naquela época:

Não faltavam atividades para as normalistas; a complementação envolvia conhecer muitas coisas, como puericultura, curso de bibliotecária, curso de primeiros socorros, sessão de Literatura (curso de um mês) com o professor Pedrinha.

Conta que:

O orfeão do IESK já cantou no teatro municipal. As primeiras formaturas das normalistas reuniam todas as formandas do Estado da Guanabara em uma mesma festa. Nos concursos seguintes, foi admitida a participação do masculino. Era um curso com garantia de empregabilidade. Ainda cursando o 3º ano, os alunos assumiam turmas e usavam o mesmo uniforme que os professores titulares. A professora Odete usou blusa rosa e saia cinza. O uniforme mudava ao início de cada ano. E mais, ao fim do curso eram efetivados como funcionários públicos, considerando-se inclusive o tempo que lecionou paralelamente ao curso normal. A escola apresentava trabalhos no teatro Arthur Azevedo. Nessa época o Sarah funcionava no prédio onde hoje é ocupado pelo Banco Bradesco e era administrado pela professora Sol. Interessante era a festa do Adeus, muito bonita, acontecia na atual quadra de esporte do IESK.

Na estrutura do curso fica perpetuada a diferença em relação a outras modalidades de ensino. A ex-aluna narra que:

As turmas eram divididas em grupos de cinco alunos cada. Ficávamos durante algum tempo observando as aulas e seus professores. Dentre as escolas que visitamos figuravam as escolas Professor Gonçalves e Cócio Barcelos. Também dávamos aulas para nossos professores os quais nos avaliavam. A escola Guatemala, no bairro de Fátima, era experimental. Esta escola fazia projetos, desenvolvia métodos e trazia experiências educacionais de outros países para testar no estado da Guanabara. A escola era um espaço atrativo e recebia muitas visitas de escritores, atores...

Outra ex-aluna, hoje professora no Instituto revela que:

Em 1963 os formandos tiveram a festa de formatura junto com outras escolas do Estado da Guanabara, o Instituto de Educação do Rio de Janeiro (IERJ), a Escola Normal Carmela Dutra (ENCD), a Escola Normal Júlia Kubitschek (ENJK) e o Instituto de Educação Sarah Kubitschek (IESK). Na época, o governo estava nas mãos do Sr. Carlos Lacerda. A formatura aconteceu no Estádio Mário Filho, Maracanãzinho. Depois os formandos tiraram fotografias na escadaria do Instituto de Educação do Rio de Janeiro, na Rua Mariz e Barros, na Tijuca.

Ainda nos anos 60 o prédio da Rua Augusto Vasconcelos não comportava o crescimento da instituição, o que mobilizou o governo a procurar outro espaço. Um projeto grandioso foi arquitetado, mas faltavam recursos para sua construção. Após 12 anos, ao assumir o governo do Estado da Guanabara, o Chagas Freitas concluiu a obra, pois a defendera quando era Deputado Federal.

Atualmente o prédio se localiza a Avenida Manoel Caldeira de Alvarenga, n 1203. Aos 14 dias de outubro de 1974, o gigante que nasceu com 44 000 m², foi consagrado por Chagas Freitas como Instituto de Educação de Campo Grande (IECG). Ali funcionava a ENSK e duas escolas de aplicação, uma de educação infantil e a outra de ensino fundamental (1^a a 8^a série). A primeira diretora nessa etapa foi Dayse Alvarenga. Uma ex-aluna conta o que vivenciou:

Fui formada em 1974 no curso normal do IESK, com duração de três anos. Na época, o terreno do IESK ainda era maior, 44 000 m². A parte em que hoje está construído o CIEP Mário Quintana era o heliporto do governador Chagas Freitas. O governador descia freqüentemente de helicóptero no IESK. A diretora da época, professora Dayse Alvarenga era comadre do governador, o que facilitava o atendimento às necessidades da escola.

Outra lembra que o governador participou de almoço com os professores.

A formatura de 1974 dos alunos do IESK (na época era Instituto de Educação de Campo Grande) foi no Teatro Municipal da cidade (Avenida Rio Branco). Depois o baile aconteceu no Clube Monte Líbano, (Zona Sul da cidade).

Em 1990, sendo diretor José Lopes (professor de Música) a escola assumiu nova performance. Ele construiu uma casa no terreno da escola e estabeleceu o atendimento médico aos alunos. Enfermeiros tiravam plantão e médicos complementavam o atendimento aos estudantes. A professora prossegue:

Aos domingos o diretor se transformava em jardineiro e cuidava do embelezamento do Instituto. O prédio da educação infantil era horrível. Os diretores, um a um, foram melhorando a construção. Por fim o prédio ficou muito bonito e o ensino de Educação Infantil se transformou em referência e

modelo na região para as escolas dessa modalidade. A única linha de ônibus que se aproximava do IESK era a de n. 815. Inicialmente, o ponto final era em frente a Companhia de Limpeza Urbana (COMLURB), depois passou para a praça em frente ao Centro Interescolar Miécimo da Silva (construído na parte cedida do terreno do IESK). No 3º andar não ficava só o restaurante, era também o espaço de eventos.

O restaurante do 3º andar era um espetáculo. As mesas eram colocadas de forma que os clientes observaram todo o entorno ao IESK. A vista era muito bonita. Ainda tinha o solário que permitia as pessoas olharem tudo da parte externa do edifício. Era todo azulejado na cor amarela, a comida era paga, de boa qualidade e havia separação da parte onde ficavam os alunos e da dos professores. A sala de arte era um espetáculo. Hoje é a sala de professores. É cheia de armários com portas de madeira (que correm). Com certeza cabia muito do que era produzido.

Para encerrar, a professora comenta que “essa escola é uma história de vida na vida de muita gente.”.

Um professor, ex-aluno do curso ginásial, também se recorda que se apaixonou pelo IESK, apesar de não ter feito o curso normal oferecido pela Instituição. Este professor organizou o grupo que se designa “amigos do Sarah” e o site amigosdosarah.com. O primeiro encontro desse grupo foi em um restaurante, em 2007, seguido de mais outros dois. O grupo conta hoje com 97 pessoas: ex-alunos, ex-professores, ex-inspetores e ex-diretores.

Esse professor conta que uma ex-aluna de seu tempo faz parte dos “amigos do Sarah” e acompanha todas as atividades do grupo pela Internet, pois mora em Xangai, na China. O grupo busca sintonia com o passado pela janela da memória e contribui com outras informações advindas de suas lembranças.

Segundo ele, as aulas aconteciam a partir das 7h:30 min, com duração de 45 minutos cada uma e terminava às 12h30 min. Na época, a indústria Skawagima (fabricante de navios) que gerava muitos empregos na região, era separada do Sarah apenas por um muro. Ao meio dia a sirene da indústria soava, os alunos se alegravam, pois estava próximo do fim da aula. A seguir, um som de piano vindo da indústria, invadia as salas de aula e chegava também o cheiro de comida.

O professor lembra do uniforme: “A blusa era dentro da saia quando o uniforme era o oficial. A saia era quatro dedos acima do joelho. Uma inspetora verificava tudo diariamente.”.

Já a inspetora, aposentada na década de 80, relata que: “Uma das maiores referências da instituição era a Festa do Folclore. A festa de 1975 foi uma beleza. Vinha muita gente de várias partes da cidade.”.

Uma professora que leciona Matemática no Instituto comentou que, ao ocupar o novo prédio, por admitir outras modalidades de ensino, a administração da ENSK ficou centrada no IECG, pois era uma das escolas pertencentes ao grupo.

Em 1974 o Instituto de Educação de Campo Grande foi destaque no jornal O Globo, que chamou o instituto de maior escola da América Latina, uma instituição modelo. Dois documentos apresentados pela professora dão pistas da passagem para a designação de Instituto de Educação Sarah Kubitschek: o Ofício n.116 (12-09-1977) - Gabinete do Prefeito – agradecendo a Elias Frazão, diretor do Instituto de Educação de Campo Grande, pela participação na Corrida do Fogo Simbólico; o Ofício Circular Interno de 31 de agosto de 1978, em agradecimento ao professor Geraldo Telles do Amaral pela aplicação das provas de ingresso de novos alunos. No cabeçalho consta Instituto de Educação Sarah Kubitschek.

No novo prédio, o IESK desfrutava de um crescimento vertiginoso, um recorde de atendimento de matrículas na Zona Oeste. O ápice desse crescimento aconteceu no ano de 1999, com a marca de 7281 alunos matriculados.

A discussão da Lei de Diretrizes e Bases Lei n. 9394/96, gerou muitas dúvidas sobre a continuidade do curso de formação de professores em nível médio. Em 2001, a nova direção, convencida de que o fim estava chegando, passou a limitar o número de vagas de alunos. Com isso metade do corpo docente foi transferida para outras escolas. Os critérios de permanência não eram transparentes. O instituto estava morrendo. Os projetos foram desaparecendo e a Semana do Normalista – tradição de comemorações - se transformou em data simbólica. O que parecia ser o fim, ainda reservava um novo impacto.

Entre mortos e feridos, os professores foram atingidos no fim de 2003 por uma informação estarrecedora: seriam despejados de seu castelo para ceder espaço para a Universidade Estadual da Zona Oeste (UEZO). Queriam tanto a Fundação de Apoio à Escola Técnica (FAETEC) e agora ela chegaria administrando a UEZO. E eles, para onde iriam?

Assim, em 2004 a UEZO florescia ao passo que o IESK murchava. O número de matrículas foi reduzido, o que ocasionou a transferência de professores para outras unidades escolares. A biblioteca, espaço de privilégio no IESK, deixou de funcionar até se organizar em outro espaço. Quanto aos auditórios (já que haviam dois) foi solicitado o melhor deles pela UEZO, o que foi concedido, agregando-o às salas do 2º e 3º andares e ao Espaço Cultural Arnaldo Niskier. Todos eram pertencentes ao IESK. O gigante foi mutilado. Esses fatos começaram a ofuscar o cotidiano do instituto.

Em busca de novos elementos da história, foram verificados diários de classe, o censo escolar, caderneta escolar e registros na biblioteca. Também foram solicitadas fotos de ex-alunos, que possibilitaram leituras sobre o cumprimento das normas, realização de projetos e sentimento de pertença.

Foi possível perceber nas fotografias, alunos utilizando o uniforme como um diferencial, status na região. As medidas de saias, blusas e outros adereços tinham o seu lugar determinado. Esses distintivos davam aos alunos a idéia de patentes: mais estrelas, mais brilho.

Passou a fazer parte da rotina, as idas e vindas de alunos, que saíam para o centro da cidade do Rio de Janeiro, para participar de atividades culturais e militares, através do pelotões, banda marcial, coral e bandeira do IESK.

Além do uniforme, o logotipo e um prédio em forma de nave dão-lhe especial destaque. Tais experiências forjam um simbolismo próprio. A convicção de que era o lugar ideal para preparar educadores e colaborar com o crescimento da nação. Os professores e funcionários relatam esses fatos como vanglória para o Instituto e para eles mesmos.

A naturalidade com que transcorriam os fatos, não despertou o interesse em documentá-los para o legado histórico. Assim, a biblioteca não contava com informações seguras. O que havia de mais próximo, foi elaborado nos anos 90 por um aluno, com documentos emprestados pela comadre do Presidente da República Juscelino Kubitschek, ex-diretora do instituto, Prof^a Ieda Thomé.

A história do IESK é multiforme. Ela reside em cada pessoa que por ele passa, pelo prédio futurista, pelos troféus dos tempos áureos arrumados no gabinete da direção. A piscina, o teleposto, com cerca de mil fitas VHS/DVD, a biblioteca com vinte mil volumes e um elevador, revelam um progresso ainda não alcançado pelas escolas da região.

As mudanças ficam por conta do humano, que vão apagando lentamente o perfil desejado dos alunos. Há um descontentamento no uso do uniforme tal como se exige. Ao sair do Instituto, há alunos que modificam a indumentária escolar. O vocabulário recheado de palavras torpes, além de outras ações de conduta que não faziam parte do cotidiano dos professorandos é verificado continuamente. Enquanto houve concurso, os jovens professorandos gozavam de uma liberdade sem excessos. Atender às regras não era sacrifício. Agora, os alunos desfilam pelos corredores com cabelos multicoloridos, as alunas excessivamente maquiadas. A leitura de beleza sobre a normalista mudou de foco.

Ao retirar o concurso de admissão o governo prejudicou a Escola Normal. Parte dos alunos que nela estudam, não desejam ser professores. Percebe-se que essa medida colaborou com o crescimento de matrículas para o sexo masculino.

Por ocasião da construção do Projeto da Década da Educação (PDE), que disponibilizou 11 vagas para delegados da Zona Oeste, a nova direção do Instituto se fez representar de forma a garantir seis vagas. Apesar disso, na reunião de 25/10/2007 no Instituto de Educação Professor Ismael Coutinho em (Niterói), o Curso Normal não foi incluído na minuta para discussão.

A partir de 2000, o Instituto passa a descrever um gráfico com picos de matrículas no curso Normal, como pode ser visto no Quadro 1.

Quadro 1 – Número de matrículas por ano (2000-2008)

Ano	Número de matrículas
2000	5692
2001	3341
2002	2346
2003	2526
2004	2443
2005	2408
2006	1924
2007	2558
2008	2779

Para pesquisar os diários de classe, foi visitada a sala da Equipe Técnico-Pedagógica (ETP), responsável pela guarda dos registros escolares. Martín e Pórlan (1997) concebem o diário de classe como um instrumento que permite o professor construir, transformar e reconstruir sua prática. Ocorre que, ao buscar selecionar diários para o resgate histórico, encontrou-se apenas os de 2000 em diante. Segundo o responsável pelo setor, os anteriores foram incinerados. Assim foram verificados os diários no período de 2000 a 2008.

Quanto aos documentos, da década de 80, foi encontrada uma revista de circulação interna produzida pela diretora geral, Prof^a Daisy Azeredo de Alvarenga Menezes, que administrou o Instituto na década de 70 e que detalhava todo o seu funcionamento. Foi impressa pela Átomo Produções Artísticas Ltda, Rio de Janeiro sob o título “Instituto de Educação Sarah Kubitschek sua estrutura”. Nela foram organizadas na forma de estatuto, as orientações para atuação das categorias de servidores. Na abertura está exarada a Resolução de nº 20 de 22 de agosto de 1970, que delega ao diretor geral do Instituto a responsabilidade do Núcleo Comunitário de Educação Cultura e Trabalho (NCECT – 08), composto por quatro colégios de 2º grau e 40 escolas supletivas, todas da região.

A história do IESK permanece forte no imaginário social, de tal forma que o declínio dos últimos anos promovido pela política educacional não afetou a credibilidade

e seriedade do trabalho ali realizado. Ainda é a escola do sonho de muitos. Em 2009, dos quase 7000 alunos que buscaram vaga nessa instituição, 800 foram atendidos.

Mas 2010, um ano após o cinquentenário do Instituto, trouxe novas mudanças ao curso. O ano letivo foi iniciado com a informação de uma nova matriz curricular de três anos de duração. Na 1ª série, além das aulas, o aluno tem atividades no contra turno em pelo menos um dia. Enquanto não se implementa a matriz em todas as séries, permanece a fragmentação do curso, que é um entrave ao aperfeiçoamento do professor enquanto agente formador.

Quando se trata de profissionalização, as disciplinas Metodologia de Ensino e Estágio supervisionado são responsabilizadas pela formação. Essa concepção é preocupante uma vez que a profissionalização dos professorandos deve ser responsabilidade de toda equipe, cada um com a sua prática.

A gênese da Escola Normal no Brasil, conforme evidencia Tanuri (2000) era de um curso eminentemente prático. A Conferência de Jomtien (1990) e seu desdobramento(1995) em São Paulo, sob coordenação do Ministério do Trabalho, divulgou a Carta Compromisso de Jomtien, oficializando a orientação de revalidação da prática. O que se percebe é uma contradição entre o legislar e executar. Simultaneamente, com o advento da nova matriz segue o dismantelamento das escolas laboratório. Encerrou-se em 2009, no Instituto, o atendimento a Educação Infantil e matrículas para o 1º ano do Ensino Fundamental.

Essa nova diretriz desconsidera o currículo para o magistério, o que remete a formação à auto formação, permitindo o entendimento de que o professor se forma a si mesmo. Não precisa de escolarização. Enquanto isso se aprofunda a crise na formação de professores, que ocupam vagas sem comprometimento com o curso, sem os conhecimentos necessários para admissão, sem escola laboratório. A Escola Normal continua seguindo a trilha da incerteza, com o seu papel formativo questionável.

Considerações finais

As primeiras gerações de professores formados pelo Instituto de Educação colaboram com sua permanência no podium educacional da Zona Oeste, o que é facilitado, principalmente, por ser o único na região que forma professores em nível médio. A memória social está arraigada de valores, anualmente alimentadas pelos encontros e por contatos online dos ex-alunos. Esses presentificam o passado, recordando no coletivo os tempos áureos e o sucesso de suas escolhas.

A partir da década de 90 do Século XX, o quadro começa a mudar. O que é percebido, pelo menos no grupo “amigosdosarah.com”. Esse fato ganha notoriedade, pois concorre com o crescente desprestígio da profissão, como os baixos salários, sobrecarga de trabalho e enfraquecimento da representação sindical da categoria.

Os formandos passam a buscar novas oportunidades de trabalho, pois apenas um número reduzido consegue permanecer na profissão. Por conta da desvalorização profissional ocorrem mudanças na relação professor-aluno e aluno-professor. A Semana do Normalista, de valorização do aluno-aprendiz, deixa de ser um símbolo de importância desse futuro profissional e seu papel na educação. Da parte dos professorandos, destaca-se a perda do encanto profissional, o que se reflete na relação com os seus mestres. Com isso desaparece o Dia do Mestre, comemoração que era consagrada na instituição.

O professor passou a ser visto como um profissional descompromissado, nem sempre tratado com o devido respeito por aqueles que lhe sucederão. O modelo de formação foi diluído. A interpretação equivocada da Lei de Diretrizes e Bases n. 9394/96 colaborou para o desaparecimento do material didático específico para essa modalidade de ensino assim como a mudança de concepção dos professores formadores sobre a formação oferecida. É o que se constata nos argumentos dos professores de disciplinas nucleares, para os quais se deve preparar os alunos para os vestibulares, deixando a formação profissionalizante para professores de disciplinas afins como, Didática, Práticas e Estágios.

O que restou da proposta educacional do Instituto está no seu aspecto simbólico. O uniforme, o prédio, a memória social, alimentam a credibilidade desse lócus de

formação. A esperança é que a matriz curricular inaugurada em 2010 apresente ingredientes para uma profícua discussão e ações, tornando possível vislumbrar novos horizontes na formação de professores em nível médio. Enquanto isso, a leitura que se faz do Instituto é o de ter uma insígnia sem essência.

Referências bibliográficas

ABREU, Mauricio de A. *Evolução urbana do Rio de Janeiro*. 3. ed. Rio de Janeiro: Prefeitura da cidade do Rio de Janeiro, SMU/Iplanrio, 1997.

APPLE, M. W. *Trabalho docente e textos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

BRASIL. *LDB 9394/96*: estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: <www.mec.gov.br>. Acesso em: 13 ago. 2008.

_____. *Lei nº 4024*. Disponível em: <<http://www.senado.gov.br>>. Acesso em: 20 maio 2007.

COUTINHO, M. A. G. C. As professoras primárias da Guanabara de Lacerda. *Eccos: Revista Científica*, v. 9, p. 135-156, 2007.

FERRAROTTI, Franco. Industrialización e historias de vida. *Revista Historia y Fuente Oral*, Barcelona, n. 9, 1993.

MARTÍN, J.; PORLÁN, R. A. *El diario del professor*: un recurso para la docencia. Sevilla: Díada, 1997.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História*, São Paulo, n. 14, 1997.

RABELO, A. O. *A memória das normalistas do Instituto Sarah Kubitschek de Campo Grande/RJ*. Dissertação (Mestrado) – UNIRIO, Rio de Janeiro, 2004.

REIS, M. S. *Sexualidade e reinvenção da escola pública*: a formação da jovem professora. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2002.

RIZZINI, I.; CASTRO, M. R.; SANTOS, C. D. *Pesquisando...* Guia de metodologia de pesquisa para programas sociais. Rio de Janeiro: Editora Universitária Santa Úrsula, 1999.

TANURI, L. M. História da formação de professores. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, n. 14, p. 61-88, 2000.

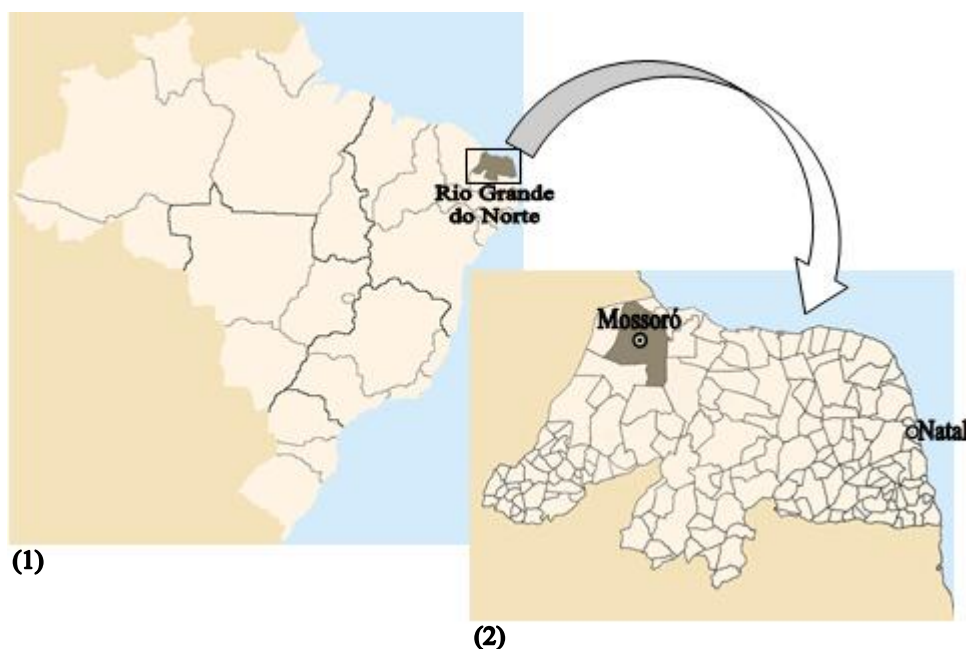
ZOTTI, Solange Aparecida. *Sociedade, educação e currículo no Brasil: dos jesuítas aos anos de 1980*. Campinas: Autores Associados, 2004.

FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE MATEMÁTICA: PRIMEIROS PASSOS PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA VERSÃO HISTÓRICA

MARCELO BEZERRA DE MORAIS (PPGEM/UNESP/RIO CLARO)²¹¹

1. Pensando em percorrer um caminho: Mossoró.

Mossoró é uma cidade localizada no interior do Estado do Rio Grande do Norte, no Nordeste brasileiro, fica a aproximadamente 277 km da capital Natal, como mostra o esquema abaixo (Imagens 1 e 2)²¹²:



A cidade se destaca na região que está localizada, por muitos aspectos, um deles é o econômico. Segundo Costa (2008, 97) a cidade tem por base econômica “a exploração do sal, do gesso, do petróleo e do cimento Nassau, riquezas essas que aliadas a outras produções industriais, fazem de Mossoró, uma cidade pólo de crescimento na região

²¹¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, campus Rio Claro (PPGEM/UNESP/Rio Claro); bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

²¹² Fontes das imagens: (1) <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/ba/RN-no-Brasil.png>; (2) <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:RN-mapa-Mossor%C3%B3.png>.

Nordeste”. Dando ainda destaque a produção agrícola da fruticultura irrigada e abundância de águas termais na cidade, que fortalecem ainda mais seu aspecto econômico.

Outro aspecto que poderíamos ainda destaca aqui, é o cultural. Costa (2008) em sua obra destaca da cultura Mossoroense os grandes escritores (cordelistas e/ou repentistas, poetas, cronistas, entre outros), artistas, eventos, pontos turísticos, entre muitos outros fatores culturais fortes na cidade.

Entretanto, gostaríamos de destacar em nosso trabalho, o aspecto educacional, em específico, no que se refere à formação de professores de Matemática. A cidade possui hoje três cursos de licenciatura em Matemática, oferecidos por instituições públicas de ensino, mostrando-se também como um pólo de formação de professores de Matemática para a região oeste do estado a que pertence. Os cursos são ofertados pela Universidade do estado do Rio Grande do Norte (UERN), pelo Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN) e pela Universidade Federal Rural do Semi Árido (UFERSA).

Conforme o Projeto Político Pedagógico do curso de Licenciatura em Matemática da UERN, este é o curso mais antigo da região,

foi criado através do Decreto Municipal nº 21/73, e implantado em 1974, tendo a sua oferta suspensa, em 1981, quando de sua transformação em Curso de Ciências (licenciatura curta) com habilitação plena em Matemática no período de 1981 a 1992 (UNIVERSIDADE..., 2009, 3).

O curso retomou a oferta como curso de Matemática, licenciatura plena, em 1993 conforme Resolução nº 07/93-CONSUNI, e seu reconhecimento se deu através da Portaria Nº 1.115/96-MEC, de 01 de novembro de 1996 com validade de cinco anos, publicada no Diário Oficial da União de 05/12/96.

Vimos-nos questionados quanto à formação de professores de Matemática na região, pois, se o mais antigo curso data como marca de sua criação o ano de 1974, como se dava a formação deste profissional antes deste período? A região não contava com oferta regular, alguma, de curso superior de formação de professores de matemática? Havia professores de matemática na região?

Encontramos, em nossas pesquisas iniciais, falando sobre a capacitação de professores de matemática, Gutierre (2008, 76), onde afirma que

Realizou, no período de 8 de janeiro a 26 de fevereiro de 1965, o III curso de treinamento de professores leigos da cidade de Natal, Mossoró, Caicó, Santa Cruz, Pau dos Ferros, Angicos e São José do Mipibu. [...] O objetivo geral do curso era ‘melhorar o nível técnico pedagógico dos professores, assegurando-lhes melhorias de vencimento e melhores condições de trabalho.

Porém, o mesmo retrata sobre uma formação continuada, ou o que podemos chamar de capacitação de professores que já atuavam lecionando matemática neste período. Assim, nos perguntamos quem foram os professores que participaram desta capacitação? Qual o perfil dos professores de Matemática que lecionavam nesta região? Onde eles se formaram, haja vista a ausência de cursos na região? Como foram suas formações? Foi suficiente para suprir suas necessidades enquanto professores de matemática?

Notando então, a existência destas lacunas sobre a formação dos professores de matemática na região de Mossoró, e com o intuito de fornecer, como veremos em breve com os autores que pesquisam em História Oral, as fontes necessárias para a construção de uma versão histórica sobre a formação de professores na cidade e também de esboçar compreensões acerca das questões realizadas, propomos este trabalho de pesquisa.

2. Engatinhando na pesquisa: o projeto

Pensando nas questões apresentadas sobre a formação de professores de Matemática na cidade de Mossoró, estruturamos uma pesquisa que tem por objetivo geral, compreender e construir uma versão histórica de como se deu a formação de professores de Matemática, dos ensinos fundamental e médio, na região de Mossoró (região localizada no interior do Estado do Rio Grande do Norte, a 277 Km da capital Natal), no período²¹³ anterior ao ano de 1974²¹⁴, com o intuito de contribuir com uma História da Educação Matemática brasileira, a partir de perspectivas diversas.

²¹³ Por não sabermos, ainda, quem serão nossos colaboradores, não limitaremos inferiormente o período (da época que aqui estamos tratando) para que não percamos possíveis depoentes, tendo em vista que podemos

Além deste, traçamos outros que estaremos objetivando alcançar, como: identificar e descrever qual formação tinham os professores que lecionavam Matemática, no ensino fundamental e médio, na região de Mossoró, antes da implantação do curso de Licenciatura em Matemática; por meio de depoimentos de professores, elaborar uma compreensão dos cursos, ou programas, responsáveis pela formação de professores na região de Mossoró, à época, e elaborar uma versão – uma mobilização – de como os professores, no período de interesse, articularam suas práticas frente às reformulações dos currículos escolares.

Para alcançar os objetivos traçados, pretendemos desenvolver uma pesquisa que entendemos estar no paradigma qualitativo por não trabalharmos com a possibilidade de afirmação ou refutação de uma hipótese inicialmente levantada; não propormos a imparcialidade do pesquisador no trato com os dados, sabendo que este estará analisando-os segundo nossas vivências e experiências, acompanhando-os às lentes de autores de seu referencial teórico; sabermos que os mesmos dados aqui trabalhados poderiam, por outras lentes, ser resignificadas, contando assim outras versões históricas e; não buscar uma totalização, generalização, dos resultados encontrados (GOLDENBERG, 2004; GARNICA, 2004)

Lançamos mão, então, da História Oral como metodologia de pesquisa, que segundo Baraldi (2003, p. 216)

trabalha-se com o testemunho oral de indivíduos ligados por traços comuns. A utilização desta metodologia, como alerta Freitas (2002), fornece novas perspectivas para o entendimento do passado recente, possibilitando o conhecimento de diferentes versões sobre determinado tema. O testemunho oral, obtido através de entrevistas, constitui-se como o núcleo da investigação, ou seja, o trabalho investigativo leva em conta as trajetórias individuais, eventos ou processos que não poderiam ser compreendidos de outra maneira. Isso obriga o pesquisador a buscar respaldo em outros referenciais teóricos, principalmente os que discutem sobre as relações entre escrita e oralidade,

conseguir depoentes das mais diversas décadas. Entretanto, acreditamos que, possivelmente, estes estarão dispostos no período posterior ao ano de 1950, observando que poderemos não encontrar depoentes vivos que tiveram sua formação e execução das atividades de magistério antes do período mencionado.

²¹⁴ Compreendendo que não existiam instituições de ensino superior com cursos específicos de formação de professores de Matemática até 1974, ano que foi criado o primeiro na região, o curso de Licenciatura em Matemática da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, que está em funcionamento até o presente momento, conforme encontramos descrito no Projeto Político Pedagógico do curso em vigência. Cumpre lembrar que esse documento somente está disponível no âmbito da universidade.

memória e história, tradição oral, bem como sobre os conceitos apontados pelos colaboradores.

Em relação aos passos metodológicos da pesquisa em História Oral, poderíamos pontuar os mesmos da seguinte forma: escolha dos colaboradores da pesquisa; elaboração do roteiro de entrevista a ser realizada com os colaboradores; contato com os mesmos para saber a disponibilidade e o desejo de participação/colaboração na pesquisa; realização da entrevista; transcrição e textualização da entrevista; legitimação do texto; concessão dos direitos autorais e de publicação; análise dos dados obtidos. (BARALDI, 2003 e 2006; GUTIERRE, 2008; GARNICA, 2004 e 1998; GAERTNER, 2004, GALETTTI, 2004; THOMPSON, 1992; SILVEIRA, 2007; GAERTNER E BARALDI, 2008).

Sobre a análise dos dados, corroboramos com Baraldi (2006, p. 14 e 15), onde nos apresenta que o

[...] inventário de possibilidades é, já, uma forma de análise, ainda que parcial por não esquadrihar todas as possibilidades críticas. Entende-se que uma operação analítica já está em curso no primeiro momento em que se decide focar determinado objeto para dele ter maior compreensão e, portanto, domínio. Sendo assim, o “processo de análise” inicia-se com a explicitação da pergunta de pesquisa e com a escolha dos depoentes-colaboradores. Detectar tendências é um – dentre os muitos – momentos de análise. No entanto, muitas vezes, o processo analítico não se restringe ao momento de detectar tendências, efetuando um trabalho de preenchimento de lacunas.

Então, entende-se que o processo de análise, desta pesquisa, está em curso desde o momento que propomos o objeto a ser investigado. Porém, em relação à análise dos resultados da pesquisa, compreendendo as idéias de Goldenberg (2004), onde defende que se deve dar início ao processo de análise dos dados, logo após a coleta dos mesmos, pretende-se, então, iniciar a análise destes, a partir do momento que formos realizando as entrevistas e constituindo, assim, os documentos escritos através da transcrição e textualização.

Entretanto cabe explicar o que, aqui, se entende por análise dos resultados nas pesquisas em Educação Matemática, com a utilização da História Oral como método de pesquisa. Segundo Garnica, Silva e Fernandes (2010, p. 9) “não cabe ao pesquisador julgar as narrativas orais já que estas funcionam como suportes para a história contada pelo pesquisador sobre o fenômeno pesquisado”, assim, compreende-se como processo

de análise dos resultados, em História Oral e Educação Matemática, não a análise do que se foi dito nas entrevistas, com o objetivo de julgá-los, mas como o processo de “amarramento” das informações, sendo, na verdade, este “amarramento” a constituição da narrativa do pesquisador, esta construída pelas considerações feitas através das entrevistas e dos documentos escritos (que possam ser encontrados durante a pesquisa), corroborando assim com as idéias, também, apresentadas por Baraldi (2006) e Garnica (2010b), sobre análise dos resultados.

As considerações, de que se falou, são as “evidências” ou “tendências” que conseguiu-se notar nas entrevistas, que segundo Baraldi (2006, p. 14), estas evidências ou tendências

[...] podem ser entendidas como os traços “mais visíveis”, segundo o pesquisador e seu grupo, do cenário em composição e que, juntamente com outros registros escritos, fornecerão subsídios para o pesquisador encaminhar respostas para suas questões. São os aspectos divergentes e/ou convergentes, as lembranças e/ou os esquecimentos presentes nos testemunhos dos colaboradores que apontam quais são os elementos essenciais para o esboçar de compreensões e, a partir destas, de uma versão histórica.

Assim, pretende-se notar quais os aspectos comuns ou divergentes apresentados nas entrevistas, afim de realizar um estudo analítico sobre estes, aqui entendidos como evidências, compreendendo que os mesmos serão de suma importância para a constituição da narrativa sobre a formação de professores de Matemática da região pretendida, finalizando, assim, nosso processo de análise dos resultados.

Cumprir lembrar que o projeto que está sendo executado está inserido em um projeto maior do GHOM (Grupo História Oral e Educação Matemática), grupo de pesquisa que estamos inseridos. Tal projeto do GHOM visa realizar um mapeamento sobre a História da Educação Matemática Brasileira, em específico sobre a formação de professores de matemática das distintas regiões que compõem o Brasil (GARNICA, 2010a e 2010b; GARNICA, SILVA e FERNANDES, 2010).

3. Primeiros passos: alguns apontamentos teóricos

Segundo Le Goff (1990) o que deu início à história foi o que ele denomina como “história-relato” e “história-testemunho” por ser o relato da história vivida, passada através da oralidade, e que estes tipos de histórias nunca deixaram de estar presentes na história enquanto ciência. Contudo, com a escrita, a organização de bibliotecas, e essa estruturação da história como ciência, passou-se a utilizar, por um longo período, como principal fonte histórica a escrita, acreditando ser esta a forma mais segura de se fazer história, justamente pelo fato de estar documentado.

Porém motivados pelo movimento da “Nova História”, pela percepção da fragilidade dos documentos escritos, e pela descoberta dos meios de gravação, ocorreu que no ano de 1947 surgiu nos Estados Unidos, Europa e México a História Oral como metodologia de pesquisa. Entretanto no Brasil, este recurso só passou a ser utilizado na década de 1970, difundindo-se especialmente a partir da década de 1990, onde ganhou uma maior notoriedade pelas discussões nos eventos nacionais e regionais em diversas áreas do conhecimento. (BARALDI, 2003 e 2006; GARNICA, 2004; GAERTNER, 2004, GALETTTI, 2004; THOMPSON, 1992; SILVEIRA, 2007).

É defendido pelos pesquisadores em História Oral, como nos apresenta Baraldi (2003) e Garnica (1998), que ela pode ser definida de três modos diferentes: técnica de pesquisa, disciplina ou metodologia de pesquisa. O primeiro, como técnica de pesquisa, se ela for encarada apenas como forma de gravação, transcrição e construção de acervos orais; no segundo aspecto, como disciplina, se ela for composta de técnicas específicas de pesquisa, procedimentos metodológicos e um conjunto de conceitos próprios; e no último aspecto como metodologia de pesquisa, se ela for observada como todas as outras metodologias de pesquisa, estabelecendo uma ordem para os procedimentos de trabalho, articulando estes procedimentos com uma fundamentação teórica coerente, funcionando como ponte entre teoria e prática. (BARALDI, 2003).

Para nosso trabalho assumimos então a História Oral como uma metodologia de pesquisa. Em Meihy (2000), podemos encontrar que a História Oral pode ser distinguida em três modalidades: História Oral de Vida, História Oral Temática e a Tradição Oral.

Na História Oral de Vida, o foco de pesquisa é a história de vida do sujeito a ser pesquisado, já a História Oral Temática

está vinculada ao testemunho e à abordagem sobre um determinado assunto específico. Ela é um recorte da experiência de vida do colaborador e, não obrigatoriamente, concorre com a existência de pressupostos já documentados, fornecendo, então, uma outra versão histórica. Esta modalidade é a que mais se aproxima das soluções encontradas para a apresentação dos trabalhos analíticos em diferentes áreas do conhecimento acadêmico, como nos alerta Meihy (2000), pois permite a articulação de diálogos com outros documentos e bibliografia complementar, principalmente porque trabalha com questões externas, objetivas, factuais e temáticas e não com questões que cuidem mais livremente de impressões e subjetividades, como a História Oral de Vida. (BARALDI, 2003).

Mostrando assim que, a História Oral Temática trabalha com um determinado tema que tenha feito parte da vida do colaborador.

Tradição Oral, por sua vez, envolve as questões do passado distante que se manifestam através de atividades culturais, como por exemplo, o folclore, e pela transmissão oral de pais para filhos ou de indivíduos para indivíduos.

Continuando ainda, o estudo do uso da História Oral como metodologia de pesquisa, e nessa perspectiva, tem-se que a História Oral é muito importante para a historiografia, por sua proposta de criação fontes históricas. Esta criação se dá através das narrativas daqueles que viveram no passado e não encontraram no escrito oportunidade de expor seus sentimentos, pensamentos, idéias, experiências entre outros sentimentos que ficaram guardados na memória e que, com o uso deste recurso metodológico, agora poderá vir à tona para também poder compor o acervo histórico de quem vivenciou fases do processo de desenvolvimento da humanidade.

Tomando então esta idéia do ‘recordar’ para construir o arsenal historiográfico, temos que a História Oral está diretamente ligada à Memória. Segundo Garnica (1998) há aqueles que afirmem que existem os ‘pseudo-conflitos’ na História Oral entre oral e escrita, entre história e memória, o que na verdade é uma falácia, tendo em vista a contínua necessidade de articulação entre as mais diversas fontes.

A memória vem neste processo servir de instrumento para a História Oral.

A utilização de uma linguagem falada, depois escrita, é de fato uma extensão fundamental das possibilidades de armazenamento da nossa memória que, graças a isso, pode sair dos limites físicos do nosso corpo para estar interposta quer nos outros quer nas bibliotecas. Isto significa que, antes de ser falada ou escrita, existe uma certa linguagem sob a forma de armazenamento de informações na nossa memória. (HENRI apud LE GOFF, 1990, p. 425).

E esta linguagem de armazenamento o que Henri se referia, pode ser ativada por inúmeros recursos que são de suma importância para o desenvolvimento de pesquisas em História Oral, como são os casos dos entrelaçamentos de memórias de grupos sociais, documentos escritos e, como encontramos em Gaertner e Baraldi (2008) o uso de imagens (recursos iconográficos). Este último é um importante recurso utilizado pela humanidade a fim de combater as “perturbações da memória, das quais a amnésia é a principal” (LE GOFF, 1990, p. 423).

A História Oral produz, assim, narrativas orais, que são narrativas de memórias, que não possuem a intenção de construir uma história totalizante ou tampouco tentar provar uma verdade absoluta. O objetivo do desenvolvimento de uma pesquisa com História Oral deve ser o de criar

espaço aos sujeitos anônimos da História na produção e divulgação desta, procurando articular suas narrativas aos contextos e elementos do(s) objeto(s) em pesquisa. É estar preparado para compreender que nem sempre o ato de rememorar é uma ação saudável e positiva para o sujeito, pois pode trazer dores e sofrimentos. É escrever história sem sacramentar certezas, mas diminuindo o campo das dúvidas. (SILVEIRA, 2007, p. 5).

Temos assim que é de suma importância o trato que se dá numa pesquisa com História Oral, pelo fato de estarmos trabalhando com pessoas que possuem sensações e sentimentos e que podem, por recordações, evocar ações ou atitudes inimagináveis. Por isso da importância na atenção com o cuidado e distanciamento dos colaboradores, como nos alerta Baraldi (2003), para que possam não ser provocadas recordações indesejáveis, além disto, como se trabalha com a memória, qualquer ação impensada ou recordação indesejada, poderá provocar a ‘não leitura’ ou ‘entreve’ da ‘linguagem de armazenamento’ a qual nos referimos anteriormente.

Assim,

percebemos que trabalhar com fontes orais e iconográficas não é simples, embora permita-nos obter um conhecimento aprofundado do tema e descobrir evidências para a análise. Também, nos conscientizarmos o quanto é grande a

responsabilidade do pesquisador em relação ao que produz e aos seus depoentes. (GAERTNER E BARALDI, 2008, p. 59).

Mostrando-nos assim o quão importante é o cuidado que devemos ter não apenas durante o processo de entrevista, mas com o resultado dos mesmos e com os colaboradores também após a realização das entrevistas, isso nos remete a refletir ainda sobre a ética no desenvolvimento de pesquisa com História Oral, em todos os momentos do processo de desenvolvimento da pesquisa, desde o processo de entrevistas, passando pela textualização e análise do texto e imagens, até a assinatura da ‘carta cessão’²¹⁵, isso para que se possa não pôr em risco juridicamente o pesquisador e a própria validação do trabalho. (GAERTNER; BARALDI, 2008).

Corroborando com a idéia de que

ao utilizarmos a História Oral para constituir um dos muitos cenários da História da Educação Matemática torna-se possível tecer as tramas que nos fornecerão uma referência histórica e cultural, que até então estava inscrita apenas nas memórias dos professores ou de pequenos grupos. A vida, as experiências, as lutas e as visões de mundo adquirem um novo estatuto ao serem socializadas, sendo transformadas em documentos que podem apresentar, de maneira contextualizada, uma outra – nova ou complementar – versão da história. (BARALDI, 2003, p. 215).

Assim, o uso da oralidade vem para ampliar o campo de fontes de pesquisa para a história. Vem para que não se perca no tempo e no espaço a voz daqueles que foram atores nos atos vividos; para trazer a voz, as falas, as emoções, os sentimentos e assim construir uma versão do vivenciado.

4. Algumas pegadas: resultados preliminares e algumas considerações

Em nossos primeiros passos em busca da construção de nossa versão histórica, nos deparamos, como em toda pesquisa, com fatores que nos auxiliariam, ou não, na realização da mesma. Inicialmente, partimos em busca de colaboradores que pudessem nos ajudar com suas histórias pessoais. Para isso, buscamos alguns professores já conhecíamos nossos (que fizeram parte de nossa formação escolar) tentando utilizar o critério de indicação. Por meio destes, conseguimos chegar a cinco colaboradores em

²¹⁵ Documento que concede os direitos de uso das informações obtidas durante as entrevistas.

potencial, por se enquadrarem em nosso objeto de estudo.

Buscamos, ainda, alguns arquivos de instituições de ensino, a procura de nomes que pudessem nos ajudar, ou que pudessem ser também potenciais colaboradores. Nesta busca pelos arquivos, chegamos a mais dois possíveis colaboradores.

Alem destes sete possíveis colaboradores já citados, conseguimos identificar, pelo critério de rede, outros sete possíveis colaboradores. Em conversas iniciais, conseguimos fechar e realizar as entrevistas com sete colaboradores. Outros dois se propuseram a nos auxiliar no que, a eles, fosse possível, ficando agendada a realização das entrevistas para a próxima visita nossa ao lócus da pesquisa. Dos professores que procuramos, até o momento, para colaborar conosco na realização da pesquisa, apenas um professor se negou a participar, alegando estar passando por alguns problemas familiares.

Assim, possuímos em mãos sete entrevistas, que estamos, neste momento, realizar as transcrições para em seguida realizar suas textualizações e fazer o retorno aos nossos colaboradores.

Podemos perceber, em nossas análises (ainda superficiais, por se darem nos momentos de realização das entrevistas e das transcrições) pudemos perceber que o ingresso no magistério destes professores, se deu, na maioria dos casos, pela necessidade financeira que os nossos colaboradores possuíam, e por que eram bons em Matemática enquanto estudantes no ginásio, ou colegial, e que, para isso, atuavam com formações em diversos níveis e áreas de conhecimento, tais como: agronomia, técnicos em contabilidade, magistério, científico, teologia, entre outras.

Optamos, neste momento, em fazer apenas estes apontamentos, por tratarmos aqui de uma pesquisa que está em processo de realização e que possui, ainda, um longo caminho a ser percorrido.

Referências bibliográficas

BARALDI, I. M. Ensaio de macramé: história oral e educação matemática. In:

- GARNICA, Antonio Vicente Marafioti. (Org.). *Mosaico, mapa, memória: ensaios na interface História Oral-Educação Matemática*. 1. ed. v. 1. CD ROM. Bauru, SP: Canal 6, 2006.
- _____. *Retraços da educação matemática na região de Bauru (SP): uma história em construção*. Tese (Doutorado), UNESP, Rio Claro, 2003.
- BOLIVAR, A. De nobis ipsis silemus?: epistemologia de la investigación biográfico-narrativa en educación. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, v. 4, 2002. Disponível em: <<http://redie.ens.uabc.mx/vol4no1/contenido-bolivar.html>>. Acesso em: 16 dez. 2010.
- COSTA, A. N da. *Mossoró: nossa terra*. Natal: SESC-RN, 2008.
- GAERTNER, R. *A matemática escolar em Blumenau (SC) no período de 1889 a 1968: da Neue Deutsche Schule à Fundação Universidade Regional de Blumenau*. Tese (Doutorado). UNESP, Rio Claro, 2004.
- _____; BARALDI, I. M. Um ensaio sobre história oral e educação matemática: pontuando princípios e procedimentos. *Bolema*, Rio Claro, n. 30, p. 47-61, 2008.
- GALETTI, I. P. *Educação matemática e nova alta paulista: orientação para tecer paisagens*. Dissertação (Mestrado). UNESP, Rio Claro, 2004.
- GARNICA, A. V. M. Presentificando ausências: a formação e a atuação de professores de Matemática. In: FONSECA, Maria da Conceição Ferreira dos Reis (Org.). *Convergências e tensões no campo da formação e do trabalho docente: educação matemática*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010a. (Parte IV - Coleção Didática e Prática de Ensino). p. 555-569.
- _____. Registrar oralidades, analisar narrativas: sobre pressupostos da história oral em educação matemática. *Ciências Humanas e Sociais em Revista*, v. 32, p. 20-35, 2010b.
- _____. História oral e educação matemática. In: BORBA, Marcelo de Carvalho; ARAUJO, Jussara do Loiola (Org.). *Pesquisa qualitativa em educação*

matemática. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. v. 1. p. 77-98.

_____. O escrito e o oral: uma discussão inicial sobre os métodos da história. *Revista Ciência & Educação*, v.1, n. 5, p. 27-35, 1998.

_____; SILVA, H.; FERNANDES, D. N. História oral: pensando uma metodologia para a educação matemática. *Anais do V Congresso Internacional de Ensino da Matemática (V CIEM)*. ULBRA, 2010.

GOLDENBERG, M. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais*. 8. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004.

GUTIERRE, L. S. *O ensino da Matemática no Rio Grande do Norte (1950-1980): trajetória de uma modernização*. Tese (Doutorado) - UFRN, Natal, 2008.

LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE. *Projeto Político Pedagógico: licenciatura plena em Matemática*. Natal: Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, 2009. (mimeo).

SILVEIRA, E. S. História oral e memória: a construção de um perfil de historiador-etnográfico. *Ciência e Conhecimento*, v.1, p. 1-7, 2007.

THOMPSON, P. *A voz do passado: história oral*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1992.

PATRIMÔNIO, TRABALHO E EDUCAÇÃO: A HISTÓRIA ORAL SIGNIFICANDO LUGARES, PROFESSORES E ESTUDANTES NA EDUCAÇÃO PROFISSIONAL

MARIA LUCIA MENDES DE CARVALHO (FEAGRI/UNICAMP)²¹⁶

Introdução

O presente trabalho é parte de uma pesquisa que busca desvendar o processo de implementação de cursos ferroviários na educação profissional pública no estado de São Paulo, iniciado na década de 1930, com o intuito de delinear um projeto de historiografia sobre patrimônio industrial, trabalho e educação, que envolva docentes e estudantes de escolas técnicas de Sorocaba, Franca, Campinas, Amparo, São Paulo, Pindamonhangaba, e a faculdade de tecnologia de Jundiaí, instalada no complexo ferroviário da Cia Paulista. Naquele período as escolas técnicas da Superintendência do Ensino Profissional ofereciam para o público masculino os cursos técnicos de mecânica e marcenaria.

A pesquisa está sendo delineada para ser realizada nos arquivos escolares dos Centros de Memória destas escolas, que foram implantados com o apoio da Fundação de Apoio a Pesquisa de São Paulo, em parceria com o Centro de Memória da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, de 1997 a 2001, exceto o Centro de Memória de Pindamonhangaba que está sendo montado por três professoras que atuam em projetos no Grupo de Estudos e Pesquisas de Memórias e História da Educação Profissional (GEPEMHEP) na Unidade de Ensino Médio e Técnico do Centro Paula Souza.

Durante a pesquisa preliminar realizada em documentos textuais, iconográficos e peças museológicas de arquivos escolares, encontrou-se indícios da participação da Superintendência do Ensino Profissional nos cursos ferroviários e nos Núcleos de Ensino Profissional existentes nas Estradas de Ferro administradas pelo Estado de São Paulo.

²¹⁶ Doutoranda na área de Planejamento e Desenvolvimento Rural Sustentável na FEAGRI/UNICAMP, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Ângela Fagnani. Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza. Faculdade de Engenharia Agrícola da Universidade Estadual de Campinas.

Em uma visita ao complexo ferroviário de Jundiaí, em 17 de junho de 2011, para identificar o espaço e reconhecer os pesquisadores que atuam na preservação do patrimônio cultural, histórico e tecnológico, encontramos uma equipe de docentes e estudantes na Faculdade de Tecnologia de Jundiaí, classificando e registrando documentos em um Laboratório de Informática referentes ao acervo da Estrada de Ferro da Cia Paulista de Jundiaí, uma riqueza em relatórios, plantas, livros, que datam de 1865. O patrimônio arquitetônico inclui a escola do curso ferroviário iniciado por Roberto Mange, engenheiro suíço e pioneiro na educação profissional. O prédio está preservado e hoje é parte das instalações da Faculdade de Tecnologia de Jundiaí do Centro Paula Souza.

Na busca de docentes-pesquisadores para envolvê-los no projeto patrimônio, trabalho e educação, descobriu-se a valoração do patrimônio ferroviário por professores de um curso técnico em turismo.

Este trabalho emprega a história oral como ferramenta metodológica em pesquisas de memórias e história da educação profissional, visando demonstrar as práticas escolares e pedagógicas de uma professora do curso Técnico em Turismo, e sua contribuição para a preservação do patrimônio cultural e tecnológico da ferrovia.

Patrimônio, trabalho e educação

A decisão de participar da elaboração de um projeto sobre patrimônio, trabalho e educação, deve-se a importância da preservação do patrimônio industrial para o desenvolvimento de pesquisas cultural, histórica e tecnológica em uma instituição de educação profissional. O GEPEMHEP tem realizado pesquisas nos arquivos escolares que demonstram a relação entre os cursos profissionalizantes oferecidos nas unidades escolares com o desenvolvimento tecnológico do nosso país (CARVALHO, 2011).

Argolo (2004), na publicação “Arquitetura do café”, apresenta o desenvolvimento agrícola, econômico e tecnológico para a cultura do café. Nesta publicação é factível o entendimento dos cursos profissionalizantes oferecidos no início do século XX nas

escolas públicas do estado de São Paulo: mecânica, marcenaria e segeria. Nas primeiras décadas deste século o café era transportado no Porto de Santos por carroças, construídas com carrocerias de madeira. Assim como os classificadores de café, transportadores de canecas, também eram construídos a maior parte dos equipamentos com madeira. Isto significa que os fazendeiros e os empresários paulistas precisavam daqueles oficiais para desenvolver a economia no estado. O argumento de Monberg (ARGOLO, 2004) demonstra a importância do avanço tecnológico na qualidade do produto e na economia da cultura do café:

O vapor e o metal substituíram a água e a madeira, e o emprego de máquinas modernas favoreceu toda a cadeia produtiva. Os cafeicultores obtinham melhores preços na venda de seus produtos, e os intermediários passaram a negociar com maior segurança os diferentes tipos de bebidas e peneiras do café, pois este passou a ser beneficiado e classificado automaticamente, o que evitava erros grosseiros e fraudes. Assim, por exemplo, os grãos beneficiados pelas máquinas Lidgerwood, que eram chamados “café de máquinas”, obtinham maiores preços no mercado, estimulando novos investimentos na modernização do processo. As colheitas podiam ser beneficiadas mais rapidamente do que quando o eram pelos métodos tradicionais, proporcionando maior agilidade na venda do produto.

Este projeto de patrimônio, trabalho e educação será desenvolvido no GEPEMHEP da Unidade de Ensino Médio e Técnico envolvendo docentes e estudantes nas unidades escolares, e estes projetos propiciarão divulgar os resultados gerados em eventos promovidos com as equipes sobre o acesso à informação, a cultura, a tecnologia, a história e memória da educação profissional no campo da educação patrimonial. Segundo Fratini (2009):

No Brasil a educação patrimonial começou a ser discutida na década de 1980 [...] Embora muitos espaços tenham sido alcançados nos diferentes segmentos do patrimônio que trabalham com essa prática, ainda há muito a ser desenvolvido. A área carece de estudos e a literatura nacional sobre o assunto pode ser ainda muito ampliada por professores, com produções no âmbito da educação; e no âmbito patrimonial, por especialistas nas diversas áreas que tangem o patrimônio histórico-cultural. O número de projetos e experiências com educação patrimonial, conforme consta é ainda pouco expressivo, principalmente quando se trata de uma área específica, como a área de arquivos.

Os cursos nas escolas profissionais masculinas em São Paulo

Em São Paulo, o Decreto Estadual Nº 2118-B de 28 de setembro de 1911, cria na capital dois institutos de educação profissional, um para o sexo masculino, a Escola Profissional Masculina, e o outro para o sexo feminino, a Escola Profissional Feminina. O artigo 3º, neste decreto, apresenta as seções dos cursos oferecidos na Escola Profissional Masculina: a) de matemática; b) de desenho; c) de mecânicos (ferreiros, fundidores e ajustadores), d) de pintores, e) de pedreiros, f) de tecelões, g) de latoeiros, h) de choferes. É importante observar que a escola de Amparo, criada com o Decreto Estadual Nº 2118-A, na mesma data das escolas da capital, era somente para o sexo masculino e denominada Escola de Artes e Ofícios. Talvez esse seja o motivo dos amparenses associarem a escola ao nome de Liceu de Artes e Ofícios nas matérias jornalísticas da época. O artigo 2º deste decreto apresenta as seções a seguir: a) de matemática, b) de desenho, c) de eletricitas, d) de pintores, e) de carpinteiros e marceneiros, f) de tecelões, g) de segeiros.

Nestes dois decretos estaduais, os quadros funcionais das escolas profissionais estão definidos – um diretor, um professor de matemática, um professor de desenho, um mestre para cada uma das oficinas, um zelador e dois serventes. Quanto à matrícula nas escolas, o período era de 11 a 14 de janeiro, e para ser admitido o candidato deveria provar ter a idade de 12 anos completos, e ter o curso das escolas primárias ou conhecimentos equivalentes, ser vacinado e não sofrer de doenças contagiosas. Nos decretos constam também artigos que regulamentam os trabalhos dos alunos - cada aluno receberá uma caderneta em que será creditada a porcentagem que lhe couber pelos trabalhos que houver executado. E que na Escola Profissional Masculina, os alunos (excetuados os da seção de choferes) teriam uma retribuição pecuniária, segundo uma tabela aprovada pelo Secretário do Interior (LAURINDO, 1962, p. 123).

Em 1934, é criada a Superintendência da Educação Profissional e Doméstica no estado de São Paulo, e Horácio Augusto da Silveira é o primeiro superintendente, permanecendo no cargo até 1947.

De 1934 a 1942, a Superintendência oferece nas escolas masculinas no estado de São Paulo, os cursos relacionados a seguir, e em função da localização da escola:

1. ESCOLA PROFISSIONAL PRIMÁRIA: destinavam-se à preparação elementar de jovens de um e outro sexo, maiores de doze anos para o exercício de profissões de base manual e mecânica, e para a continuação nas escolas profissionais secundárias, sendo de dois anos a duração dos seus cursos: 1 – Tornearia; 2- Entalhação, Tapeçaria e Empalhação; 3 – Pintura e Decoração; 4 – Laticínios; 5 – Estenografia, Mecanografia e Correspondência Comercial; 6 – Instalações Elétricas e Aparelhos de Rádio; 7 – Douração e Niquelação; 8 – Fiação e Tecedimento; 9 – Artes Gráficas; Serralheria; 10 – Marcenaria e Entalhação.

Estes cursos de dois anos eram divididos em duas partes, uma de Cultura Geral, que compreendia: português, geografia e matemática elementar. E a outra de preparação profissional, constante de um ou vários ofícios.

2. ESCOLA PROFISSIONAL SECUNDÁRIA: os cursos oferecidos tinham duração de três anos para jovens a partir de 13 anos, selecionados nos cursos vocacionais ou provindo de escolas profissionais primárias. Os cursos compreendiam duas partes:

Cultura geral: português, história do Brasil, geografia, aritmética, geometria, noções de álgebra e trigonometria, higiene e puericultura, economia doméstica, plástica aplicada às profissões e desenho profissional.

Preparação profissional: com cursos referentes ao ferro e madeira, para as secções masculinas, que constavam os seguintes grupos: a) Mecânica (1 – Fundição; 2- Ferraria e Caldeiraria; 3 – Ajustagem e Serralheria; 4 – Torneagem e Frezagem); b) Marcenaria (1 – Tornearia; 2 – Entalhação; 3- Ebanisteria artística); c) Outros cursos de acordo com as necessidades locais, como: eletrotécnico, ferroviário, laticínios, tecelagem, artes gráficas, serralheria, selaria, trançagem, construções navais, etc.

É importante observar que a atual Escola Técnica Estadual Getúlio Vargas, a primeira Escola Profissional Masculina, da capital, criada em 1911, era denominada Instituto Profissional Masculino, em 1937. Nesse ano, anexo ao Instituto, existia a Escola

Técnica Profissional, criada por meio da Lei 2915, de 19 de janeiro, para oferecer cursos de dois anos de estudo. Essa escola era mantida pelos sindicatos industriais e destinava-se ao aperfeiçoamento de operários já em serviço nas industriais: mecânica em geral, de marceneiros, entalhadores e pintores. Os alunos desses cursos recebiam aulas de cultura geral: português, matemática, desenho profissional e tecnologia. (LAURINDO, 1962, p. 153).

Os cursos ferroviários na Superintendência do Ensino Profissional em São Paulo

Em 1924, é criada a escola para formação de mão-de-obra para companhias ferroviárias, junto ao Liceu de Artes e Ofícios, em São Paulo, sob a chefia de Roberto Mange, associando a estrutura profissionalizante com os interesses empresariais dentro da perspectiva de racionalização do trabalho, e com a preocupação do currículo que deveria ser adotado (RANGEL, 2009).

Na Superintendência do Ensino Profissional no estado de São Paulo, o curso ferroviário foi criado no início da década de 1930, e na Escola Profissional Coronel Fernando Prestes, em Sorocaba. Segundo Casconi, Paula, Ronzani (MORAES e ALVES, 2002, p.150):

A radiofonia sorocabana nasceu, praticamente, dentro da Escola, atraindo muitos aficionados, os quais, em 20/04/1930, conseguiram realizar a primeira transmissão de que se tem notícia. Nesse mesmo ano, em entendimento com a diretoria da Estrada de Ferro Sorocabana, a escola passou a oferecer o curso ferroviário, que se tornou um dos mais procurados. As aulas teóricas eram dadas na Escola Profissional e as práticas, nas oficinas da Estrada de Ferro Sorocabana.

Enquanto que, na Escola Profissional Mixta Bento Quirino, em Campinas, Souza, Iervolino e Guerra, informam que: a escola e os cursos oferecidos acompanham o desenvolvimento econômico e social da cidade [...] em 1935, é criado o curso de ferroviário (MORAES e ALVES, 2002, p.122).

Em 1945, surge o Decreto-lei 14.550 de 21 de fevereiro, amparando o Ensino Ferroviário, e dando a responsabilidade de orientação técnica assumida pelo SENAI, em relação ao ensino ministrado pelas estradas de ferro particulares. Em função deste decreto

resolveu a Superintendência do Ensino Profissional propor ao Governo do Estado, a extinção dos cursos e núcleos do ensino ferroviário, a ela diretamente subordinados. Assim foram extintos, conforme o quadro I:

Quadro I – Cursos ferroviários e Núcleos de Ensino Profissional da Superintendência do Ensino Profissional no Estado de São Paulo e os decretos estaduais de extinção dos mesmos (LAURINDO, 1962, p. 302).

CURSOS FERROVIÁRIOS	DECRETOS ESTADUAIS DE EXTINÇÃO
Escola Industrial de Rio Claro	Decreto 16.168 de 31/10/1946
Escola Industrial Bento Quirino, de Campinas	Decreto 16.185 de 7/10/1946
Escola Industrial Fernando Prestes, de Sorocaba	Decreto 18.087 de 20/4/1948
Escola Técnica Getúlio Vargas, da Capital	Decreto 18.105 de 9/5/1948
NÚCLEOS DE ENSINO PROFISSIONAL	
Núcleo do Ensino Profissional de Jundiaí	Decreto-lei Nº 15.572 de 24/1/1946 (o mesmo que criou a Escola Industrial de Jundiaí)
Núcleo de Ensino Profissional de Araraquara	Lei Nº 77 de 23/2/1948 (o mesmo que criou a Escola Industrial de Araraquara)
Núcleo de Ensino Profissional de Bauru	Decreto 18.087 de 20/4/1948
Núcleo de Ensino Profissional de Pindamonhangaba	Decreto 18.087 de 20/4/1948

Pressupostos conceituais e metodológicos: a história oral e a cultura escolar

Na busca por docentes-pesquisadores para envolvê-los no projeto patrimônio, trabalho e educação, descobriu-se a valoração do patrimônio ferroviário por professores de um curso técnico em turismo sobre o complexo ferroviário de Jundiaí. Percebeu-se que a história oral deveria ser empregada como ferramenta metodológica nesta pesquisa, e que o depoimento de uma professora possibilitaria demonstrar as práticas escolares e pedagógicas de professores do curso Técnico em Turismo, e sua contribuição para a preservação do patrimônio cultural e tecnológico da ferrovia.

No período de agosto a outubro de 2011, foram realizadas entrevista, transcrição e transcrição da mesma. Na transcrição consideramos que a história oral de vida é que

ampara a narrativa dependente da memória: “[...] dos ajeites, contornos, derivações, imprecisões e até das contradições naturais da fala” (MEIHY e HOLANDA, 2007, p. 35).

Nesta pesquisa preliminar sobre os cursos ferroviários na Superintendência do Ensino Profissional adotou-se também a cultura escolar como categoria de investigação, definida por Julia (2001):

[...] um conjunto de normas que definem conhecimentos a ensinar e condutas a inculcar, e um conjunto de práticas que permitem a transmissão desses conhecimentos e a incorporação desses comportamentos, normas e práticas coordenadas a finalidades que podem variar segundo as épocas (finalidades religiosas, sociopolíticas ou simplesmente de socialização). Normas e práticas não podem ser analisadas sem se levar em conta o corpo profissional dos agentes que são chamados a obedecer essas ordens e, portanto, a utilizar dispositivos pedagógicos encarregados de facilitar sua aplicação, a saber, os professores primários e os demais professores [...].

A entrevista com a professora Lurdes Dorta aconteceu na Escola Técnica Estadual de Artes, no Parque da Juventude, em São Paulo, onde funciona o Núcleo de Capacitações da Unidade de Ensino Médio e Técnico do Centro Paula Souza, no dia 23 de agosto de 2011, com preparação de quarenta minutos sobre os objetivos do projeto e as atividades da professora Lurdes Dorta, referente ao complexo ferroviário de Jundiaí; e na mesma data, foram realizadas duas gravações em vídeo, de quinze minutos cada uma. Este trabalho trata somente da primeira gravação em vídeo.

A primeira gravação em vídeo foi transcrita, depois transcrita pela pesquisadora e encaminhada para a professora Lurdes Dorta apreciar, fazer acertos e retornar a pesquisadora. Todos esses procedimentos foram realizados de acordo com a Resolução 196/96 do Conselho Nacional de Saúde, que se refere às normas éticas em pesquisas com seres humanos.

Lurdes Dorta: depoimento da professora empreendedora no turismo em Jundiaí



LURDES DORTA, em 2011, atua como profissional:

Professora Coordenadora de Projetos em Hospitalidade e Lazer na Unidade de Ensino Médio e Técnico do Centro Paula Souza;

Professora no Curso de Turismo na Escola Técnica Estadual Prof^a Ermelinda Gianini Teixeira, em Santana de Parnaíba;

Secretária Executiva do Fórum Regional da Indústria, Comércio e Serviços de Jundiaí;

Membro do Conselho da Mulher Empreendedora na cidade de Jundiaí.

Eu sou Lurdes Dorta vou dizer como cheguei no Centro Paula Souza, e a importância que têm este projeto da professora Maria Lucia Mendes de Carvalho, que pretende resgatar a história do patrimônio industrial e dos cursos ferroviários na educação profissional, incluindo o complexo ferroviário de Jundiaí, para contar sobre o surgimento do Curso Técnico em Turismo na instituição.

Nós começamos a área de hospitalidade e lazer implantando-a em 19 escolas do Centro Paula Souza, entre 1997 e 1998. Nesse período, em Jundiaí, a linha da ferrovia tinha sido privatizada, e este patrimônio estava no ativo do governo do estado. Mas a arquitetura e o prédio não estavam ocupados. Era preciso ocupar e cuidar do espaço.

Então nós tínhamos os alunos do Centro Paula Souza no curso de turismo, e constatando este problema do patrimônio, em Jundiaí, decidimos criar uma entidade, a Associação de Profissionais de Turismo com o objetivo de colocar este aluno no mercado de trabalho. Por meio das aulas de museologia do currículo do curso Técnico em Turismo, nós começamos um trabalho de recuperação do espaço.

A associação de profissionais fez um acordo com a Secretaria de Recuperação de Bens Culturais do Estado de São Paulo, um protocolo de intenções. Nessa época era secretário

Emmanuel Von Lauestin Massarani. Por meio deste documento que é governamental tivemos a autorização para ocupar o espaço.

Esse trabalho foi feito com os alunos, um trabalho muito interessante, mas árduo. Nós descobrimos o material em abandono, muito lixo. Mas nós queríamos que esse patrimônio fosse tombado pelo COODEPHAAT – Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo. E do jeito que estava não era possível, nem começar um processo de tombamento. Com esses alunos nós começamos a limpar e organizar esse patrimônio, iniciando o trabalho com a guarda de documentos, e empregando os conhecimentos das aulas de museologia do professor Mauro Araújo Gut, que atualmente é diretor da Etec Jornalista Roberto Marinho, em São Paulo.

Os alunos assumiram essa empreitada, era uma média de 80 alunos. Um trabalho que nós fazíamos de final de semana, de faxina mesmo, de descobrir onde estavam os livros, os quadros, os móveis, e procurando adequar o espaço da melhor maneira para expor esse patrimônio. Estas medidas foram adotadas com a intenção de preservar, até que se tomasse uma decisão do que fazer com este patrimônio.

Nós tínhamos outro problema sério no complexo ferroviário de Jundiaí, que era o Museu Ferroviário Barão de Mauá. Na época, estava fechado à visitação pública, porque não tinha funcionários. Alguém que pudesse abrir este museu a visitação, então tomamos uma decisão, de promover práticas escolares que mantivesse este museu aberto todos os dias. Tínhamos os alunos do curso de Técnico de Turismo do Centro Paula Souza, e de forma participativa criamos uma escala de trabalho voluntário, que valia nota, e que cada aluno deveria ficar um dia desenvolvendo atividades no museu. Assim mantivemos aberto à população com visitação ao Museu Ferroviário.

O curso Técnico em Turismo funcionava na escola Benedito Storani, que é uma escola agrícola e até hoje tem o curso. Foi com os alunos do Centro Paula Souza e do SENAC, que assumimos o espaço, um espaço muito grande, um complexo imenso.

Nós não tínhamos verbas e nem pessoas para ocupar o espaço. Mas articulamos para dispor de um projeto de ocupação que foi feito na área cultural. Nós começamos a ceder o espaço para entidades de teatro, de dança. Tivemos um evento do Clube do Carro Antigo. Com a Associação das Escolas de Samba, montamos um projeto para poder ocupar o espaço. Essas

peessoas foram chegando, abrindo portas, limpando os espaços, que estava todo desorganizado. Recuperando para ocupar o espaço do complexo ferroviário.

Com estas ações fomos resgatando documentos que estavam perdidos, móveis; enfim, adequando da melhor maneira. Eu me lembro bem do Professor Mauro Araújo Gut, que é museólogo, e orientava os alunos da seguinte maneira:

- nós não temos estrutura e nem equipamentos de maneira adequada, como deve ser feito, mas vamos fazer de uma forma que pelo menos cinco ou seis anos esse patrimônio agüenta;

- quando chegar alguém com trabalho mais técnico, este encontre o material pelo menos guardado de uma maneira adequada.

Essa metodologia toda foi proposta pelo professor Mauro Araújo Gut.

Nesse período de 1998 até 2000, nós tivemos uma surpresa muito agradável, que foi a mudança de nome do museu, ele mudou de Museu Barão de Mauá para Museu da Cia Paulista. Nesta época era governador do estado o Mario Covas, ele libera a linha turística Expresso de Prata, para fazer o percurso São Paulo – Rio de Janeiro, e o Expresso Azul que fazia a linha de Rio Claro, e isso foi um alento, ver a recuperação da ferrovia.

Pensando promover este trecho São Paulo – Jundiaí e de maneira turística, começamos a buscar como preservar esse patrimônio já que o pensamento estava nesse caminho. A prefeitura de Jundiaí adquiriu este patrimônio arquitetônico. Todo o conteúdo existente neste espaço do complexo ferroviário. No entanto, referente aos objetos e os equipamentos, estes continuaram como patrimônio ativo do governo do estado.

Essa aquisição arquitetônica ocorreu por volta do ano 2000 ou dois mil e pouco, foi quando implantou a Fatec nesse mesmo espaço. A Fatec foi implantada a pedido do Deputado Estadual Ary Fossen, era um projeto deste deputado, que hoje volta a ser deputado da nossa cidade, ele batalhou muito. Jundiaí não tinha faculdade de nível superior pública, somente particular.

Eu sou de Jundiaí, e falo que sou bairrista, e gosto muito da minha cidade. Neste período eu trabalhava na prefeitura de Jundiaí, no setor de Turismo. Todos os projetos que eu faço são para melhorar a qualidade de vida do morador da cidade. Eu sempre me preocupei em não perder esse patrimônio. O grande medo que eu tinha era aquele complexo ferroviário se transformar em um shopping center.

Hoje como cidadã e profissional de turismo, eu vejo que nós não corremos mais esse risco. Temos hoje a Fatec, temos hoje o Poupatempo, está lá a Secretaria de Transportes da Prefeitura de Jundiaí. Hoje o espaço foi ocupado de outra maneira, que mantém o patrimônio e o museu aberto à visitação da população.

Agora o que é interessante é um movimento que foi feito com os alunos. Nós criamos um passeio de trem turístico, onde era feito um passeio de trem turístico de São Paulo até Jundiaí. Esse trem era fretado a partir de uma parceria da Associação dos Alunos com a CBTM, e o passeio de São Paulo até Jundiaí foi realizado por sete meses. Nós resgatávamos a história da ferrovia e dos imigrantes italianos.

Os italianos foram envolvidos na campanha que foi feita pelos barões do café, que precisavam naquela época dessa mão de obra, tanto que a hospedaria dos imigrantes em São Paulo foi construída. Foram os barões que trouxeram os italianos para São Paulo e o primeiro núcleo foi esse Barão de Jundiaí, que fica lá no bairro De La Colônia.

A primeira leva de imigrantes ficou na hospedaria e depois foram para Jundiaí, no bairro De La Colônia e nós quisemos resgatar essa história, com um passeio. Para realizar o passeio, o trem saía da Barra Funda e ia até Jundiaí. Nós tínhamos monitores nos vagões.

Eram seis vagões onde se contava a história dessa imigração italiana com a ferrovia; e foi com os alunos do Centro Paula Souza que assumiram essa monitoria. Chegando a Jundiaí eram recepcionados na estação ferroviária com toda história da colonização italiana. Estava lá esperando o Coral e cantando em italiano, tinham personagens. Ali eles ocupavam os ônibus, e com estes ônibus visitavam as plantações de frutas e as fazendas de café, que foram ocupações da imigração italiana.

Toda essa história durante o dia todo eles lembravam e reviam, pois o grupo visitava fazendas de café, e toda essa história, durante o dia todo, eles lembravam... [o sinal da escola toca e a filmagem é interrompida].

Comentários sobre o depoimento da professora Lurdes Dorta

O depoimento contribuiu para identificar os sujeitos e os lugares de surgimento dos cursos Técnicos em Turismo no Centro Paula Souza e a sua relação com a ferrovia

em Jundiaí, cidade do estado de São Paulo. Este depoimento permitiu compreender as práticas pedagógicas e escolares que a professora Lurdes Dorta, com o apoio do professor Mauro Araújo Gut e a participação de estudantes de cursos Técnicos em Turismo do Centro Paula Souza e do SENAC, empregaram para empodeirar os cidadãos jundiaíenses do patrimônio ferroviário da Cia Paulista, e para profissionalizar os Técnicos em Turismo com a criação da Associação deste profissional, tornando-o aquele patrimônio um espaço público cultural, educacional e de prestação de serviços.

Consideração final

Finalizando, podemos afirmar que a história oral é uma ferramenta metodológica importante para estudos e pesquisas em memórias e história da educação profissional, e que deverá ser empregada para desvendar as raízes, os retratos e a evolução da educação profissional no campo da educação patrimonial. Pretendemos entrevistar outros docentes que atuam ou atuaram no complexo da FEPASA, principalmente, aqueles que participam da organização do acervo documental do Museu da Cia Paulista, com documentos higienizados e classificados de acordo com as normas do Arquivo do Estado. Segundo a coordenadora professora Lívia Louzada Brandão da Faculdade de Tecnologia de Jundiaí, este acervo dispõe de 174 caixas de documentos organizados, a partir de 1.869 por estudantes da Fatec e UNESP, e será incorporado a Secretaria Municipal de Cultura de Jundiaí. Em São Paulo, pretendemos envolver docentes pesquisadores da Etec São Paulo, pois em 2001, esta escola oferecia os cursos técnicos em Transporte sobre Pneus e Trânsito Urbano e Transporte Metropolitano sobre Trilhos, que foram substituídos em 2009, pelo curso técnico em Transporte Ferroviário.

Agradecimento especial

A prof^a Dra. Sueli Soares dos Santos Batista da Faculdade de Tecnologia de Jundiaí.

Referências bibliográficas

- ARGOLO, André. *Arquitetura do café*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.
- BRANDÃO, Livia Louzada. *Museu da Companhia Paulista tem documentos organizados pela Fatec Jundiaí e deve mudar de pasta*. Disponível em: <<http://websrv04.redebomdia.com.br/Noticias/Viva/48691/Museu%20da%20Companhia%20Paulista%20revela%20possuir%20documentos%20datados%20de%201869>>; <http://www.circuitodasfrutas.com.br/php2/index.php?option=com_content&task=view&id=598&Itemid=70>. Acesso em: 25 out. 2011.
- CARVALHO, Maria Lucia Mendes de (Org). *Cultura, saberes e práticas: memórias e história da educação profissional*. Centro Paula Souza. São Paulo: Imprensa Oficial, 2011.
- CASCONI, Oswaldo L.; PAULA, Rosemari S.; RONZANI, Stella M Cano. Fernando Prestes – Sorocaba. In: MORAES, Carmen Sylvia Vidigal; ALVES, Julia Falivene (Org.). *Inventário de fontes documentais: contribuição à pesquisa do ensino técnico no Estado de São Paulo*. Centro Paula Souza. São Paulo: Imprensa Oficial. 2002.
- FRATINI, Renata. Educação patrimonial em arquivos. *Histórica: Revista eletrônica do Arquivo do Estado*, São Paulo, n. 34, jan. 2009. Disponível em: <<http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materas/anteriores/edição...>>. Acesso em: 12 ago. 2011.
- JULIA, Dominique. A cultura escolar como objeto histórico. *Revista Brasileira de História da Educação*, n.1, p. 9-43, jan./jun. 2001.
- LAURINDO. Arnaldo. *50 anos de ensino profissional: Estado de São Paulo, 1911-1961*. São Paulo: Irmãos Andrioli, 1962.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

MONBERG, P. Pioneiros e fazendeiros de São Paulo. São Paulo, 1984. In: ARGOLO, André. *Arquitetura do café*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.

RANGEL, Carlos Roberto da Rosa. Educar para o trabalho: o ensino profissionalizante entre os ferroviários (1920-1940). *Vidya*, v. 27, n. 1, p. 37-54, jan./jun., 2007. Disponível em: <http://sites.unifia.br/Portals/3s/Artigos/2007/Vol_1/V-DUCAR%5BBAlXA%50.pdf>. Acesso em: 10 ago.2011.

SOUZA, Ligia Serra de; IERVOLINO, Olivia M C Rocha; GUERRA, Tânia Denise. Bento Quirino – Campinas. In: MORAES, Carmen Sylvia Vidigal. ALVES, Julia Falivene (Org.). *Inventário de fontes documentais: contribuição à pesquisa do ensino técnico no Estado de São Paulo*. Centro Paula Souza. São Paulo: Imprensa Oficial, 2002.

EXPERIÊNCIAS DO USO DA HISTÓRIA ORAL NA INVESTIGAÇÃO DA EDUCAÇÃO JAPONESA DE SANTOS

RAFAEL DA SILVA E SILVA (UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SANTOS)

Este trabalho visa analisar a possibilidade de utilização da História Oral no campo da História da Educação com base na pesquisa realizada no Programa de Mestrado em Educação pela Universidade Católica de Santos finalizada no início de 2011. Nesta pesquisa, foram utilizados diversos tipos de fontes históricas, não se limitando somente à História Oral, contudo o uso desta última mostrou-se de grande utilidade, não só para compreensão do contexto histórico da colônia nipônica, como também das práticas e o cotidiano da Escola Japonesa de Santos, fundada por esses imigrantes. Cabendo assim maiores considerações a respeito da utilização desta técnica na área da História da Educação.

No caso, a dissertação citada acima, com o título *A Educação Japonesa em Santos (1908 – 1943)*, buscou compreender o que significou da educação formal oferecida pela colônia japonesa que se formou na cidade a partir do ano de 1908 (SILVA, 2011), quando os primeiros imigrantes japoneses, em sua maioria procedentes da província de Okinawa, deixaram as fazendas de café, antes do término dos contratos através de fugas e regressaram à cidade portuária atraídos pelas similitudes com a terra natal (HANDA, 1987).

A opção do uso da História Oral junto com outras fontes partiu do princípio de tentar a melhor compreensão possível dos acontecimentos históricos e da cultura escolar produzido nos ambientes criados pelos imigrantes japoneses. Contudo, a História Oral se mostrou muito frutífera na medida em que se verificou certa dificuldade para encontrar fontes impressas produzidas no ambiente da colônia japonesa e da Escola Japonesa de Santos, pois em 1943, o governo de Getúlio Vargas determinou a remoção de todos os japoneses da costa litorânea do país, obrigando os japoneses de Santos deixarem a cidade em menos de vinte e quatro horas, ficando o casarão confiscado no poder da União

(SILVA, 2011). Desde então, a documentação pertencente à Escola, a colônia ou ao Consulado Japonês que funcionava na cidade se perdeu, não sendo localizado até o presente momento.

Não se pode dizer, no entanto, que a ausência de um arquivo específico ou um local específico com grande quantidade de fontes a respeito de uma mesma instituição ou de um grupo social específico seja suficiente para desencorajar o trabalho do pesquisador que, pelo contrário, acaba se deparando com um grande desafio e um dever de encontrar outros caminhos e trabalhar com as fontes que possui, como afirmou o autor Dominique Julia: *fazer flecha com qualquer graveto* (2001). Nesse sentido, o uso da história oral mostra-se muito útil, uma vez que a busca por novos entrevistados pode revelar documentos familiares de grande valia para o pesquisador ou para o contexto geral da história que se está pesquisando, trazendo a luz novas abordagens e revelações, uma vez que geralmente tais fontes são desconhecidas para a comunidade em geral devido a sua conservação em um ambiente de acesso restrito (DEMARTINI, 2005).

Com os entrevistados, foi possível encontrar uma série de fotografias ainda desconhecidas para a comunidade em geral, cuja reprodução hoje faz parte do acervo da Associação Japonesa de Santos. Também foram encontrados cadernos escolares e apostilas de ensino da língua japonesa. Além disso, tais fontes documentais, nas mãos dos entrevistados, podem estimular a memória e trazer à tona novos fatos e detalhes passados despercebidos. Pode também atribuir um novo valor ao documento, que por si só não é revelado, na medida em que este causa algum tipo de comoção emocional no entrevistado (MEIHY, HOLANDA, 2007).

A pesquisa procurou compreender a educação japonesa na cidade de Santos no período de 1908, data da chegada dos primeiros imigrantes japoneses na cidade, até 1943, quando foram obrigados a fechar suas instituições e se retirarem para o interior do Estado de São Paulo. O trabalho teve início oficial no início de 2009, contudo as entrevistas já estavam em andamento desde meados de 2008, por isso teve que levar em consideração a elevada idade dos entrevistados que vivenciaram a época estudada. Sendo assim, não poderia abrir mão de possíveis informações a respeito do período de pessoas que não participaram diretamente da formação da colônia ou das escolas japonesas. Para evitar

incertezas quanto aos procedimentos metodológicos, levando em consideração os diferentes tipos de entrevistados, optou-se pelo uso de história de vida resumida, método já utilizado pela autora Zeila de Brito Fabri Demartini (1994), com enfoque temático na educação japonesa para aqueles que não estudaram ou participaram diretamente do período estudado, como por exemplo, filhos de funcionários da Escola Japonesa ou vizinhos de famílias japonesas.

Assim as perguntas, para o primeiro grupo de entrevistados composto por aqueles que vivenciaram o período participando diretamente das escolas japonesas ou da colônia, por meio de um questionário semi-estruturado focado em conhecer a trajetória de vida do entrevistado, aprofundando-se nos detalhes das informações que no período da infância e da adolescência. O segundo grupo, formado pelas demais pessoas com mantiveram, por alguma razão, certa aproximação com a colônia, foram abordados com um questionário voltado para o que cada entrevistado conhecia sobre o período e as escolas, sem deixar de lado a sua trajetória de vida para entender como ocorreu a aproximação com a colônia japonesa.

Essa escolha, além de dar conta das indagações a respeito à educação japonesa, foco central da pesquisa, contribuiu também para a compreensão da formação da colônia japonesa como um todo. Algumas falas vão ao encontro do que a bibliografia mais utilizada sobre o assunto apresentava de maneira mais abrangente, como por exemplo, Tomoo Handa (1987) e Hiroshi Saito (1961). Em outros casos, aparecerem informações reveladoras, capazes de explicar e compreender parte do fenômeno da imigração japonesa de Santos, diferenciando-a dos demais núcleos nipônicos espalhados pelo país. Tomoo Handa, em determinado capítulo da obra “O Imigrante japonês: História da sua vida no Brasil”, descreve os agrupamentos de japoneses nos bairros periféricos de Santos e São Vicente, demonstrando o quão duro era a vida em tais locais, onde as pessoas, em sua maioria, se dedicava à pesca e à horticultura, vendendo sua produção no mercado local ou de porta em porta. Essa versão é compatível com a fala dos entrevistados de maior idade. A Entrevistada que recebeu o pseudônimo MK, afirmou o seguinte:

Naquela época era trabalhar. Trabalhava de casa, tabuleiro na cabeça e vender verdura, e eu subia esse Morro da Penha, Pacheco para vender verdura, foi assim minha vida de infância, assim fora do comércio não, só trabalhava [...]

naquela época todo mundo trabalhava dessa maneira. Trabalhava tudo dessa maneira mesmo, tabuleiro na cabeça e vender verdura, batendo de porta em porta.

Outra pessoa, a Entrevistada AH descreve a atividade de sua família no bairro da ponta da Praia, também periferia da cidade, no período estudado:

Pai tinha os barcos de sardinha e naquela época descarregava na rampa do Mercado, então, por isso, nós sempre vivemos aqui nessa região e na Rua Chile, nos mudamos para Silvério Fontes, que era uma travessa da Rua Chile e depois o homem, o dono da casa, queria comprar, vender a casa, e minha mãe não queria comprar lá e aí compramos essa casa aqui e há 58 anos nós moramos nessa casa aqui [...]. Então! O meu pai foi uma pessoa que sempre lutou, e quando eu nasci, ele já era pescador, tinha os barcos de pesca, então as atividades dele anteriores só sei porque o pessoal comenta que ele foi chofer, tanto é que ele tem um diploma aí, né, diploma aí que eu mandei fazer um quadro, mas a convivência com ele foi sempre com... Pessoa fala pra lançar dinheiro, né, que era dono de barco de pesca, então eu não sei de outra, eu não convivi com... Não sei de outra atividade.

O estudo da formação da colônia japonesa, utilizando as entrevistas e outras fontes documentais, foi imprescindível para a compreensão do contexto da educação japonesa na cidade. Nesse sentido, as entrevistas tiveram uma dupla importância na medida em que favorecia a comparação e o enriquecimento do conhecimento da colônia como um todo. Na fala dos entrevistados, também foi possível perceber as mudanças que a comunidade japonesa no Brasil sofreu durante a segunda metade da década de vinte quando o governo brasileiro, atendendo os produtores de café, cortou o subsídio para a imigração de japoneses, o próprio governo do Japão assumiu essa tarefa para evitar o fim de entradas de nipônicos em solo brasileiro, uma vez que era o único local de emigração possível naquele período. A partir de então, o governo japonês passou a incentivar outro perfil de emigrante, com nível superior, destinado a atuar nas instituições nipo-brasileiras fundada pelos pioneiros japoneses. Passou também a financiar instituições e a coordenar seus trabalhos através do consulado japonês, principalmente as escolas (SAITO, 1961).

Nesse sentido, os filhos dos funcionários que eram designados diretamente pelo consulado japonês, são mais contundentes em revelar essa condição de seus pais e da Escola Japonesa de Santos como instituição auxiliada pelo governo japonês, seja pela sua fundação, seja pelo direcionamento de funcionários, a exemplo do diretor Akyo Yanaguisawa. O Entrevistado IM comenta seu conhecimento a respeito da função que

seu pai desempenhava na escola e como esta foi auxiliada pelo governo japonês durante sua fundação:

Meu pai, ele veio do Japão, embarcou, ou melhor, chegou aqui no Brasil em 1935, instalou-se em São Paulo como Professor normalista, encaminhado pelo Ministério da Educação do Japão, então, ele foi diretamente até na Rua São Joaquim, na Escola Piratininga. Chamava-se Taisho Gakoo, e lá ao lado da escola tinha um pensionato onde ele ficou esse período todo e lecionava a língua japonesa e ao mesmo tempo, no ano seguinte, em trinta e quatro ou trinta e cinco se não me engano, ele foi morar lá em Jundiaí, para fazer um curso de complementação, um curso normalista, na cidade de Jundiaí. [...] Então, o meu pai, vindo para cá para a Escola Japonesa, na Rua Paraná, 129, ele então tornou-se o diretor responsável pela Escola Japonesa.

Em seguida, o Entrevistado SY comenta sobre seu pai e como ele chegou à escola:

Bom, evidentemente, a finalidade básica, era ser escola, mas, com certeza, em torno dessa escola, funcionou a sede da Associação Japonesa, *Nihonjin-kai*. Então, como você vê essas várias salas que existem por aqui, com certeza abrigaram toda a parte administrativa, não só ao da escola, mas principalmente da Associação. Aliás, a escola fazia parte da Associação. A Escola, em função da Associação. Quem formou a Escola foi a Associação. Dificilmente a origem, vamos dizer assim, o ponto de partida foi a Escola. Existia a Associação, a necessidade de fazer com que essa cultura japonesa fosse mantida, fosse preservada. Havia necessidade de escola. Então, a Associação formou a escola e nesta importância daqui de Santos, o Governo Japonês então despendeu, eu não sei qual valor, mas, com certeza, um valor considerável para construir isto aqui. [...] Ele era [o pai] tradutor juramentado e a tarefa dele era de auxiliar os imigrantes que estavam chegando aqui em Santos, então, na questão de apresentação daqueles que queriam se estabelecer aqui em Santos. Então, ele tinha, vamos dizer assim, capacidade de como tanto juramentado e fazendo esse trabalho de auxiliar, por isso, que ele tinha uma função dentro da Associação Japonesa, aqui de Santos.

Os documentos produzidos com os entrevistados mais velhos, aqueles que frequentaram como alunos o espaço da Escola Japonesa de Santos, foram valiosos para a compreensão do cotidiano escolar e as relações culturais e subjetivas que nele aconteciam. Comparadas e analisadas junto com outras fontes históricas, tal como cadernos e fotografias principalmente, assim como aponta Diana Gonçalves Vidal (2005), foi possível tecer um panorama das atividades e relações produzidas e vivenciadas no interior da instituição. Compreendendo esse cotidiano escolar, foi possível concluir que as crianças e os jovens acabavam inseridos em um ambiente cultural duplo, voltado em determinado momento uma ou outra cultura. Em um período, o ensino estava voltado para a cultura japonesa, onde se estudava a língua, com apostilas e livros importados do

Japão, e junto a isso toda a prática cultural daquele país. Em outro, voltado ao ensino brasileiro seguindo o currículo do Estado, com professores e material didático brasileiro (CARDOSO, 1973).

Quando não, alguns alunos tinham que manter uma jornada dupla de ensino, frequentando simultaneamente as aulas de japonês e o ensino primário ou secundário, como afirma a Entrevistada TS:

Nasci aqui na Ponta da Praia e estudei no Grupo Escolar Cesário Bastos e estudei nessa Escola Japonesa que hoje é Associação Japonesa, depois eu fui para o Liceu São Paulo, fiz dois anos Curso Ginásial, hoje em dia se diz Ensino Médio, né! Onde foi que estourou a guerra e meus pais tiveram que sair da cidade, ficamos na cidade do interior seis ou sete anos [...]. Na Escola Japonesa só existia língua portuguesa até a segunda série, aonde que eu passei para o Cesário Bastos e fiz a terceira série, a quarta série, me formei lá, dali onde que eu fui fazer o Liceu São Paulo, aí eu, a língua japonesa eu continuei na mesma, né, que foi seis anos, seis séries que eu fiz, né então eu continuava de manhã na língua japonesa, na aula japonesa e à tarde, depois eu fui para o Liceu São Paulo e estudei. Quando eu estava no Liceu São Paulo, na segunda série, né, aí foi que estourou a guerra, eu tive que sair, morei um tempo na Ponta da Praia, aqui no bairro, porque eu nasci aqui. Na época que estourou a guerra, como lhe falei, estávamos estudando no Mercado Municipal né, foi dali que nós saímos e fomos para a cidade do interior, que foi a época da guerra e tivemos que ser retirados daqui devido aos problemas.

A existência de fotografias, inclusive muitas delas apresentadas pelos próprios entrevistados, auxiliava-os na descrição dos colegas e dos funcionários. Nesse momento, os entrevistados descreviam as características do diretor, por exemplo, e dos professores. Também nomeavam os colegas, aos quais apontavam se poderiam ou não ajudar em novas entrevistas. Em duas ocasiões, o apontamento levou a descoberta de um potencial entrevistado que estudou na Escola Japonesa de Santos.

Além da contribuição no ambiente educacional e suas implicações, o uso da história oral, no caso dos japoneses presentes em Santos, foi muito importante para a compreensão do drama vivido durante os anos da Segunda Guerra Mundial e o que isso representou na vida dessas pessoas (SILVA, 2011). Segundo as autoras Marieta de Moraes Ferreira e Janaina Amado, ao se trabalhar com História Oral, é preciso utilizar métodos e técnicas emprestadas de outras disciplinas para dar conta do contexto sociológico e psicológico do entrevistado para a percepção de informações e elementos nem sempre presentes na sua fala (1998). A partir desse ponto de vista, foi possível notar

que a maioria dos entrevistados lembrou o episódio da remoção da cidade, alguns até mesmo sem antes serem indagados sobre o assunto, descrevendo posteriormente uma série de detalhes, revelando o quanto aquilo foi marcante para as suas vidas. Assim conta a Entrevistada IU:

Eu vou dizer a verdade para você, eu não tenho muito para contar não, porque quando estourou a Guerra em 1943, não, na época em que eles mandaram os japoneses embora, eu fiquei aqui, então não tinha japoneses, todos foram, de um dia para o outro eles mandaram embora, os japoneses né. Quer dizer, foram com a roupa do corpo, então lá na Ponta da Praia... Aqui na cidade, ficaram só nos, nos éramos aqui né. Mas o pessoal que morava na Ponta da Praia, tinham muitas chácaras, elas largaram as chácaras, largaram tudo, já imaginou você chagar na sua casa e você ter que ir embora amanhã, do jeito que você está! Ninguém teve... Sei lá! Pegar o dinheiro, alguma coisa, ou vender uma máquina, qualquer bens que eles tinham, uma máquina de costura. Mas eu acho que a maioria não tinha casa comprada, era tudo acho que meio alugada assim. Então eles foram, largaram tudo e foram embora com a família toda, nos ficamos, do jeito que nós ficamos e não acontecia nada. Só meu pai e minha mãe que foram para o interior para a casa do... Lá do Igarapava, na divisa de Minas, foram para a casa de uns parentes, a minha madrastra, que eles têm muitos irmãos, já tinham sítio lá.

E a Entrevistada MK:

Olha, a retirada foi difícil! Eles avisaram à tarde, disse que tinha que sair, aí saíram e foram tudo para a estação Santos-Jundiaí. E a gente nem conhece nada, mas pegamos um trem para a Imigração, imigrante e depois pegamos um outro trem para Bauru. Cada um tinha um conhecido no interior, soube do caso e deixou. Nós tínhamos, em Bauru, aí vieram buscar agente na estação de Bauru. Ficamos hospedados na casa dessa família e depois cada um arranhou um canto para ficar, chácara outra vez! Foi assim a vida.

No ano de 1943, todos os japoneses alemães e italianos foram obrigados a deixarem a cidade, devido determinações do governo por medida de segurança nacional. Muitos jamais regressaram, mas outros, pouco a pouco, puderam retornar, principalmente aqueles ligados às atividades pesqueira. Quanto a educação japonesa, jamais foi a mesma, uma vez que a Escola Japonesa de Santos, foi confiscada pela União e devolvida somente em 2008 (SILVA, 2011).

Considerações finais

Já é longa a data em que a história oral se consagrou, não só na área das ciências humanas, como um método muito fértil para obtenção de fontes e resultados de pesquisa

de âmbito qualitativo. Apesar dos questionamentos a cerca desse tipo de fonte e sua confiabilidade, abre-se a cada dia novas possibilidades e abordagens epistêmicas que suscitam novos debates e reflexões acerca do assunto.

No presente artigo, foi possível levantar alguns questionamentos acerca da utilização da história oral para a investigação da história das instituições escolares e história da educação. Mostra-se muito eficaz quando comparada a outras fontes ou estende-se a mais de um entrevistado não só para a compreensão do processo histórico que o objeto de investigação passou, mas também, e principalmente, para se compreender as relações culturais ocorridas em determinado lugar em determinada época.

Foi o caso da Escola Japonesa de Santos e o contexto da imigração japonesa em Santos. Onde, entre outros fatores, foi possível observar um campo complexo de relação cultural, onde coexistiam duas culturas diferentes, a brasileira e a japonesa, em um mesmo ambiente, sendo resignificadas na memória dos entrevistados como uma nova cultura fruto dessa complexidade. Além disso, contribuiu muito para a compreensão do próprio funcionamento da Escola, em âmbito pedagógico e administrativo, uma vez que muitos documentos escritos se perderam com o tempo. Porém, esse fato não foi exclusivamente determinante para a opção do uso da história oral na pesquisa. Por fim, levantou-se o questionamento da possibilidade de trabalho com dois perfis de entrevistados, os alunos e as pessoas que tiveram algum contato com a Escola Japonesa ou com a colônia japonesa como um todo, demonstrando que os métodos de história oral vão depender, necessariamente, do objeto de pesquisa e da problemática em questão, necessitando de muita cautela em vistas dos resultados da pesquisa.

Referências bibliográficas

CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. O papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi. *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1973. p. 317–345.

- DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri. Pesquisa histórico-sociológica, relatos orais e imigração. In: ____; TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. *Estudos migratórios: perspectivas metodológicas*. São Carlos: Ed. da UFSCar, 2005. p. 87–113.
- ____. Relações interétnicas na prática pedagógica. In: ARAUJO, Marta M. (Org.). *Intelectuais, Estado e educação*. Natal: EDUFRN, 2006. p. 163-184.
- ____. Relatos orais: a participação dos sujeitos na pesquisa. *Cadernos CERU*, São Paulo, série 2, n. 5, p. 61-68, 1994.
- ____. Relatos orais de famílias de imigrantes japoneses: elementos para a história da educação brasileira. *Educação & Sociedade*, n. 72, p. 43-72, ago. 2000.
- FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1998.
- HANDA, Tomoo. *O imigrante japonês: história da sua vida no Brasil*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1987.
- JULIA, D. A cultura escolar como objeto histórico. *Revista Brasileira de História da Educação*, Campinas, n. 1, p. 9-44, 2001.
- MEIHY, José, Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.
- SAITO, Hiroshi. *O japonês no Brasil: estudo de mobilidade e fixação*. São Paulo: Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1961.
- SILVA, Rafael da Silva e. *A educação japonesa na cidade de Santos (1908-1943)*. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Católica de Santos, 2011.
- VIDAL, Diana Gonçalves. *Culturas escolares: estudo sobre práticas de leitura e escrita na escola pública primária (Brasil e França, final do século XIX)*. Campinas: Autores Associados, 2005.

WAKISAKA, Katsunori et al. (Coord.). *Uma epopéia moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992.

NAS ENTRELINHAS DOS REGISTROS DAS HISTÓRIAS DE VIDA E MEMÓRIAS DE EX-NORMALISTAS NO SERTÃO BAIANO: FORMAÇÃO SABERES E IDENTIDADE DOCENTE

RÚBIA MARA DE SOUSA LAPA CUNHA (UNEB)

Primeiras palavras: caminhos escolhidos, percursos e as itinerâncias

Este artigo tem como propósito refletir, registrar alguns momentos da trajetória percurso e as lembranças das histórias de vida presentes na formação e memória de ex-normalistas do Instituto Senhor do Bonfim a partir do recorte temporal de 40/50 demarcando as suas contribuições para a educação do jacobinense e, ao mesmo tempo elencando as marcas de sentidos-significados de suas práticas, os indicativos do processo formativo e as vivências. Visto que, a seleção do Cenário se justifica por ter sido uma das primeiras escolas a ser implantada no sertão baiano.

Portanto, ao escolher as narrativas autobiográficas, busquei realizar um trabalho que pudesse contemplar a vez e voz às mulheres do interior que, ao optarem pelo magistério, no intuito de se firmarem na sociedade e tornarem-se reconhecidas pelos atributos sociais e morais.

Contudo, a condução metodológica do trabalho é a história oral onde o processo de registro tem como aporte teórico a História Oral temática, numa abordagem qualitativa estabelecendo pontes para a valorização contextual dos sujeitos históricos a partir das narrativas das histórias de vida paralelo á rememoração. Ao passo que recorri aos documentos históricos, principalmente ao Jornal o Lidador da época, fotografias e aos álbuns de normalistas no desejo de levantar os indicativos do presente com os momentos vividos e as projeções realizadas no Instituto que se encontram em marcas desse “agir pedagógico”, focalizando a sua identidade docente no processo formativo e as marcas das lembranças de seu cotidiano com base nas ideias de Elizeu Clementino, Denise Cattani, Anamaria Bueno.

Nessa perspectiva, pretende-se vislumbrar a educação no intuito de melhor compreender Memórias e Histórias de formação das Normalistas na Microrregião de Jacobina, cidade do interior do Sertão da Bahia, localizada a 300 km aproximadamente da capital.

Ao se discutir a questão da memória e história no/do espaço escolar no que diz respeito à distribuição dos tempos vamos adentrar o mundo pedagógico e ao tempo enquanto direcionadores da pesquisa voltada para a formação dos professores normalistas. Nessa linha reflexiva, a pesquisa de Bicudo (2003) realiza uma breve instigação para o olhar e para proposição de uma análise conceitual empreendida sobre a formação dos docentes apontando as asperezas – ideologias, objetivo, entre outros - dos modelos educacionais a partir de um duplo viés que diz respeito à forma/ação.

Este trabalho tem como escopo as histórias de vida de professoras normalistas do Instituto Senhor do Bonfim, fazendo um recorte temporal 40/50 apontando as marcas do processo formativo e suas vivências. Tal espaço educacional produziu aquele modelo de professor cujas representações e juízos de valor eram de mestras “senhoras” de conhecimentos, consideradas hábeis educadoras.

Pretende-se, assim, observar a influência das reflexões deflagradas, as reelaborações das narrativas de professores sobre seus percursos como sujeitos, fortalecendo a imagem do sujeito formado, bem como, eram constituídos os saberes. Focalizaremos as práticas educativas dos docentes da década, elencando as contribuições dos trabalhos rememorativos frente à formação identitária do sujeito com base nas histórias e ou narrativas autobiográficas das mesmas.

Esta pesquisa em andamento tem como foco /objeto As Normalistas – Formação, memória e o discurso no Instituto Senhor do Bonfim- primeira instituição de ensino normal na Cidade de Jacobina-Ba, fundado em 14 de Março de 1938, vinculado à Congregação das Irmãs Sacramentinas e, hoje Centro Educacional Deocleciano Barbosa de Castro.

Nesta circunstância, propus-me analisar: Como as professoras normalistas se constituíram enquanto sujeitos e a relação identitária formalizada no processo educativo nos anos dourados.

Parte-se da premissa de que a Memória, como um movimento de reconstrução psíquica e seletiva de um passado vivido coletivamente segundo Halbwachs (1990), a memória tem poder que ultrapassa a espessura do tempo e nos conduz a perceber os vestígios de uma história e nesta condição as vivências das normalistas têm alicerce e respaldo nas memórias coletivas.

Essa compreensão é importante, pois nos faz repensar como em sua construção histórica o termo formação carregou, e ainda carrega, em si, em cada momento, múltiplos sentidos, os quais foram, e são, corporeificados nas práxis educacionais vividas pelos sujeitos.

No que tange à lógica de forma/ação alerta sobre a complexidade existente no processo de formação de professores, já que em sua concretização alia não apenas aspectos teóricos e metodológicos, mas também perspectivas políticas e epistemológicas de constituição de ser humano, de mundo e de sociedade.

Ao passo que os desafios impostos pela sociedade atual assinalam para as pesquisas em educação e outras matrizes teórico-metodológicas, reconfigurando o palco produtivo no que tange à formação docente. É desse lugar que procuramos visualizar os trabalhos que se aproximam dos elementos considerados por muito tempo e, ainda hoje, pela tradição científica como *marginais*, dentre as quais cito pesquisas como as de Nóvoa (2000), Josso (2004) e Souza (2006) que focam as histórias de vida e formação dos sujeitos e pelo corpo de alunos, sob a orientação e supervisão dos professores da Instituição, denominadas *Instituto* (1941) e *Normalista* (1948-1949).

Visto que, os próprios nomes escolhidos para as impressões gráficas- os jornais e semanários, também nos remetem às representações daquela cultura escolar: o Instituto, com suas fachadas imponentes e seus jardins bem cuidados, a Normalista, moça da virtude e do compromisso, com seu porte altivo e uniforme impecável. Retratos de uma

época, traços de distinção que os faziam ser reconhecidas dentre tantas outras moças que figuravam nas festanças.

Ao entrarmos no prédio do Instituto/Ginásio em 2011, e nos depararmos com a grandiosidade do pátio central e as grandes galerias que nos conduzem às salas e pode perceber mesmo diante das modificações as marcas dos pátios grandiosos e salas amplas que se apresentavam como salas de música, salão de supervisão e as salas de aulas que eram similares aos pátios das antigas prisões sem espaço para contato entre as pessoas

Nesta situação, procuraremos verificar a constituição desse sujeito “normalista” e a construção de sua identidade frente às questões pedagógicas em um período marcado pelas idéias da escola nova que deixa marcas substanciais no processo de uma época com problemas de ordem política e social. Assumir como possível para a compreensão da construção de uma realidade social por meio das representações implica em romper com o “conceito de sujeito universal e abstrato” (CHARTIER, 1988, p. 25).

Por isso, procuramos apreender a construção desses sujeitos, formando um grupo cultural específico, que iria lecionar nos grupos escolares definidos pela legislação escolar, ou seja, como um grupo produzido no interior das relações sociais, mediadas também pela escola.

Nessa trama social de constituição do referencial de professores, o que tenho identificado é que o próprio termo “forma” já expressa o movimento simbólico que aglutina a historicidade de concepções da formação.

Desta maneira, a Formação de Professores é algo que não se encontra insular a esse processo, pois o professor, a partir das lentes oficiais, é um profissional que desempenha um importante papel na sociedade que é o de levar à frente o projeto educacional pensado pelas ideologias macrossociais engendradas nos planos e projetos coletivos hegemônicos. Contudo, as reflexões sobre as histórias de vida apontam para uma determinada época. Nesse sentido, fazemos referência a análise de Roger Chartier (1990, p.73) que valoriza o modo como em diferentes lugares e momentos, uma realidade social é construída e ressignificada.

Diante dessa perspectiva, iremos buscar indícios, indicativos e as nuances do processo de formação das normalistas com o intuito de perceber como eram constituídos os sujeitos e de que forma a sua Identidade era construída cuja representem um espaço marcado pelas idéias da escola nova e a sua ação simbólica, pois ainda hoje se faz presente na história da comunidade jacobinense há cerca de cinquenta anos.

Supomos assim que, a preocupação com o perfil de professor e as relações que eram previstas no regimento no tocante ao discurso ideológico, linguagem e a postura na sociedade, os ideais e as sanções tem raízes históricas. Entretanto, essa historicidade está marcada pelas transgressões escolares, nas relações de pseudoafetividade travadas no pátio do colégio ou mesmo nos quartos quando em regime de internato e ou mesmo por valores da escola normal na sociedade que caracterizavam o ser humano, determinando o potencial de funcionalidade da instituição/comunidade cultural.

Pretende-se demonstrar, por meio da análise do material escolhido, um pouco da vivência e dos anseios das futuras professoras naquela época, percebendo, em suas representações, a constituição da identidade da mulher-educadora, que se projeta para o futuro, priorizando o engrandecimento e a prosperidade do país via educação, conforme observamos em vários dos artigos publicados, como este que integra a edição de 1949, da revista *Normalista*:

No contexto de época autoritário do Estado Novo, quando nos reportarmos a década de 1940, observa-se fortemente presente o discurso cívico-militar, propagando a idéia de ordem e disciplina e as imagens religiosas. Idéias que se expressam no trecho abaixo, por ocasião do lançamento da revista, em artigo intitulado “Palavras de Apresentação e de Fé”: Uma chama sagrada nos acende o peito, neste momento de efervescência nacional. Numa época em que todos se organizam em que todos ocupam na sociedade o posto devido nessa cruzada em prol do progresso do país, a mocidade do Instituto não pode ficar inerte, sem tomar parte neste concerto patriótico. (INSTITUTO, 1941, p. 2).

O periódico em questão apresentava-se como o Órgão Oficial da Sociedade Literária Da Academia Jacobinense de Letras, sob a direção do professor Edmundo Isidoro dos Santos catedrático de Filosofia contava com equipe composta por uma secretaria, um redator-chefe, quatro redatores e colaboradores, os quais sempre eram identificados na apresentação dos artigos no intuito de divulgar a construção de saberes pelos profissionais de educação e rememorar seu agir em sala e a sua trajetória política.

Ao Perceber que, os artigos, em sua maioria, nos remetem às idéias de orientação cívica, moral, religiosa, ética etc. Entretanto, gostaria de salientar que esses discursos são, em grande medida, apropriações realizadas pelas próprias alunas, professores e demais colaboradores, com exceção de alguns artigos, como por exemplo, o elaborado pelos docentes do antigo Instituto sob a forma de diários.

Utilizou-se, inicialmente, o livro “Intelectuais e Escritores Baianos: breves biografias”, de Marieta Alves, para se identificar os autores e as obras literárias que pudessem oferecer informações sobre a história da educação baiana. O passo seguinte foi fichar os autores selecionados, especificando, quando identificadas, as obras que deveriam ser analisadas. Amplia-se e complementa-se esse trabalho com três Livros do antigo teste de admissão, além da revista pedagógica.

Nesta dimensão, saímos de um plano de análise de situação de experiência vivenciadas para a observância no que diz respeito às conquistas, as aprendizagens, os saberes e os possíveis conhecimentos que foram alicerçados nas vivências, experiências e as trocas interativas dos professores normalistas em espaços autorizados e de limitação de aprendizagens.

Nesse viés, o conceito de representação elaborado por Chartier (2002) é importante para refletirmos a respeito das representações constituídas na época sobre a função do professor, delineando sua identidade profissional. Segundo o autor, compreender a noção de representação torna disponível duas possibilidades para se entender o mundo social: uma que pensa a construção das identidades sociais como resultando sempre de uma relação de forças entre as representações impostas por aqueles que têm poder de classificar e de nomear; e a definição, submetida ou resistente, que cada comunidade produz de si mesma (CHARTIER, 2002, p. 73). Assumir como possível para a compreensão da construção de uma identidade social de um sujeito em construção.

Ancorou-se na visão do baiano Anísio Teixeira que acreditava na existência de um modelo de escola idealizado e que poderia assegurar e garantir tais mudanças na funcionalidade e para tanto objetivamos verificar a identidade dessa normalista e

referendando a sua formação para elaboração de um discurso representativo de uma categoria.

Supomos assim que, a preocupação com o perfil de professor e as relações que eram previstas no regimento no tocante ao discurso ideológico, linguagem e a postura na sociedade, os ideais e as sanções tem raízes históricas. Entretanto, essa historicidade está marcada pelas transgressões escolares, nas relações de pseudoafetividade travadas no pátio do colégio ou mesmo nos quartos quando em regime de internato e ou mesmo por valores da escola normal na sociedade que caracterizavam o ser humano, determinando o potencial de funcionalidade da instituição/comunidade cultural.

Áreas do conhecimento e a constituição dos saberes para o sujeito: a concepção de espaço temporal e pedagógico para o sujeito

Visto que, as histórias de vida dos professores/normalistas na contemporaneidade se constituíram por muito tempo, como uma espécie de paradigma desvirtuado de investigação educacional. Para Nóvoa (1992), as histórias de vida têm sido objeto de muitas críticas advindas de setores, centralizadas na possível fragilidade metodológica, na ausência de validade científica, no esvaziamento das lógicas sociais, na excessiva alusão a aspectos individuais e na inabilidade de entender as dinâmicas grupais de mudança social. Portanto, apesar de todas as críticas é inegável que as histórias de vida têm originado práticas e reflexões muito estimulantes, condimentadas pelo encontro de várias disciplinas e pelo recurso a uma variedade de ajustamentos conceituais e metodológicos que outrora se apresentam.

Tal assertiva tem como verdadeiro movimento sócioeducativo em torno de história de vidas, com enorme profusão de abordagens, que necessitam de um outro tipo de conhecimento mais próximo das realidades educativas e do cotidiano do professor. Segundo Bueno (2000), progressivamente, este movimento tem dado uma atenção especial às práticas de ensino, o que tem sido aperfeiçoado pelo olhar dado sobre a vida e a pessoa do professor. Contudo, as experiências e estudos sobre histórias de vida no

âmbito da profissão docente ilustram bem toda a debilidade e complexidade da prática educativa

[...] Ao lançar um olhar mais detido e mais arguto sobre seu passado, os professores têm a oportunidade de refazer seus próprios percursos, e a análise dos mesmos tem uma série de desdobramentos que se revelam férteis para a instauração de práticas de formação. Eles podem reavaliar suas práticas e a própria vida profissional de modo concomitante, imprimindo novos significados à experiência passada e restabelecendo suas perspectivas futuras (BUENO, 1998, p. 15).

Percebe-se assim que, a história de vida não diz respeito apenas ao passado, ela garante a direção e a coerência necessárias para cada um agir no presente e pensar o futuro. Retornar à memória nos alerta que “[...] diferentemente do saudosismo, de um projeto gratuito ao passado, esse resgate se faz projeto de um futuro diferente” (VASCONCELOS, 2000, p. 11).

Por sua vez, resgatar a memória ganha novo significado, revestindo-se ainda de um sentido particular. Esse crescente surgimento de Pesquisa em Educação como caráter metodológico, principalmente nas Humanas e Sociais vem permitir a ampliação de novas abordagens de caráter científico e na descoberta de novas sensibilidades ou realidades até então ignoradas que fica muito bem expressa nas palavras. Portanto, ela permite um amplo inventário de aquisições no domínio da reflexão de suas próprias aprendizagens além de reflexão e ação como bem nos aponta Souza (2006) em suas pesquisas.

De acordo com as informações do biógrafo Afonso Costa, que ouviu as narrativas da escritora já septuagenária, Anna Autran colaborou intensamente para a imprensa, escrevendo em jornais baianos, cariocas e portugueses com espírito aguerrido e de agitadora. Republicana e abolicionista convicta, ela se revelou uma das pioneiras na luta pelos direitos sociais da mulher na Bahia. As suas reflexões giravam em torno da idéia de que a mulher possuía capacidades intelectivas iguais às dos homens; que a razão, e não só a emoção, era atributo do seu sexo; e que o direito à educação deveria ser algo assegurado no meio em que vivia. Não via incompatibilidade alguma entre o exercício de profissões e a dedicação aos estudos com o projeto da família. Vislumbra, ao contrário, um resultado positivo para o lar doméstico. O seu testemunho não deixava dúvidas:

[...] e como negar-se à mulher o direito de illustrar-se para cultivar igualmente a sua intelligencia, e poder educar melhor a sua família?. Se encararmol-a pelo lado da maternidade, quem melhor do que elle poderá ser a mestra de seus filhos?. Quem melhor do que ella poderá convencer-os da verdade, illustrar-lhes o entendimento, afim de seguirem a virtude e evitarem o vicio? Quem melhor do que ella, tão dócil e tão meiga lhes poderá consolar nos infortúnios e no leito da dor? E o que será precisa para isso? Que ella tenha bastante illustração e eloquência; e tanto uma como outra encontra-se na litteratura. A mulher, justamente por ser mãe de família, é que deve ser douta. [...] M.me Sevigné tendo sido uma grande litterata, não deixou de ter sido uma boa mãe de família.

Em vários dos seus escritos, a autora reafirmava a liberdade de escolha feminina e o respeito às suas pretensões e capacidades, fazendo da denúncia a bandeira de sua luta:

Quereis saber porque a mulher vos parece menos intelligente do que o homem, e mais fraca ainda do que elle? É porque a sociedade condemnou-a á ignorância e ao esquecimento. É por isso que não podendo ella defender-se por outra forma, só encontra a sua defeza nas lagrimas. [...] Entretanto que ella é quase sempre condemnada, quando pugna pelos seus direitos, e tida por um phenomeno, quando se mostra igualmente ao homem pela sua sabedoria e valor. Portanto, a mulher não procura usurpar os direitos do homem, como se diz, e sim readquirir os seus que barbaramente forão usurpados por aquelle, para fazer crer as gerações presentes e futuras, que ella nascera sem elle.

Souza (2006), em recente artigo traz uma série de experiências de Narrativas de Formação ou Narrativas Autobiográficas que permitem ao sujeito compreender o processo de conhecimento e aprendizagens que estão implicados em suas experiências ao longo da vida.

Ao Abordar a questão da concepção de espaço que tomamos para ancorar essa reflexão é a proposta por Milton Santos (1999) que a define como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações humanas. Assim, o espaço expressa a síntese entre forma, função, estrutura e processo não podendo ser abstratamente pensado. “O espaço ganhou uma nova dimensão: a espessura, graças ao número e diversidade enormes dos objetos, isto é, fixos, de que, hoje, é formado e ao número exponencial de ações, isto é, fluxos, que o atravessam.” (SANTOS, 1997, p 21).

Temos observado uma alteração nas formas de produção e utilização dos espaços existentes nas Instituições de ensino normal e isso interferem no engajamento de professores e estudantes na vida institucional. Se o espaço influencia as relações de intersubjetividade dos sujeitos protagônicos do PPP, convém indagar se a forma de planejamento espacial que temos observado é mero acidente ou revelação de um projeto

educativo assentado no individualismo, na competitividade, na atomização das pessoas com repercussões sociais previsíveis. Desvelam-se aqui os imbricamentos entre espaço arquitetônico e espaço político.

No entanto, para as ex-normalistas que estudaram no Instituto Senhor do Bonfim entre os anos de 1940 a 1958 ficaram registradas em suas mentes, algumas impressões e a forma da disciplina e escolarização: no livro de Alcira Pereira, a autora nos remete a momentos avaliativos na escola que eram considerados aterrorizantes como: “prova de admissão” era considerada um “bicho papão” da educação, pois era muito aterrorizante e, mesmo assim, apesar da seletividade ainda tinha brechas para os “indicativos pistolões” para as filhas de famílias abastadas que tinha um “privilégio” de contar com a ajuda de professores particulares para tal empreendimento...

Nesta dimensão, saímos de um plano de análise de situação de experiência vivenciadas para a observância no que diz respeito às conquistas, as aprendizagens, os saberes e os possíveis conhecimentos que foram alicerçados nas vivências, experiências e as trocas interativas dos professores normalistas em espaços autorizados e de limitação de aprendizagem.

Referências bibliográficas

- BORDIEU, Pierre. A dominação masculina. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, n. 20, ano 2, p. 133-134, jul./dez. 1995.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRANDÃO, Z. Entre questionários e entrevistas. In: NOGUEIRA, Maria Alice; ROMANELLI, Geraldo; ZAGO, Nadir (Org.). *Família & escola*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000. p. 171-183.
- CATANI, Denice; BUENO, Belmira; SOUSA, Cynthia; SOUZA, M. *Docência, memória e gênero: estudos sobre formação*. 4. ed. São Paulo: Escrituras, 2003.

CHAUÍ, Marilena. *Filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

HYPÓLITO, Álvaro Moreira. *Trabalho docente, classe social e relações de gênero*. Campinas, SP: Papirus, 1997.

JAPIASSÚ, H; MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

JOSSO, Marie-Christine. *Experiências de vida e formação*. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. Da formação do sujeito... ao sujeito da formação. In: NÓVOA, António; FINGER, Mathias. *O método (auto)biográfico e a formação*. Lisboa: MS/DRHS/CFAP, 1998. p. 37-50.

GT 6 – História Oral e Movimentos Sociais

*Coordenação: Archimedes de Barros Silva (NEHO/USP) e
Glauber Cícero Ferreira Biazo (NEHO/USP; FIMI)*

“MATARAM MINHA FILHA!”: AÇÃO POLÍTICA E SOLIDARIEDADE NA LUTA CONTRA A IMPUNIDADE

ADRIANA MARCELA BOGADO (UFSCar)²¹⁷

Introdução

Neste texto apresento um recorte de uma pesquisa de doutorado em que estudei a participação política de mulheres em movimentos sociais contemporâneos na Argentina. Nessa pesquisa reconstruí as trajetórias biográficas de seis mulheres, que passaram a desenvolver um itinerário político, a partir de suas experiências e memórias (BOGADO, 2010)²¹⁸. Utilizei como metodologia a História Oral e a Observação Participante, e, nesse mesmo contexto, realizei um registro imagético e pesquisa documental, principalmente, em jornais e documentos produzidos pelos movimentos estudados.

Aqui abordo parte da trajetória biográfica de Graciela Centurión que reivindica justiça pela morte da filha. Conheci Graciela em 2007, durante o trabalho de campo junto a uma organização piqueteira, a Corrente Clasista Combativa (CCC), em Garín, na Província de Buenos Aires. Ela estava ministrando uma oficina de confeitaria para as participantes dessa organização. Segundo explicaram-me, era a forma que tinha encontrado para “retribuir” as pessoas da CCC pelo apoio recebido em sua reivindicação de justiça.

Em 17 de agosto de 2006, sua filha Mariana Victoria Sánchez foi ferida de bala no carro do namorado, o policial Gabriel Omar García, enquanto estavam no estacionamento de um restaurante de comidas rápidas, em Campana (Província de Buenos Aires). Morreu horas mais tarde num hospital. O promotor de justiça, considerando o testemunho de

²¹⁷ Pesquisadora do Grupo “Terra, Trabalho, Memória e Migrações” (Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS/UFSCar). Financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

²¹⁸ A pesquisa foi orientada pela Profa. Dra. Maria Aparecida de Moraes Silva e desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS/UFSCar).

Gabriel Omar García, registrou o caso como suicídio e declarou-o como testemunha²¹⁹. Graciela questionou essa narrativa “legal” e, apontando aspectos confusos e contraditórios, construiu uma narrativa da resistência e começou a lutar para que a morte da filha não ficasse impune.

No cenário do protesto social e político na Argentina atual, este tipo de mobilização contra a impunidade envolvem milhares de famílias que reivindicam justiça pela morte de familiares, lutam para evitar que os crimes não resolvidos pelo sistema judiciário sejam engavetados ou prescrevam, fazem suas próprias investigações e criam associações de auto-ajuda e memória permanente (CARUSO, 2009). Assim, a trajetória de Graciela possibilita abordar as formas que assume esse tipo de protesto, apontar algumas de suas características, identificar continuidades com outras mobilizações do campo popular e as próprias recriações, contribuindo com a discussão a respeito dos movimentos sociais.

Inicialmente apresento o perfil de Graciela e destaco algumas características de sua narrativa, fruto do trabalho com a metodologia História Oral. Em seguida, refiro o início de sua ação política, caracterizo as formas de protesto que utiliza para veicular sua reivindicação, para, finalmente, refletir sobre seu processo de empoderamento. Cabe mencionar que optei por manter os depoimentos em espanhol, sem modificar o estilo nem corrigir as expressões utilizadas, muitas delas próprias da linguagem coloquial. Assim, dentro dos limites da escrita, tento conservar alguns traços da expressividade própria da oralidade.

“Mi vieja sabe hacer de todo”

Graciela nasceu em 1961, em Recife, interior da Província de Buenos Aires. Ainda criança, quando os pais se separaram, mudou-se com sua mãe para San Fernando. Aos 17 anos abandonou o ensino médio para se casar. Teve dois filhos: Pablo e Mariana. Quando a última nasceu mudaram-se a um bairro de periferia urbana em Garín, a 39 km

²¹⁹ Ver a matéria “*Investigarán a un ex policía por la muerte de su novia*” (CLARÍN, 2008).

da Cidade de Buenos Aires. Durante a entrevista, confessou que, inicialmente, “*no me gustaba nada* [a cidade], *calle de tierra, los colectivos que estaban lejos*”. Durante muitos anos trabalhou como boleira e era conhecida no bairro por ter feito os bolos de batismo, aniversário, comunhão, casamento etc., de muitos vizinhos. Quando os filhos “cresceram”, retomou os estudos e concluiu o ensino médio. Também, realizou cursos de pintura e desenho artístico. Posteriormente, estudou o Professorado de Artes Visuais. Na época da pesquisa estava próxima a se formar e já trabalhava como professora, dando aulas em escolas da região.

Se formos considerar toda sua narrativa, o crime (como é considerada por ela a morte da filha) adquire um caráter estruturador, pois é a partir dele que se organiza a narração (CALDEIRA, 2000). Em vários momentos é possível identificar o uso de marcas temporais “*después de lo que nos pasó, con mi hija*”, que remetem a esse caráter estruturador do crime e que, como acontecimento marcante, envolve um antes e depois. Assim, também se encontram marcadores como “*estaba mi hija todavía*”. A narrativa do crime evidencia o intuito de reorganizar um universo de vida, em virtude de que um novo significado é dado ao bairro, à cidade, aos vizinhos (CALDEIRA, 2000). A solidariedade e apoio recebidos fazem que Graciela se sinta parte de uma comunidade e, portanto, desistir de cortar esse vínculo, após ter sofrido o impacto do crime.

[...] mis hijos se criaron acá, a los dos le encantaba, ¿no? Fijáte Pablo vino de seis años y fijáte a él le encanta este lugar, a él le gusta. Ojo, a mí también ahora, creo que yo, después de lo que nos pasó, con mi hija y después de haber tenido apoyo de tanta gente, pero de tanta gente, tanta gente, tanta gente que nos ayudó creo que no me iría del lugar [*se emociona*], viste. (Graciela, 13 dez. 2008, Garín).

A entrevista de História Oral criou um momento para recordar, do latim *re-cordis*, voltar a passar pelo coração. Assim, diversas emoções afloraram durante nossas conversas. Desfrutando do rememorar, a narradora se detinha em minúcias do cotidiano, relacionadas à filha como, por exemplo, a repetição do mesmo cardápio a cada domingo, “*hasta el día de hoy lo seguimos haciendo*”. Nas lembranças enxergava-se a si mesma, através do olhar de admiração e orgulho que sua filha tinha pelo fato dela estudar.

[...] yo venía de mis clases y ella, feliz de lo que yo hacía. Ella decía, bueno mi mamá, siempre, lo dijo delante de mí: Mi vieja sabe hacer de todo. Cuando se casa una de sus amigas le decía: Decíle a mi mamá que te diga cómo podés

hacer los centros de mesa, para que no pagara viste [*com sorriso, riso da pesquisadora*]. [...] Pero siempre te decía, mi mamá sabe hacer de todo. (Graciela, 13 dez. 2008, Garín).

Um dos momentos mais emotivos da entrevista se suscitou enquanto discorria sobre aspectos de sua vida como estudante e até tinha suscitado o riso da pesquisadora diante do “medo” da prova final. Aos poucos, seu relato tornou-se denso e manifestou um sentimento de frustração, pois, como aluna, não conseguira realizar como pretendia a preparação para um bom exame final. Contou-me que, no dia anterior à entrevista, apresentou-se para o exame final, “*Creo no, no quería entrar: una porque no había alcanzado a estudiar, a leer, me parecía que ella (a professora) no se merecía que no haya terminado*”. A voz da narradora vai se embargando, enquanto confessa o quanto lhe custou se apresentar, e se entristece ao dizer que foi uma das disciplinas que abandonou por um tempo, após a morte da filha. Em uma pausa pequena, enquanto tenta conter o pranto, o cachorro se aproxima dela e com a carícia costumeira, Graciela lhe faz um mimo e se desculpa: “*Él, lloro y siempre viene conmigo*”. E afirma emocionada e com firmeza que também foram essas disciplinas que a fizeram seguir enfrente, “*Y bueno, y hoy gracias a eso también estoy trabajando*”.

Lembra que foi pelo apoio recebido dos/as colegas, que conseguiu retomar o curso. Eles ligavam, visitavam-na, a levavam para assistir às aulas, “*medio me arrastraban hasta el colectivo, viste. Y bueno después ya, después lo hacía sola [...] porque era como que si no me ocupaba en algo más, creo que me iba a volver loca*”.

A trajetória em pauta permite identificar elementos importantes para pensar em trajetórias sociais e no impacto de eventos marcantes sobre as mesmas. Battagliola et al (1991), definindo *trajetória* como o encadeamento temporal das posições sucessivamente ocupadas pelos indivíduos nos diferentes campos do espaço social destacam que os acontecimentos marcantes (como neste caso a morte de um membro da família) causam uma inflexão na mesma e é preciso desenvolver estratégias de *rattrapage* (recuperação dos danos, recobrimento).

É importante apontar que a própria noção de trajetória implica deslocamentos em um espaço sujeito a múltiplas transformações. Portanto, nas trajetórias não existe linha reta com tempos sucessivos nem predeterminados, senão que os indivíduos ocupam

simultaneamente diferentes posições constituindo um conjunto de itinerários. Nesse sentido, observamos que articular seus itinerários de vida é o “jeito” que Graciela encontrou para continuar enfrente, e isso caracterizará inclusive suas formas de protesto. Como aponta Javier Auyero, seguindo as reflexões de MacAdam, as trajetórias sociais moldam os protestos assim como estes moldam as biografias das pessoas (AUYERO, 2004:260).

Mas, no caso de Graciela, a via do protesto não foi sua primeira alternativa. Inicialmente, ela percorre a via do sistema. Assim, no dia seguinte à morte da filha, vai procurar o promotor de justiça, mas é tratada com descaso. Lembra:

Entro preguntando por el fiscal y el tipo, como si el fiscal fuera el rey, me dice que el fiscal no estaba y que quién era yo y entonces le empiezo a decir: “Me mataron a mi hija”, “Bueno señora, siéntese allá y espereló”. ¿Cómo siéntese allá y espereló?, ¿dónde está el fiscal?! [...] Y el tipo con una soberbia me decía eso y yo bueno, me puse loca, le dije que a mí me habían matado a mi hija. Le digo: ¡Cómo se ve que a vos no te mataron tu hija! (Graciela, 13 dez. 2008, Garín).

Passaram-se três meses do falecimento da filha, trocaram o advogado e o processo judicial quase foi arquivado, “*ahí ya me empezaron a golpear de todos lados, a decirme: Graciela hay que actuar, tenés que salir, y que fue lo que hice*” (grifo meu). A partir do incentivo de pessoas próximas começou a percorrer a via do protesto. Comenta que uma vizinha, participante da *Corriente Clasista Combativa* (CCC), ofereceu-lhe o apoio do movimento para fazer uma marcha. Confessa: “*Para mí fue terrible, la primer marcha fue terrible, salí a hablar con todo el mundo*”. A convocação foi divulgada, também, no jornal regional *La Auténtica Defensa*, solicitando a concentração das pessoas em frente ao Fórum de Campana, no dia 18 de dezembro de 2006, às 11h30min., sob a reivindicação “*Justicia para Mariana Sánchez*”.

Graciela não tinha participação política anterior, e esclarece que costumava dizer que de política não sabia nada, nunca tinha estado em uma marcha, e não sabia como fazê-la. O coordenador da CCC lhe disse que levaria um alto-falante e que ela iria falar. Mas, “*Yo no sabía muy bien cómo encarar todo. Y bueno, alguien hizo una carta, las amigas de mi hija, que hasta el día de hoy me acompañan*”. Assim, a partir de um evento que impacta na trajetória familiar e, principalmente, pelo fato de ver que o crime poderia

ficar impune, pois Gabriel García “estava livre e armado”, como salienta, começa a desenvolver um itinerário político.

Um aspecto fundamental para salientar é que, embora ela manifestasse que não sabia fazer uma marcha, porque nunca tinha participado de uma, sua ação não partia do zero, em virtude de que, na Argentina, a memória coletiva é povoada de imagens de mobilizações, principalmente, fornecidas pela mídia. As marchas das Mães e das Avós da Praça de Maio e outras organizações de direitos humanos assim como informaram ao “*público sobre distintas formas de entender a opressão*”, também forneceram e fornecem modelos de resistência e luta (BERGMAN e SZURMUK, 2006:256). Nesse último sentido, estabeleceram um dos paradigmas legitimados de atuação das mulheres no campo da política, a partir do uso social e político da maternidade. Mas, também, assim como as Mães e Avós abriram o leque de formas de protesto no espaço público,

[...] casos de homicídios que envolvem mulheres jovens na Argentina têm produzido respostas coletivas entre os cidadãos que têm aprendido a “**ler nas entrelinhas**” as versões oficiais dos fatos e a desafiar as mesmas instituições que supostamente os protegem. (BERGMAN; SZURMUK, 2006, p. 268, grifo meu).



Fotografia 01. Graciela dirige-se aos presentes durante passeata em Garín, realizada em 20 abr. 2007.

Fonte: <http://elgarinense.blogspot.com/2007_04_22_archive.html>

As mobilizações contra a impunidade costumam ter como força impulsora as mulheres, que em seus diferentes papéis de mãe, esposa, amiga, familiar, vizinha criam uma primeira rede de solidariedade e, uma vez na cena pública, se estabelecem

articulações com outros movimentos e organizações. Nesse sentido, um dos aspectos que considero chave na primeira mobilização realizada por Graciela foi a solidariedade de gênero que se manifesta, inicialmente, na conversa entre vizinhas, e se abre em redes de solidariedade envolvendo amigas, colegas, familiares, moradores/as do bairro e participantes da CCC. Mais tarde, articula-se com reivindicações por justiça em nível nacional ao longo do engajamento de Graciela.

No texto “A morte de Chandra”, Ranajit Guha salienta a força (e os limites) de uma “solidariedade alternativa” entre as mulheres, marcada pela experiência de gênero e motivada pela empatia. Nesse sentido, uma participante da CCC, que acompanhou as mobilizações de Graciela, dizia: *“Hay que entenderla a ella también, ¿sabés qué que te maten a um hijo?”*. Essa afirmação reflete a solidariedade que nasce da empatia e, também, a legitimação da luta para torná-la pública. Se não surge essa solidariedade, é difícil pensar em mobilização e ação política. Nesse sentido, Graciela comenta que, assim como muitas pessoas acompanharam-na em sua reivindicação por justiça, há amigas da filha que não, *“Que no quisieron estar porque le tenían miedo a la policía”*.

Segundo Enrique Rajchenberg (2002), o terrorismo de estado deixou marcas profundas na sociedade: desaparecimentos e assassinatos; saldo econômico pela abertura ao neoliberalismo, e um terceiro saldo concernente à história do mesmo processo ditatorial. Reflexo dos efeitos do terrorismo de estado é a paralisia da capacidade crítica da sociedade e da ação, a *“criação do sentimento da vigilância sem trégua; é, enfim, semeadura de uma cultura da delação de modo tal que cada cidadão volta-se um policial. O terror consegue desta maneira seu objetivo”* (id. *ibid.*, p. 75-76).

Graciela comenta que tinham lhe advertido que nas marchas haveria policiais infiltrados e que passaria a ser “vigiada” pela polícia. Ela vinculava esse tipo de ação a outro momento histórico, assim refletia: *“vos decís pero eso es, no sé, de otra época”*, referindo-se ao período da ditadura militar no país. Mas, não são apenas o medo, o controle e a opressão que relembram o processo ditatorial, senão também as formas de resistência e luta. Assim, as imagens dos protestos realizados por Graciela trazem à tona as performances das organizações de direitos humanos como, por exemplo, quando ela mesma ou seus familiares portam fotografias de Mariana. A entrevistada também se vale

do *escrache*, forma de protesto criada em dezembro de 1996, pela organização de direitos humanos H.I.J.O.S. (Filhos pela Identidade, a Justiça, contra o Esquecimento e o Silêncio). O *escrache* constitui uma ação simbólica, não violenta, de reivindicação por justiça e reflete a condenação popular dirigida aos repressores da última ditadura militar. Como forma de reivindicação por justiça seu uso se estendeu a outros alvos, como pessoas vinculadas a casos de corrupção, de autoritarismo policial e de tudo que seja considerado como atentado contra os direitos individuais e/ou coletivos (CATELA, 2001:360). A ênfase do ato está vinculada aos lugares de pertencimento, isto leva a realizar os *escraches* no domicílio da pessoa, em lugares do bairro, ou no local de trabalho (CATELA, 2001:351). Assim, faz parte das experiências adquiridas pelos/as familiares de pessoas desaparecidas que repercutiram nas “*formas de fazer política, na Argentina*” (CATELA, 2001:367), diante da violência política, social e policial.



Fotografia 02. Manifestantes durante protesto no Fórum de Campana.

Fotografia realizada pela pesquisadora, setembro de 2007.

Há mais uma forma utilizada por Graciela para veicular sua reivindicação, que lembra as práticas das organizações de direitos humanos. Trata-se da “solicitada”, um tipo de texto de caráter “comercial” (pago e de particulares), que costuma aparecer em jornais para veicular informações, opiniões e até algum tipo de denúncia ou manifestação de caráter político. Cabe apontar que a publicação de solicitadas foi (e continua sendo,

como pode ser apreciado na imagem a seguir) um recurso utilizado por familiares de pessoas desaparecidas no período da última ditadura militar.



Imagem 01. Exemplo de solicitadas publicadas no jornal Página 12.

Segundo Catela (2001), eram “suportes da memória”, que lembravam mediante a imagem física a pessoa desaparecida ao mesmo tempo em que veiculavam uma denúncia e, também, constituíam uma espécie de “oferenda” de culto à pessoa falecida. Essas publicações tinham a função de reatualizar a memória coletiva, projetando no tempo e no espaço, inscrições através das quais o público poderia “*perpetuar a lembrança dessa pessoa.*” (CATELA, 2001:189). Graciela é ciente desse efeito e, de fato, explicita que como o crime da filha ficou conhecido como “*el caso de la chica del McDonald’s*”, foi dessa forma que publicaram as convocatórias e outras informações sobre o caso, “*para que quedara grabado también lo que hicimos, todo lo que nos movimos pero que también tuvimos un resultado en lo que hicimos, ¿no?*”. Por outro lado, sabe o quanto incomoda uma publicação desse tipo e até recebeu algumas advertências para ter cuidado com o que falava. Contudo, considera que é muito importante que as pessoas saibam que as mobilizações deram resultado. Assim, em uma das últimas solicitadas publicadas

[...] decíamos cómo después de haber hecho todo lo que hicimos esa persona [Gabriel Omar García] que era testigo se lo iba a indagar, ¿no? Y está acusado de homicidio [...] Y bueno que la gente supiera que todo lo que hicimos, hasta

donde nosotros llegamos fue por algo y que era la verdad la que nosotros decíamos y la que ellos intentaban ocultar. (Graciela, 13 dez. 2008, Garín).

As mobilizações de Graciela também incorporaram elementos do movimento piqueteiro, considerando que foi uma destas organizações que apoiaram sua reivindicação por justiça. Na mobilização que acompanhamos no Fórum de Campana, observamos o característico “piquete” (corte do trânsito). Durante a concentração, enquanto esperavam a chegada de outras organizações, dois grupos de jovens se alternavam tocando tambores e caixas, as pessoas se juntavam em pequenas rodas de chimarrão e conversavam, outras colavam os panfletos no chão, em postes, em placas etc., frente ao olhar de média dúzia de agentes da polícia que “cuidavam” da entrada do Fórum, enquanto Graciela pichava nas ruas a palavra “justiça”.



Fotografia 03. À direita, Graciela pichando a rua durante protesto no Fórum de Campana.

Fotografia realizada pela pesquisadora, setembro de 2007.

Todas essas ações aconteciam simultaneamente até o momento do ato propriamente dito, em que Graciela fazia seu discurso. Assim, criava-se um espaço social, pois além de ocupar um território determinado, múltiplas interações aconteciam. Finalmente, Graciela era entrevistada pelos jornalistas presentes e, após disso, se retirava junto aos manifestantes.



Fotografias 04 e 05. Manifestantes durante protesto no Fórum de Campana.

Fotografia realizada pela pesquisadora, setembro de 2007.

Outra forma que Graciela encontrou para veicular sua reivindicação reflete as articulações com outros itinerários de sua trajetória pessoal. Trata-se de intervenções no espaço público com o intuito de que as pessoas conheçam o caso, o crime, a situação de injustiça e, posteriormente, como afirmou, o sucesso da mobilização. Comenta que muitas vezes, entre uma marcha e outra, tinha a sensação de que nada acontecia, e sentiu a necessidade de “*dejar un sello*”. Assim, elaborou uns panfletos e começou a colá-los no Fórum, todas as noites, aproveitando os intervalos das aulas do Professorado “*Iba a clases, salía de una corrida y pegaba todo eso, y volvía a clases, viste. Y así creo que me sostuvo un poco eso también, ¿no?*”. Esses panfletos espalharam-se pelos comércios do bairro e da cidade (e, alguns, há mais de três anos, permanecem colados), viajaram em ônibus, ficaram nas mãos de transeuntes etc., e tinham a dupla função de divulgar o caso da filha, com uma foto dela ou do namorado e o nome do promotor de justiça, e também de denunciar o crime impune.



Fotografia 06. Manifestantes colando panfletos na entrada do Fórum.

Fotografia realizada pela pesquisadora, setembro de 2007.

A narrativa de Graciela reflete um processo de empoderamento²²⁰ decorrente da ação política (ARENDT, 2007). Segundo explicou, houve várias situações em que foi intimidada pela polícia e sentiu muito medo. No começo de sua mobilização representantes do Centro de Proteção à Víctima (CPV), aconselharam-lhe ter cuidado com sua segurança, e explicaram-lhe que seria vigiada, “*yo no podía creer que a vos te dicen: Ellos te van a seguir. ‘¿Cómo me van a seguir?’*, decía yo, ‘*si yo no hice nada*’. ‘*Ellos te van a seguir, te van a presionar, te van a querer asustar*’. *Y fue tal cual*”.

[...] creo que cada cosa que me hizo dar miedo y por ahí no dormir en la noche, porque me he pasado noches, los primeros días no paraba de temblar del miedo. Así como tuve mucho miedo, después tuve mucho valor y dije: Hijos de mil puta, los voy a denunciar a donde vaya y en cada marcha que voy, doy el nombre del hijo de mil puta y empiezo por el fiscal. (Graciela, 13 dez. 2008, Garín).

Inicialmente, ela se sente sem poder, sente medo, mas a partir do protesto, começa a descobrir seu poder político (SCOTT, 1998), no sentido de que sua reivindicação mobiliza outras pessoas, consegue reuni-las e é capaz de encabeçar uma marcha. A ação

²²⁰ De acordo com a definição de Iorio (2002), o empoderamento é um processo em que pessoas ou grupos que possuem uma parcela pequena de poder e, portanto, vêm limitadas e/ou anuladas suas possibilidades de escolha, decisão e ação, adquirem parcelas maiores de poder que lhes permitem o exercício de uma cidadania mais plena. Cabe destacar que se trata de um processo não linear, com avanços e recuos, e é “*moldado para cada indivíduo ou grupo através de suas vidas, seus contextos e sua história*” (DEERE e LEÓN, 2002:55).

coletiva e pública confronta a sub-reptícia, *"si él tiene tanto poder yo también puedo juntar mucha gente, me entendés"*. Em todo esse processo, Graciela descobriu que *"la justicia es la burocracia nada más, no la podés tocar y vos la tenés que llevar adelante"*. Enuncia, assim, sua crítica ao sistema, à forma com que opera a justiça, e as vicissitudes que enfrenta quem decide que um crime não deve ficar impune. Nesse sentido, salienta o assessoramento e apoio recebidos do CPV, mas esclarece que sempre é uma luta da pessoa afetada. Ela é que carrega o processo e tem que ser capaz de golpear portas e denunciar se for preciso *"discutir si es necesario con el fiscal, acusarlo, porque ellos no son seres superiores a nosotros. Acusarlos, porque son delincuentes también, algunos"*. Descobriu que a ação política é um caminho para conseguir justiça, pois, no caso dela, conseguiu que Gabriel Omar García fosse indagado e passasse de testemunha a acusado de homicídio com arma de fogo. Nesse sentido, é fundamental contar com o apoio das pessoas e organizações para assumir essa tarefa que aparece como dever, frente à ineficiência judicial. Sua experiência de luta resultou no ensejo de criar alguma organização contra impunidade.

Considerações finais

A trajetória de Graciela permite caracterizar um tipo mobilização que faz parte do atual cenário do protesto na Argentina e, também, dá visibilidade à participação política das mulheres, suas formas de organização e luta, muitas vezes invisibilizadas. Por um lado, é possível identificar certa continuidade com as formas de protestos de organizações de direitos humanos e a própria influência do movimento piqueteiro, particularmente com a CCC da Zona Norte, organização que apóia suas mobilizações. Mas, também, sobressai a recriação de outras formas de veicular sua reivindicação por justiça, como o uso da solicitada e o panfleto. Sua atuação política conjuga a via do sistema e a via do protesto, e revela que há múltiplas formas e espaços "potencialmente" disponíveis para a ação política.

O trabalho com a metodologia da História Oral possibilitou reconstruir sua trajetória, refletindo não apenas o passado e situação atual, senão também a projeção em

relação ao futuro, assim como a dialética dos itinerários de vida familiar, profissional e político.

Além do medo e dos ressaibos que ficaram do terrorismo de estado, uma comunidade foi mobilizada. Considero que, não apenas, pela capacidade de convocação que pode ter uma mãe que exige justiça, senão também porque as pessoas consideraram que se tratava de uma reivindicação justa. Foi esse apoio que tornou possível a luta de Graciela e que lhe deu visibilidade política.

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BATTAGLIOLA, Françoise; BERTAUX-WIAME, Isabelle; FERRAND, Michelle; IMBERT, Françoise. *Dire sa vie: entre travail et famille. La construction sociale des trajectoires*. Paris: CSU, 1991.
- BERGMAN, Marcelo; SZURMUK, Mónica. Memoria, cuerpo y silencio: El caso “María Soledad” y la demanda de ciudadanía en la Argentina de los noventa. *Acta Poética*, v. 27, n. 2, otoño, 2006. Disponível em: <<http://132.248.101.214/html-docs/acta-poetica/27-2/bermszur.pdf>>. Acesso em: 21 nov. 2011.
- BOGADO, Adriana M. *Tecendo a política: itinerários de participação política de mulheres em movimentos contemporâneos na Argentina*. 2010. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.
- CALDEIRA, Teresa P. D. R. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Ed.34/Edusp, 2000.
- CARUSO, Liliana. Dolor sobre el dolor: hay 1.415 crímenes que aún siguen impunes. Clarín, Buenos Aires, 28 jun. 2009. Disponível em: <<http://edant.clarin.com/diario/2009/06/28/policiales/g-01947901.htm>>. Acesso em: 23 nov. 2011.

CATELA, Ludmila. *Situação-limite e memória: a reconstrução do mundo dos familiares de desaparecido da Argentina*. São Paulo: HUCITEC/ANPOCS, 2001.

CLARIN. Investigarán a un ex policía por la muerte de su novia. Buenos Aires, 16 fev. 2008. Disponível em: <<http://www.clarin.com/diario/2008/02/16/policiales/g-06301.htm>>. Acesso em: 25 nov. 2011.

DEERE, Carmen D.; LEÓN, Magdalena. *O empoderamento da mulher: direitos à terra e direitos de propriedade na América Latina*. Porto Alegre: Editora da UFRS, 2002.

GUHA, Ranajit. La muerte de Chandra. *Sobre excesos y exabruptos*, ano 2, n. 12, jul. 2003. Disponível em: <<http://www.vivilibros.com/excesos/12-a-04.htm>>. Acesso em 21 nov. 2011.

IORIO, Cecília. Algumas considerações sobre estratégias de empoderamento e de direitos. In: ROMANO, Jorge O.; ANTUNES, Marta. *Empoderamento e direitos no combate à pobreza*. Rio de Janeiro: ActionAid Brasil, 2002, p.21-44.

RAJCHENBERG, Enrique. La rebelión de la memoria. Entrevista con Mauricio Fernández Picolo. *Chiapas*, México D.F., n. 13, 2002, p. 75-86.

SCOTT, Joan. A invisibilidade da experiência. *Projeto História*, São Paulo, n. 16, p. 297-325, fev. 1998.

INTELECTUAIS E UNIVERSIDADE PÚBLICA: A FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO ATRAVÉS DE TRAJETÓRIAS DOCENTES

GLAUBER CÍCERO FERREIRA BIAZO (NEHO/USP)²²¹

O presente texto é fruto de uma pesquisa em andamento em nível de doutorado a respeito da trajetória de vida acadêmica de professores titulares da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), em atividade entre os anos de 1979 e 2010. A pesquisa consiste em compreender a gênese e a trajetória intelectual dos professores titulares da FFLCH-USP a partir dos memoriais entregues no ato da inscrição para o concurso de titulação (MS-6) e da realização de entrevistas de história oral de vida.

Os docentes em questão estão sendo investigados como *produtores*, o que em termos benjaminianos significa pensá-los a partir de sua *experiência* e das atividades que desempenham no interior do processo produtivo que ocupam e alimentam: em que medida o percurso acadêmico desses intelectuais foi marcado por participações ativas e ou distanciamentos marcantes em relação à trajetória política do país nos últimos trinta anos? Afinal, como esses professores julgam as posições por eles ocupadas no *processo produtivo* universitário? Como definem a relação entre universidade e sociedade? Como se comportaram diante das transformações políticas que marcaram o fim da ditadura e o início da democracia (BENJAMIN, 1994, p. 127-128)?²²²

Durante o processo de “transição trançada” da ditadura para a democracia política no Brasil os docentes da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), conviveram com transformações

²²¹ Doutorando em história social na FFLCH-USP e orientando do Prof. Dr. José Carlos S. Bom Meihy.

²²² O autor como *produtor*, afirma Benjamin, é aquele que expressa e representa “a superação daquelas esferas compartimentadas de competência no processo de produção intelectual” e ainda transforma essa produção em algo politicamente válido: “Brecht foi o primeiro a confrontar o intelectual com a exigência fundamental: não abastecer o aparelho de produção, sem ao mesmo tempo modificá-lo”.

significativas dentro e fora da universidade. Desde a fundação da Associação dos Docentes da Universidade de São Paulo (ADUSP) em 1976 até a discussão e aprovação de um novo estatuto para universidade em 1988, ocorreram greves por melhores condições de trabalho e salários, manifestações que exigiram o reingresso de professores cassados pelo Regime Militar e muitos debates a respeito dos rumos e dos novos desafios enfrentados pela Universidade de São Paulo: a universidade deveria aceitar as exigências do mercado e da lógica da produtividade, sucumbindo a interesses de ordem privada, ou seria capaz de preservar os interesses públicos enquanto instituição pública que é?

Diante do atual contexto de abandono das utopias revolucionárias, de encolhimento do espaço público e de novas formas de inserção do saber, das tecnologias e da universidade no modo de produção capitalista, de que trata Chauí, é imperativo avaliar o papel social e político da universidade pública e, em particular, a atuação dos docentes (CHAUÍ, 2006, p. 30).

O debate em relação ao papel dos intelectuais tem ganhado força nos últimos anos. Há até mesmo quem defenda o “fim da modernidade” e considere o intelectual tradicional (Legislador) morto, tão extinto quanto à própria “Razão moderna” (BAUMAN, 2010). Prolifera também o argumento daqueles que questionam o engajamento político, opondo aos chamados intelectuais ditos *ideólogos* (que agem com base na ética da convicção) aos *expertos* (que agiriam com base na ética da responsabilidade), em uma tentativa de condenar definitivamente os intelectuais à mera interpretação do mundo e ao silêncio (BOBBIO, 1997, p. 97-99).

Na contramão das tendências isolacionistas e esterilizantes, este trabalho se insere em uma perspectiva preocupada em compreender as tensões entre a vocação política e a vocação científica da universidade e no modo como os docentes nela estão envolvidos (CHAUÍ, 2001). Nesse sentido, a presente pesquisa propõe alguns questionamentos: qual a razão do desaparecimento dos intelectuais engajados? Eles deram mesmo lugar a um intelectual asfixiado pela rotina burocrática, cercado de deveres e responsabilidades acadêmicas e, por isso, marcadamente afastados da atividade política? Ou será que o distanciamento da política teria sido uma opção (política) dos intelectuais no contexto da derrota das esquerdas e do avanço do neoliberalismo?

Sabe-se que o professor universitário que trabalha em uma instituição pública além de honrar seus compromissos acadêmicos deve obrigatoriamente responder, como funcionário público que é, a estatutos, normas técnicas e, em última instância, a própria sociedade. Contudo, ultrapassar os limites físicos da universidade pública ainda pode ser uma atitude passível de punição para qualquer professor universitário, mesmo em pleno exercício da democracia política.

Em 2006, Emir Sader, professor do Departamento de Sociologia da FFLCH-USP e filiado ao Partido dos Trabalhadores, foi processado e punido por ter respondido a críticas feitas pelo senador Jorge Bornhausen contra o seu partido. Depois das perseguições impostas em 1969, essa foi a mais recente punição a um professor ligado a FFLCH-USP. Parece ter sido uma clara tentativa de delimitar, circunscrever e caracterizar qual deve ser a função pública a ser ocupada, cumprida e respeitada pelo professor universitário no Brasil.

Em contrapartida, Antônio Cândido, professor Emérito da mesma instituição, liderou um processo de mobilização em torno da defesa do professor Emir Sader que contou com vários intelectuais signatários do *Manifesto de Solidariedade a Emir Sader*, de 02 de novembro de 2006. Para os intelectuais que assinaram o Manifesto, mais do que uma punição isolada a Emir Sader, o parecer do juiz pode ser tomado como um sinal de alerta a todos os professores universitários em geral: “[...] considerando que o querelante valeu-se da condição de professor de universidade pública deste Estado para praticar o crime, como expressamente faz constar no texto publicado, inequivocamente violou dever para com a Administração Pública (<http://www.petitiononline.com/emir/petition.html>).”.

Segundo a sentença do juiz, a comunidade acadêmica deveria entender que a função do professor universitário está encerrada ao interior da universidade e que, Emir Sader, como funcionário público, deveria saber que sua responsabilidade é para com a Administração Pública e não para com a comunidade que paga seus impostos justamente para garantir o funcionamento da universidade. Ora, a atuação pública de Emir Sader seria um sinal de que os intelectuais engajados ainda não desapareceram completamente? Seria então o *Manifesto* encabeçado por Antonio Cândido uma denúncia capaz de

lembrar a carta publicada no jornal *L'Aurore* escrita por Émile Zola em 13 de janeiro de 1898?²²³

A vocação política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP

Quando explodiu o Golpe Civil e Militar de 1964 a USP não reagiu oficialmente à ditadura, mas também não cedeu como um todo. Havia professores e estudantes entrincheirados e dispostos a resistir no prédio da Rua Maria Antônia. A Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras foi a única da Universidade a não soltar manifesto de apoio aos generais, “apesar da maioria dos professores titulares naquele momento serem favoráveis aos militares”, como conta Paulo E. Arantes:

Quando entrei no curso de filosofia, o golpe militar estava completando um ano. Soube depois que a Congregação da Faculdade fora a única a não soltar manifesto de apoio aos generais. Recordo a explicação simpática de Antonio Candido: o ato de discreta resistência devia-se menos a convicções – a maioria dos titulares era favorável aos militares – do que ao prestígio de uma instituição que encarnava de maneira superlativa o espírito de crítica e livre exame; pois esta atmosfera progressista – em que prosperou o sempre lembrado pensamento radical de classe média, responsável, em outros feitos, pela primeira visão não-aristocrática do Brasil – teve peso suficiente para desestimular demonstrações reacionárias ostensivas. (ARANTES, 1988, p. 184).

No início da década de 1960, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras destacava-se no cenário político nacional através de alguns professores engajados na Campanha de Defesa da Escola Pública, no debate a respeito das Reformas de Base – inclusive no que dizia respeito à questão da Reforma Universitária – e na participação de estudantes durante a Greve do 1/3 ocorrida entre maio e agosto de 1962. Segundo o *Livro Negro da USP*, as divergências em relação às propostas dos grevistas provocaram uma grande polarização dos professores: de um lado se organizaram os adeptos da democratização da universidade e, do outro, firmaram posição os conservadores que defendiam intransigentemente os privilégios da cátedra (ADUSP, 2004, p. 16).

²²³ Antônio Cândido participou também da defesa de Renato Tapajós em 1978 quando escreveu um parecer defendendo o livro *Em Câmara Lenta* das acusações de “ser subversivo e motivar ações subversivas”, então feitas pela Justiça Militar. O parecer completo em defesa de Tapajós pode ser encontrado em *Teoria e Debate*, n. 74, ano 21, nov./dez. 2007, p. 36-38. Já o Manifesto em Defesa de Emir Sader pode ser lido em: <http://www.petitiononline.com/emir/petition.html>.

Após o Golpe Civil e Militar de 1964, as posições políticas dos professores da USP ficaram ainda mais evidentes quando um grupo se aliou ao reitor Gama e Silva – que ocupava provisoriamente as pastas da Justiça e da Educação no governo Castelo Branco – em defesa dos militares; enquanto outro passava a ser perseguido por uma Comissão de Inquérito criada pela própria reitoria. O objetivo da Comissão de Inquérito era punir os “responsáveis por infiltrar idéias marxistas”, “sendo agentes de processos subversivos dentro da universidade”.

Enquanto os professores faziam a defesa de suas atividades curriculares e “extracurriculares”, o movimento estudantil intensificou suas ações em 1968 e o trabalho no interior da universidade, em especial, no prédio da rua Maria Antonia, transformado em um dos centros contestadores do regime. Atenta a articulação das forças políticas progressistas no interior da instituição, a ditadura fez vistas grossas ao ataque efetuado pelo Comando à Caça dos Comunistas a partir do prédio da Universidade Mackenzie: pedras e bombas foram jogadas, além de tiros terem sido disparados com armas de fogo. Permaneceram defendendo o patrimônio público estudantes e professores até a retirada forçada. O atentado contou com a omissão da Reitoria da USP, da polícia paulista e do governo do Estado.²²⁴

O ataque de dois de outubro marcou sensivelmente a história da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, mantendo-se como referência nos embates políticos durante o processo de transição da ditadura para a democracia política. Além disso, a invasão da Maria Antônia impôs a interdição do prédio e a transferência da Faculdade para barracões na cidade universitária. A promulgação do AI-5 permitiu que em 25 abril de 1969 fosse publicado o primeiro decreto que punia professores da Universidade de São Paulo. Entre 42 pessoas atingidas e diversos intelectuais, três professores da USP: Florestan Fernandes, Jayme Timono e João Batista Villanova Artigas. Apenas quatro

²²⁴ A rua Maria Antônia (São Paulo-SP), onde se situavam a Universidade Mackenzie e a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, foi palco do conflito que ficou conhecido como “A Batalha da Maria Antônia”, ou “Guerra da Maria Antônia”. A PM interview, o secundarista José Guimarães foi morto por um tiro disparado pelo Comando de Caça aos Comunistas – CCC, alojado no alto de um prédio do Mackenzie. Ver: CARDOSO, I. Maria Antonia: o edifício de nº 294. In: CARDOSO, I. *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Ed. 34, 2001, p. 101-108.

dias depois, novo decreto foi publicado atingindo 24 professores da USP, sendo que seis deles foram ligados incorretamente a instituição (ADUSP, 2004, p. 45-49).

Por uma irônica coincidência histórica a tentativa de destruir a Instituição, simbolizada na depredação e interdição do edifício de nº 294, realizava-se no mesmo momento em que se dissolvia a FFCL, no interior da estrutura universitária. A dimensão simbólica dessa dupla destruição é extremamente contundente se se pensar nos seus posteriores desdobramentos. [...] A Instituição, que tinha antes uma função de coordenação, passa a ter, agora, de modo crescente, a de ordenação da vida universitária. Com isso, atividade intelectual está hoje cada vez mais subordinada à realidade institucional... A realidade institucional passa a estabelecer, hoje, os limites da atividade intelectual. (CARDOSO, 2001, p. 114-115).

O isolamento da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) no novo campus universitário do Butantã, somado as aposentadorias compulsórias de professores e a reforma universitária imposta pelos militares em 1970, transformaram a USP “na universidade mais conservadora (e antiquada) do país”. (DURHAN, 1985, p. 117). Aqueles que permaneceram na Faculdade de Filosofia, mesmo vigiados pela “ditadura do silêncio” – de que tratou Florestan Fernandes –, tiveram que recompor as bases de resistência rearticulando as forças progressistas dispostas a combater o regime militar.

A retomada da questão democrática no Brasil a partir da década de 70, ocorrida em plena vigência do Estado autoritário – conduzida pelos movimentos sindicais e pela organização de amplos movimentos grevistas, pelos Congressos Contra a Carestia de Vida apoiados pelo Movimento Eclesial de Base organizado pela Igreja Católica e pela ampla Campanha da Anistia aos Presos e Exilados Políticos – contou com a colaboração dos professores da FFLCH.²²⁵ Enquanto os movimentos sociais e novos personagens entravam em cena tomando as ruas, começavam a ser redigidos por alguns intelectuais os primeiros textos responsáveis pela (re)introdução da questão democrática no Brasil. Diferentes problematizações e sistematizações a respeito de um possível retorno à democracia política, começaram a dar contorno ao debate ideológico nacional.

Segundo Daniel Pécaut a nova “era do intelectual como ator político” no Brasil teve início em 1972 quando muitos intelectuais defenderam o voto nulo e,

²²⁵ Para um conhecimento detalhado dos movimentos sociais em questão, ver: SADER, E. *Quando novos personagens entram em cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

principalmente, em 1974 quando Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort e Francisco de Oliveira participaram da atualização do programa do MDB a convite de Ulysses Guimarães. (PÉCAUT, 1990, p. 300) No que diz respeito à Universidade de São Paulo, deve-se acrescentar ainda a fundação da Associação dos Docentes da Universidade de São Paulo (ADUSP) em 1976. Esta associação investigou os atos do regime militar contra seus professores, publicou uma série de denúncias em 1978 no chamado *Livro Negro da USP* e contribuiu efetivamente para o debate nacional em torno das tarefas da universidade no Brasil.

Maria Hermínia Tavares de Almeida também analisou a participação política de alguns intelectuais no Brasil entre 1972 e 1984. Sua pesquisa se ateve mais especificamente aos intelectuais que publicaram artigos nos jornais Opinião (1972-1977) e Folha de São Paulo (1978-1984), dentre eles havia vários professores pertencentes a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Segundo a autora, existem razões estruturais que explicam a grande participação dos professores das áreas de humanas na arena política e são igualmente responsáveis por criarem usos não acadêmicos para seus trabalhos. Entre as principais razões apontadas estavam a precária institucionalização da vida acadêmica e a inconstância de recursos para pesquisas.²²⁶

Entre os intelectuais pesquisados por Tavares de Almeida, a professora Marilena Chauí aparece no topo da lista em número de artigos produzidos no período, com 99 artigos, seguida por vários outros professores, inclusive da USP: José Álvoro Moisés, Francisco Weffort, Francisco Cavalcanti de Oliveira e Maria Victória Benevides. De fato, sabe-se que a presença de Marilena Chauí a partir de 1978 em alguns debates na América Latina e no Brasil sobre a questão da democracia e a respeito do papel dos intelectuais, deu origem a vários textos que foram posteriormente publicados no livro *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas* (CHAUÍ, 1989).

Na segunda metade da década de 1970 e no início da década de 1980, as preocupações de Chauí estavam voltadas para os intelectuais e os partidos políticos que

²²⁶ Para a autora, “nessas condições, a vida política exerce uma atração permanente sobre os profissionais da academia. Além do mais, uma certa exposição pública multiplica os trunfos para uma carreira acadêmica bem sucedida...”. Ver: ALMEIDA, M. H. T. de. *Tomando partido, formando opinião: cientistas sociais, imprensa e política*. São Paulo: Sumaré, 1992, p. 22-26.

ainda defendiam o “vanguardismo”, uma concepção “etapista” da história, uma postura economicista e uma concepção instrumental de democracia. Para a autora, “a fala dos intelectuais, dominando o campo da opinião pública, poderia impor o silêncio a outros sujeitos sociais... mais precisamente, a classe trabalhadora” (CHAUÍ, 2006, p. 39).

Mais de trinta anos depois, as preocupações de Chauí se concentraram na ausência de intelectuais engajados e no que parece ser “a Era do retorno dos intelectuais para o silêncio de seus trabalhos acadêmicos”. Teria a “Era do intelectual político”, de que trata Pécaut, se encerrado justamente com a conquista da democracia política?

Na senda aberta por Michel Löwy, Marcelo Ridenti investigou a produção e atuação de vários artistas e intelectuais revolucionários nos anos 1960, destacando a presença do chamado “romantismo revolucionário”, que pode ser traduzido pelo engajamento, pelo altruísmo, pela crítica política e social e pela busca de uma ligação com o povo (RIDENTI, 2000). Nos últimos anos, Ridenti passou a formular algumas reflexões a respeito do desaparecimento dos intelectuais compromissados socialmente e dispostos a fazer uma crítica à ordem capitalista:

Os tempos mudaram e, especialmente a partir dos anos 1980, já era visível o progressivo trajeto de desaparecimento do intelectual ou artista atormentado com sua condição relativamente privilegiada numa sociedade subdesenvolvida e desigual, como a brasileira. [...] Aos poucos foi se esgotando o arquétipo do intelectual ou artista rebelde, cada vez mais raros nos dias de hoje. Os intelectuais críticos e comprometidos com a superação das contradições da modernidade capitalista tendem a dar lugar a intelectuais resignados, contemplativos das eternas contradições, contra as quais pouco ou nada poderiam fazer. (RIDENTI, 2003, p. 207).

Ainda que a literatura sobre os intelectuais seja densa e variada, ela raramente se preocupa no Brasil com as atividades desenvolvidas e o papel do professor universitário – intelectual que convive com problemas e responsabilidades específicas no interior da universidade pública –, principalmente, quando se trata de avaliar sua atuação política e social.²²⁷

²²⁷ Para Jacoby, “as universidades estimulam uma forma intelectual definida. Elas não expulsam, simplesmente não contratam aqueles incapazes ou obstinados demais para se adaptarem a elas. Até Henry Luce, dono do império da revista Time, frequentemente denunciado como um expert no assunto, empregava e até apreciava errantes dissidentes. As universidades, por outro lado, contratam através de comissões: um candidato necessita de títulos universitários, referências, a deferência adequada, um

Ridenti, inspirado nas análises de Russel Jacoby, ousou ainda pensar as mudanças ocorridas na cidade de São Paulo e também na Universidade de São Paulo da década de 1960 para os anos 1980:

Naqueles anos, o ponto nevrálgico de artistas e intelectuais estava num breve espaço geográfico bem no centro da cidade, em que se encontravam o Teatro de Arena, o Cine Bijou, a Faculdade de Filosofia e outras da Universidade de São Paulo, escritórios de arquitetos, advogados e outros profissionais engajados. Por ali todos se encontravam em restaurantes e bares da região, como o Redondo, na confluência entre a Avenida Ipiranga e a Rua da Consolação e a Teodoro Baima. Ali circulavam: o pessoal de teatro dos inovadores Arena e Oficina, escritores, cineastas, artistas plásticos, jovens representantes da insurgente música popular brasileira, professores da USP... Hoje, alunos e professores estão instalados no distante campus universitário da USP no Butantã, e muitos deles se espalharam pelas numerosas universidades públicas e privadas que surgiram [...]. (RIDENTI, 2003, p. 209).

Levando em consideração os limites da reflexão de Russel Jacoby para entender o contexto brasileiro, a presente pesquisa defende a elaboração de uma investigação capaz de revelar o quanto a chamada “profissionalização” da atividade acadêmica, ao longo dos últimos trinta anos, teria interferido no comportamento dos professores da FFLCH-USP:

À medida que obtinham postos na universidade, os intelectuais da Nova Esquerda passavam a desfrutar de benefícios: salários regulares, férias prolongadas e a liberdade de escrever, e às vezes ensinar o que queriam. Evidentemente, não era tão simples assim. Muita insegurança ronda o empreendimento acadêmico. O futuro de um indivíduo dependia de um complexo conjunto de avaliações realizadas por colegas e por administradores. A própria liberdade acadêmica era frágil e seus princípios frequentemente ignorados. Essas avaliações não estavam também restritas a administradores intrometidos ou investigadores externos. A ameaça provinha, talvez de modo crescente do próprio interior; as carreiras acadêmicas minavam a liberdade acadêmica. Isso pode ser um paradoxo, mas evoca uma condição inerente a liberdade acadêmica – a instituição neutraliza a liberdade que garante. Para muitos professores, em muitas universidades, *liberdade acadêmica significava nada mais do que a liberdade de ser acadêmico* (JACOBY, 1990, p. 131, grifo nosso).

Segundo Maria de Fátima de Paula, os professores formados a partir de 1970 apresentam características bastante distintas das gerações intelectuais anteriores. Apoiada nas reflexões da professora Irene Cardoso, Fátima de Paula demonstra que na década de

comportamento agradável...”. Ver: JACOBY, R. *O fim da utopia: política e cultura na era da apatia*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 246.

1980 o processo de modernização da FFLCH-USP (iniciado pelo Regime Militar) intensificou-se: na gestão do professor José Goldemberg, escreve a autora, “a questão da produtividade docente e da avaliação do desempenho acadêmico-científico ganharam destaque, sendo objetos de inúmeros debates, polêmicas, análises e propostas, que culminaram com o episódio da lista dos 'improdutivos' divulgada pelo jornal *A Folha de São Paulo* à época” (PAULA, 2001, p. 203).

Para Fátima de Paula a FFLCH-USP manteve-se como um núcleo importante de resistência ao processo de racionalização e instrumentalização da universidade levado a cabo pela gestão de José Goldemberg (1986-1990). Partindo das reflexões da autora, a presente pesquisa mapeará nos últimos trinta anos o posicionamento dos docentes da FFLCH diante das tentativas de se transformar a universidade em uma empresa “produtiva”, ou seja, completamente subjugada à lógica “racionalizadora” do capital (PAULA, 2002, p. 279). Nesse sentido, entende-se o papel da Faculdade de Filosofia não só como um foco de resistência às propostas de privatização da USP, mas principalmente como um palco privilegiado onde tendências divergentes debatem e constituem projetos diferentes de universidade.

Os memoriais e as entrevistas de história oral de vida

Os memoriais tem sido um núcleo documental germinal para a compreensão das trajetórias acadêmicas dos professores titulares e dos seus vínculos em relação aos acontecimentos políticos que marcaram a universidade e o país nos últimos trinta anos.²²⁸ Como documentos autobiográficos, seu conteúdo faz referência ao próprio sentido da rememoração e ao fato da sua redação ser também um acerto de contas com a própria trajetória pessoal e uma segunda leitura da experiência.²²⁹

²²⁸ Definidos os professores titulares da FFLCH-USP como colônia de destino da pesquisa, realizou-se um levantamento de todos os professores que assumiram o cargo de professores titulares (MS-6) na FFLCH-USP entre os anos de 1979 e 2009. Ao todo, a FFLCH-USP teve 195 professores titulares ao longo desse período. O levantamento foi realizado junto a unidade de Recursos Humanos da Administração da FFLCH-USP.

²²⁹ Para Georges Gusdorf, “la autobiografía es una segunda lectura de la experiencia, y mas verdadera que la primera, puesto que es toma de conciencia: em la inmediatez de lo vivido, me envuelve generalmente el dinamismo de la situación, impidiéndome ver el todo. La memoria me concede perspectiva y me permite

Tanto os memoriais como as entrevistas de história oral de vida necessitam de cuidados especiais por serem constituídos com base na memória individual. A Profa. Ana Guedes Pinto ao analisar memoriais de professores tendo como preocupação a questão do ensino-aprendizagem, lembra que vários oralistas já se debruçaram em relação ao papel da memória de seus narradores, em particular, a respeito do problema do esquecimento, da subjetividade e da identidade:

Sobre essas questões, diversos autores, como Thompson (1992), Portelli (1997) e Passerini (1993) já destacaram que a ‘verdade’ entendida como algo fixo, estável e inquestionável não existe – não na perspectiva assumida por eles. Os fatos ocorridos na história terão sempre versões diferentes advindas da experiência de cada sujeito que os viveu. Assim é constitutivo do ato de rememorar o imaginário de cada um. O que vale, ao nos debruçarmos sobre as lembranças que vão ficando e sendo registradas, é nos abriremos e termos sensibilidade para compreendermos os sentidos atribuídos pelos sujeitos a respeito da experiência vivida (GUEDES-PINTO, 2002).

No atual estágio da pesquisa, atenção especial está sendo dada aos memoriais cujos relatos fogem a simples descrições da trajetória curricular e ou acadêmica, estendendo-se para aspectos político-ideológicos de uma atuação docente construída dentro da universidade e na costura de relações políticas e sociais que perpassaram a academia, extrapolando os seus limites. Isso não significa que as “ausências”, ou seja, os memoriais cuja narrativa evita tocar em temas referentes a participação política do acadêmico ao longo de sua trajetória como intelectual, estão sendo desprezadas.

O professor Wilson do Nascimento Barbosa, do Departamento de História, escreveu logo na apresentação de seu memorial de titulação que:

Trata-se de visão pessoal, necessariamente unilateral, uma maneira de ver quase exclusiva, eivada de erros e vícios, porque dispensa consultas, confirmação de datas e detalhes, mas que procura ser fiel a memória no sentido psicológico, sem escapar porém, dos mecanismos de autodefesa com que se tenta – involuntariamente – preservar a saúde (ou a doença) psíquica.

Este depoimento tem um viés deliberado. Ele omite aspectos da vida política do autor, porque o mesmo está convencido que a importância da mesma aqui seria apenas indireta. Ela ajuda a aprender e formar opinião, mas, como experiência pessoal, raramente deve ser detalhada. A vida política só é uma boa experiência para os políticos (BARBOSA, 2005, p. 1).

O professor Wilson Barbosa deu continuidade à narrativa de sua trajetória

tomar em consideración las complejidades de la situación, en el tiempo y en el espacio.”. Cf. GUSDORF, G. Condiciones y limites de la autobiografia. In: *ANTHROPOS*, Madri, dez. de 1991, p.13.

acadêmica “poupando o leitor” de uma intensa participação política desenvolvida ainda na época da ditadura, citando apenas a sua condição de exilado político quando descrevendo aspectos da sua passagem por universidades no exterior. Manteve, assim, ao longo de toda narrativa, fidelidade ao plano inicial de separar, desvincular, a sua “trajetória acadêmica” da sua “trajetória política”. Mas haveria então uma diferença entre a trajetória acadêmica e a política dos professores da USP ou dos intelectuais em geral?

Muitos são os cuidados necessários implicados na interpretação dos memoriais enquanto documentos repletos de opções e recortes: por que a academia deveria ser “poupada” da trajetória política de um de seus membros? Por que a narração de sua atividade política não caberia em um memorial público elaborado para a progressão em uma carreira pública? Qual o significado dessa ausência? Qual o sentido dessa estratégia?

Se a maior parte dos memoriais consultados até o momento silencia sobre os problemas atravessados pela universidade pública e sobre o papel político do docente que trabalha em uma universidade pública, outros memoriais permitem que seus autores se expressem favoravelmente aos vínculos entre a atuação acadêmica e a atuação política. Esse é, por exemplo, o caso do memorial do professor Francisco Cavalcanti de Oliveira:

Creio que foi muito importante a co-habitação com uma extensa exposição ao cotidiano. Pelo menos do meu ponto de vista, que reafirma a minha antiga vocação militante, a exposição ao cotidiano estava forjando um novo tipo de intelectual, que, a rigor, nem é tão novo assim. A luta em várias frentes, na da pesquisa, na imprensa, na política, no debate, na mídia mais geral, enfim, alimentava-se das pesquisas e voltava às pesquisas. Combinava simultaneamente o que Gramsci chamaria a guerra de posições com a guerra de movimentos. Creio que esse caminho forjou uma teoria e uma prática democráticas (OLIVEIRA, 1992, p. 50).

Entre os memoriais, mais raros ainda são os que apresentam questões de ordem institucional e ou de caráter político-ideológico vividos no interior da Universidade de São Paulo. Entre esses memoriais destaca-se o do professor João Adolfo Hansen, responsável por formular uma contraposição em relação aos rumos da USP e ao processo de racionalização, instrumentalização e privatização. O professor João Adolfo Hansen, crítico contumaz do processo de liquidação da universidade pública, fez questão de

destacar em seu memorial vários problemas da carreira acadêmica, entre eles, o da crescente apatia política:

A vida acadêmica do MS-5 continua pautada pela normalidade do ritmo produtivista do cotidiano institucional. Intelectualmente medíocre, mediocrementemente previsível, previsivelmente fragmentada e massificada, basta lembrar o artifício da sua normalidade e as medidas diárias de sua acelerada normalização e controle como fração e cada vez mais vazia de sentido político e cultural significativo (HANSEN, 2007, p. 6).

E, mais adiante, é ainda mais enfático no seu diagnóstico a respeito de como o cotidiano acadêmico asfixia o professor universitário: “Atualmente, a definição empresarial do “eu” funcional achata e elimina a posição política do professor, quando força seu corpo hiperativo a aderir à situação funcional no cumprimento veloz de seus deveres escolares” (HANSEN, 2007, p. 11-12).

Como os memoriais nem sempre explicitam os posicionamentos políticos dos docentes e sua relação com as tensões que permeiam a vida acadêmica, caberá às entrevistas de história oral de vida permitir investigar a experiência e a trajetória dos docentes em momentos críticos vividos pela USP e pelo país durante o processo de construção da democracia política no país nos últimos trinta anos.²³⁰ As particularidades e a singularidade de cada trajetória de vida acadêmica serão estudadas em sua relação com a totalidade (KOSIK, 1985).

Para a realização das entrevistas de história oral de vida com os docentes, duas redes de entrevistas foram formadas (MEIHY, 2005, p. 173-179). A escolha dos professores a serem entrevistados parte de divergências que foram suscitadas em torno das propostas de divisão ou manutenção da unidade da FFLCH na década de 1990. A hipótese que sustenta a construção dessas duas redes é a de que os debates em torno da manutenção da unidade ou da fragmentação da FFLCH foram travados por grupos cujas concepções político-ideológicas revelam diferenças quanto ao seu entendimento a respeito do papel dos intelectuais e da própria universidade.

²³⁰ A metodologia em questão foi desenvolvida pelo Prof. Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy, coordenador do NEHO-USP. Ver: MEIHY, J. C. S. B. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 2005.

Investigar especificamente a trajetória de vida acadêmica dos professores titulares da FFLCH-USP justifica-se não só pelo fato desses intelectuais serem conhecedores de todos os estágios da vida acadêmica em sua integralidade, mas primordialmente por serem professores integrados a um plano de carreira no interior de uma instituição pública. A pesquisa, assim, está preocupada em conhecer através dos memoriais e das entrevistas de história oral de vida os compromissos públicos assumidos e exercidos pelos professores ao longo da sua trajetória acadêmica.

Nesse sentido, tanto os memoriais como as entrevistas de história oral, permitem a exploração de um terreno pouco percorrido na história recente do país: o do papel social dos professores de universidades públicas cuja responsabilidade é exatamente pensar e interpretar a sociedade em que vivem, em seus aspectos lingüísticos, culturais, políticos, geográficos, históricos, antropológicos – no caso específico da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP –, perímetro por excelência das humanidades.

A investigação conjunta da documentação permitirá problematizar as afinidades existentes entre as trajetórias acadêmicas desses professores – os embates internos à universidade – e o processo de consolidação da democracia política no Brasil. Dessa forma, acredita-se poder finalizar a pesquisa propondo um quadro estruturado que ilustre os diversos olhares sobre a participação política dos professores titulares da FFLCH-USP nos últimos trinta anos.

Referências bibliográficas

Memoriais

BARBOSA, W. do N. *Memorial*. FFLCH-USP, 2005.

HANSEN, J. A. *Memorial*. FFLCH-USP, 2007.

OLIVEIRA, F. C. de. *Memorial*. FFLCH-USP, 1992.

Fontes secundárias

ADUSP. *O controle ideológico da USP (1964-1978)*. 2. ed. São Paulo: Adusp, 2004.

ALMEIDA, M. H. T. de. *Tomando partido, formando opinião: cientistas sociais, imprensa e política*. São Paulo: Sumaré, 1992.

ARANTES, P. E. O bonde da filosofia: aspectos da cultura filosófica uspiana nos últimos anos da rua Maria Antônia (1965-1968). In: SANTOS, M. C. L. dos (Org.). *Maria Antônia: uma rua na contramão*. São Paulo: Nobel, 1988.

_____. *Um departamento francês de ultramar*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

BAUMAN, Z. *Legisladores e interpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOBBIO, N. *Os intelectuais e o poder*. São Paulo: UNESP, 1997.

CARDOSO, I. de A. R. *A universidade da Comunhão Paulista*. São Paulo: Cortez, 1982.

_____. Maria Antônia: o edifício de nº 294. In: CARDOSO, I. *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

CHAUÍ, M. S. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 1989.

_____. Vocação política e vocação científica da universidade. In: _____. *Escritos sobre a universidade*. São Paulo: Unesp. 2001.

_____. Intelectual engajado: figura em extinção? In: NOVAES, A. (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DURHAM, E. R. Caminhos para a renovação. In: HAMBURGER, W. H. (Org.). *A USP em debate*. São Paulo: ADUSP, 1985.

- FERNANDES, F. A formação política e o trabalho do professor. In: _____. *O desafio educacional*. São Paulo: Cortez, 1989.
- GUEDES-PINTO, A. L. *Rememorando trajetórias da professora-alfabetizadora: a leitura como prática construtiva de sua identidade e formação profissionais*. São Paulo: Mercado de Letras, 2002.
- GUSDORF, G. Condiciones y limites de la autobiografia. In: *ANTHROPOS*, Madri, dez. 1991.
- JACOBY, R. *Os últimos intelectuais: a cultura americana na era da academia*. São Paulo: Edusp, 1990.
- _____. *O fim da utopia: política e cultura na era da apatia*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- MEIHY, J. C. S. B. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 2005.
- PAULA, M. de F. de. *A modernização da Universidade e a transformação da intelligetia universitária: casos USP e UFRJ*. Florianópolis: Insular, 2002.
- PÉCAUT, D. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Ática, 1990.
- REGO, W. G. D. L. (Org.). *Intelectuais e política*. São Paulo: Olho D'água, 1999.
- RIDENTI, M. *Professores e ativistas na esfera pública*. Rio de Janeiro: Cortez, 1995.
- _____. *Em busca do povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- _____. Cultura e política brasileira: enterrar os anos 1960? In: BASTOS, E. R.; RIDENTE, M.; ROLLAND, D. (Org.). *Intelectuais: sociedade e política*. França-Brasil. São Paulo: Cortez, 2003, 207 p.
- SAVIANI, D. *Escola e democracia*. Campinas: Autores Associados, 1989.

SCHWARTZMAN, S. *Formação da comunidade científica no Brasil*. São Paulo: Nacional; Rio de Janeiro: Finep, 1979.

O COLÉGIO CANADÁ NOS ARQUIVOS DEOPS/SP²³¹

JOSÉ ESTEVES EVAGELIDIS (UNISANTOS)

Introdução

A década de 60 do século XX no Brasil iniciou um período de supressão das liberdades públicas que permeou toda a sociedade e se tornou um período importante também na história da Educação brasileira. Este período engloba uma época de luz e sombra, que vai do início dos anos 60 até o fim dos anos 70, contexto histórico que inclui o golpe militar de 1964 e o começo do processo de abertura política em 1979.

A periodização desta pesquisa se justifica em função de serem os anos iniciais da década de 60 significativos em relação à atuação dos alunos secundaristas que participavam ativamente dos movimentos estudantis, inclusive no Colégio Canadá, objeto deste estudo. Nesta época, o mundo vivia um dos períodos mais ricos e divertidos da história da humanidade: “a cultura jovem se tornou a matriz da revolução cultural, no mais amplo sentido de uma revolução nos modos e costumes, nos meios de gozar o lazer e as artes” (HOBSBAWM, 1996).

Sobre o ano de 1964, que acabou se tornando símbolo da era da ditadura militar em nosso país, podemos dizer que:

[...] apesar de não ter representado um instante de absoluta “quebra” na história brasileira, constituiu-se num momento de ruptura política que produziu uma completa reorganização dos aparelhos políticos do Estado, em função dos objetivos que ele deveria realizar para atender aos interesses que determinariam seu modo de ser. (FAZENDA, 1988, p. 55).

A opção em encerrar o período a ser pesquisado no ano de 1979 se justifica por ser quando se inicia o processo de abertura política no Brasil, com a edição da lei da anistia política, sancionada em 28 de agosto daquele ano. Após a definição do tema foi possível enunciar o problema de pesquisa: **Como a produção policial do Departamento**

²³¹ Dissertação de Mestrado em andamento no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação da Universidade Católica de Santos (UNISANTOS), com pesquisa financiada pela CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior).

Estadual de Ordem Política e Social (DEOPS/SP) construiu a imagem do Colégio Canadá, entre os anos de 1964-1979? Para chegar a uma resposta, a metodologia investigativa privilegiará a pesquisa histórica, tomando como fonte documentos relacionados ao período da ditadura militar no Brasil.

1. O acervo DEOPS/SP

Os documentos que servirão de base à pesquisa estão localizados nos arquivos do extinto Departamento Estadual de Ordem Política e Social (DEOPS), que atualmente fazem parte do acervo permanente do Arquivo Público do Estado de São Paulo (APESP). Nestes arquivos encontram-se vários dossiês sobre atividades e pessoas relacionadas ao Colégio Canadá, com considerável valor histórico como fonte de pesquisa para este trabalho.

Este acervo está disponível na rede mundial de computadores desde o ano de 2008, quando foi estabelecido um acordo de cooperação técnica entre 28 instituições, incluindo o APEESP, e o Arquivo Nacional, para a implantação de uma política pública de integração em rede de acervos e instituições. Com tal propósito, foi idealizado o banco de dados *Memórias Reveladas*²³², alimentado online pelas instituições parceiras, constituídas por informações dos acervos do Departamento Estadual de Ordem Política e Social (DEOPS), acervos de militantes e outras instituições que retratam a luta política no país entre 1964-1985. Também integra o banco de dados o conjunto documental que está sob a guarda do Arquivo Nacional, como o Serviço Nacional de Informações (SNI), a Comissão Geral de Investigações (CGI) e o Conselho de Segurança Nacional (CSN).

Dentre a documentação sob a guarda do APEESP, podem ser acessadas cerca de 400 mil fichas digitais remissivas de dossiês pertencentes ao Acervo Geral do DEOPS, bem como 2.500 dossiês produzidos pela Delegacia Especializada de Ordem Social e 1.500 dossiês oriundos da Delegacia de Ordem Política. Pesquisa preliminar, por meio do

²³² O projeto "Memórias Reveladas - Centro de Referência das Lutas Políticas, 1964-1985" é uma iniciativa da Casa Civil da Presidência da República, com a coordenação do Arquivo Nacional, que objetiva elaborar bancos de dados contendo informações dos arquivos participantes e colocar à disposição do público, pela Internet, os registros documentais sobre as lutas políticas no Brasil durante a ditadura militar.

sítio do APESP pela Internet, revela existir mais de vinte documentos sobre o Colégio Canadá, a maioria datada dos anos 70 do século passado. Sob a denominação de documentos “de polícia”, uma extensa variedade documental foi acumulada durante o período Imperial e Republicano no Brasil, oportunizando o seu conhecimento, por meio da exploração, manuseio, tratamento, análise, comunicação e ciência dessas informações para as gerações póstumias.

Desta forma, os acervos do DEOPS que foram recolhidos aos arquivos públicos estaduais durante a década de 1990 merecem destaque, pois recentemente tais arquivos vêm sendo:

[...] intensamente pesquisados, revelando os bastidores da ação repressiva do Estado [...]. O denso material, constituído de fichas de arquivo e de prontuários por indivíduos ou por pessoa jurídica – sindicatos e partidos, entre muitos outros – tem permitido a análise histórica sob os mais variados enfoques. (BACELLAR, 2006, p. 32).

2. O Colégio Canadá

A opção de ter como objeto de estudo o Colégio Canadá se justifica pela própria história da instituição. Criado por decreto em agosto de 1934, a escola passou a funcionar em fevereiro de 1935, em lugar provisório, sendo o primeiro ginásio estadual da cidade de Santos e também da Baixada Santista. Por iniciativa da Prefeitura Municipal de Santos, a sua sede própria foi construída e inaugurada oficialmente em 28 de agosto de 1937, em terreno doado pela companhia canadense *The City Improvement Company LTD of Santos*, concessionária de serviços de água, luz e bondes da cidade. Desta forma, surgiu o nome de Colégio Canadá para a escola que antes se chamava *Gymnasio do Estado*.

Durante décadas a escola se destacou pela qualidade de ensino. Pelo Canadá passaram gerações que despontaram nas mais variadas áreas de conhecimento, tornando o colégio um símbolo na história da Educação em Santos e na região. O desenho desse símbolo durante o período da ditadura militar se manifesta como questão de pesquisa,

com o intuito de reconstituir tanto a memória individual quanto coletiva, na relação com a família, amigos, profissões e instituições, entre outras instituições ou grupos sociais.

No início dos anos 60, a escola contava com 14 salas de aula, comportando, nas duas classes menores, 20 alunos, e nas demais, em média, 40 a 50 alunos. Além dessas salas, a escola Canadá dispunha de auditório, biblioteca, sala de desenho e laboratório. O auditório possuía palco fixo e pé direito de oito metros, com 213 poltronas distribuídas em dois pisos, e a biblioteca contava com acomodações para 40 alunos e aproximadamente 10 mil volumes, acervo formado com doações de vários governos, inclusive estrangeiros, e entidades governamentais do Estado.

A sala de desenho continha 50 mesas individuais com dispositivos que permitiam regular a altura de cada mesa e todos os materiais necessários como réguas, esquadros e compassos. O laboratório funcionava numa sala multidisciplinar, e ali os professores ministravam aulas de Ciências, Física, Química e História Natural. Existiam ainda duas salas de artes femininas e uma masculina, gabinete dentário, grêmio, sala de orientação educacional, diretoria do primário, diretoria geral, secretaria, portaria, sala dos professores, cantina, pátios, residência do zelador e ginásio de esportes. Os dados relativos ao espaço da escola foram extraídos do processo destinado à avaliação escolar, realizada por Inspectores Federais, membros designados pelo Ministério da Educação e Cultura. Cabia aos inspetores avaliar o espaço da escola, a infra-estrutura, os prontuários de habilitação de professores, registro de alunos, enfim, todo o funcionamento da instituição.²³³

Havia, na época, uma demanda muito grande de alunos para o Ginásio e o Colegial. Para abrigar os alunos do Colégio Estadual do Instituto de Educação Canadá, como era chamado na época, foram ocupados dois estabelecimentos: Lourdes Ortiz e Ismênia de Jesus, escolas dirigidas por pessoas designadas pelo Diretor Geral do Colégio Canadá. Tal demanda gerou a necessidade de ampliação do prédio antigo da escola, o que acabou acontecendo em 1962. O colégio passou a funcionar, então, com 33 salas de aula,

²³³ CORREA, Evani Magalhães B. A. *Memórias da Escola Canadá*: participação estudantil nas décadas de 1950 e 1960. 2007. 165 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica de Santos (UNISANTOS), Santos, 2007. Cf. p. 50.

que comportavam 4.555 alunos. Foi durante este período, na década de 1960, que o Colégio Canadá passou a ser considerado um dos maiores do estado e até do país, com 112 classes em funcionamento e com mais de uma centena e meia de funcionários.

No colégio também havia o espaço destinado aos alunos, denominado Grêmio Estudantil “Vicente de Carvalho”. Contava com uma diretoria composta de 20 membros, que buscavam promover eventos sociais, esportivos e culturais, envolvendo os alunos da escola e a comunidade. Além do grêmio, havia ainda outra instituição, o Clube das Normalistas, que desenvolvia atividades sócio-culturais, como a apresentação de peças teatrais, onde atuavam as próprias normalistas e crianças estudantes do curso primário. Sua diretoria era composta por cinco normalistas e vários professores.

No início dos anos 1970 a instituição mantinha os cursos de Pré-Primário (três classes), Primário (17 classes), Ginásial (52 classes), Colegial (44 classes), Normal (sete classes), Especializado em Educação Pré-Primária (uma classe) e de Administradores Escolares (duas classes). O número de alunos chegava a 5.500, entre crianças e jovens de ambos os sexos, e o número de funcionários era de cerca de 160, entre professores secundários e primários, orientadores educacionais, professores-inspetores, preparadores, inspetores de alunos, diretor, diretor do Primário, assistente do diretor, secretário, dentista, escriturários e serventes.

É conveniente destacar que no período estudado a cidade de Santos, devido à importância estratégica de seu porto e das lutas de seus trabalhadores, foi seriamente atingida pela ditadura:

Golpeada de modo particular em 1964 e novamente em 1969, a cidade perdeu parte da misteriosa alquimia resultante da combinação de brilho, ousadia, originalidade e espírito de resistência que sempre a caracterizou. Mais que irreversíveis danos políticos e econômicos, a opressão comprometeu a identidade cultural e social de Santos e do seu povo, e os jovens foram as suas maiores vítimas, pelo que não sabem (SILVA; ALEXANDRINO, 1988, p.4).

Portanto, levantar e analisar a história de vida de ex-professores, ex-alunos e ex-funcionários do Colégio Canadá relacionada às informações contidas nos documentos referentes ao período da ditadura militar, em busca do entendimento histórico destes anos e seus reflexos naquela Instituição Escolar se constituem o principal objetivo deste

estudo. Para dialogar com os dados coletados será usado o “modelo dialético, onde se incorpora o caráter sócio-histórico da realidade social, compreendendo o ser humano como transformador e criador de seus contextos” (FRANCO; GHEDIN, 2008, p. 118). Nesse sentido, um conhecimento sobre Educação que se pretenda rigoroso e científico não pode:

[...] deixar de levar em consideração as forças de opressão e de dominação que atuam na rede das relações sociais, que faz da sociedade humana uma sociedade política, hierarquizada e atravessada pelo poder de dominação. Todo conhecimento que tem a ver com a educação não pode deixar de enfrentar, de modo temático explícito, a questão do poder, elemento que marca incisivamente toda expressão concreta da existência humana. (SEVERINO, 2001, p. 24).

Nessa direção, comungo com a posição de Severino (2001), que defende a ideia de que o paradigma dialético tem se mostrado mais fértil em dar conta dos problemas políticos e pedagógicos na pesquisa educacional, contando com os subsídios das ciências sociais, como história, antropologia, sociologia, política, economia.

O presente trabalho de investigação busca a perspectiva dialética fundamentada teoricamente nas produções de Bardin (2009), Bosi (1994), Fazenda (1988), Frigotto (2008), Le Goff (2003), Romanelli (2009), Thompson (1992) e Severino (2001).

A escolha desses autores se justifica pela característica do trabalho, que visa reconstituir determinado período da história de uma instituição escolar durante a ditadura militar, por meio da análise documental e das memórias dos atores envolvidos neste enredo.

3. A memória como recurso de pesquisa

Na visão de Jacques Le Goff, a memória é a propriedade de conservar certas informações, propriedade essa referente a um conjunto de funções psíquicas que permite ao indivíduo atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele interpreta como passadas. Fenômeno individual e psicológico, a memória também está ligada à vida social e varia em função da presença ou da ausência da escrita, e é objeto da atenção do Estado, que para conservar vestígios de qualquer acontecimento passado, produz diversos

tipos de documentos, monumentos, além de escrever a história e acumular objetos. A apreensão da memória depende, portanto, do ambiente social e político: é a aquisição de regras de retórica e da posse de imagens e textos que falam do passado, ou seja, de um certo modo de apropriação do tempo (LE GOFF, 2003).

A memória está na própria base da história, e se confunde com o documento, com o monumento e com a oralidade. Porém, só recentemente se tornou objeto de reflexão da historiografia: apenas no fim da década de 1970 os historiadores da Nova História começaram a trabalhar com a memória. Quando os historiadores começaram a se apossar da memória como objeto da História, o principal campo a explorá-la foi a história oral. Muitos estudiosos dessa área têm se preocupado em perceber as formas da memória e como esta age sobre nossa compreensão do passado e do presente.

As fontes orais estão na base da mais antiga e da mais recente forma de se fazer história. A história oral é construída em torno de pessoas, lançando a vida para dentro da própria história e alargando seu campo de ação. Admite heróis vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo, e estimula professores e alunos a se tornarem companheiros de trabalho. Proporciona, também, meios para uma transformação radical do sentido social da história (THOMPSON, 1992).

Sobre a memória como função social, afirma Ecléa Bosi:

Não há evocação sem uma inteligência do presente, um homem não sabe o que ele é se não for capaz de sair das determinações atuais. Apurada reflexão pode preceder e acompanhar a evocação. Uma lembrança é diamante bruto que precisa ser lapidado pelo espírito. Sem o trabalho da reflexão e da localização, seria uma imagem fugidia. O sentimento também precisa acompanhá-la para que ela não seja uma repetição do estado antigo, mas uma reaparição. (BOSI, 1994, p. 81).

A memória, no entanto, não é apenas individual. A memória coletiva é a forma de maior interesse para o pesquisador, pois é composta pelas lembranças vividas pelo indivíduo ou que lhe foram repassadas, e que também pertencem a um grupo. O estudo histórico da memória coletiva começou a se desenvolver com a investigação oral, e esse tipo de memória tem características bem específicas, como girar quase sempre em torno do cotidiano do grupo, quase nunca fazendo referências a acontecimentos históricos

valorizados pela historiografia, tendendo a idealizar o passado. Também o esquecimento é um aspecto importante para a compreensão da memória coletiva, pois muitas vezes é voluntário, indicando a vontade do grupo de ocultar determinados fatos. A memória coletiva reelabora, assim, os fatos, constantemente.

Sobre a função da memória coletiva, bem como de seu estudo, afirma Le Goff:

A memória, na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens. (LE GOFF, 2003, p. 471).

História e memória também se distinguem pelo fato de a História trabalhar com o acontecimento colocado para e pela sociedade, enquanto para a memória o principal é a reação que o fato causa no indivíduo. A memória recupera o que está submerso, do indivíduo ou do grupo, e a História trabalha com o que a sociedade trouxe a público.

4. Metodologia

O presente trabalho é uma pesquisa de natureza documental, descritiva e analítica. As fontes documentais utilizadas são os acervos do DEOPS/SP, recolhidos ao Arquivo Público do Estado de São Paulo durante a década de 1990. Estes acervos, cada vez mais pesquisados, têm revelado os bastidores da ação repressiva do Estado contra grupos ou pessoas consideradas perigosas, subversivas.

Como toda fonte histórica, o documento deve ser visto como “documento-monumento”, na definição de Jacques Le Goff:

O documento não é inócuo. É, antes de mais nada, o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados, desmistificando-lhe o seu significado aparente. O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias.

No limite, não existe um documento verdade. Todo documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer papel de ingênuo. (LE GOFF, 2003, p. 537-8).

Nesse sentido, como todo documento é falso e também verdadeiro ao mesmo tempo (na medida em que traz a *sua* verdade), é preciso que o historiador desmonte a aparência enganadora do documento e analise as condições de produção dos documentos-monumentos.

A pesquisa se valerá da abordagem qualitativa e, além da pesquisa documental, será realizada por meio de entrevistas com sujeitos que viveram experiências no Colégio Canadá, no período compreendido entre os anos de 1964 a 1979, relacionando suas histórias de vida às informações contidas nos documentos. Os sujeitos envolvidos no estudo são alunos, professores, funcionários técnicos e demais atores ou testemunhas que freqüentaram ou mantiveram algum tipo de contato com o Colégio Canadá durante o período especificado.

As entrevistas serão realizadas por meio da metodologia da história oral. Serão utilizadas perguntas abertas, que levem o entrevistado a discorrer a respeito do tema e não possam ser respondidas apenas com “sim” ou “não”.

Concordando com Le Goff, o dever principal do historiador é a “crítica do documento – qualquer que ele seja – como monumento” (LE GOFF, 2003). Portanto, o pesquisador que trabalha com entrevistas colhidas por meio de história oral como fontes deve ser capaz de desmontá-las, ou seja, analisar as condições de sua produção, para utilizá-las de forma plena.

Para chegar a esse resultado, utilizaremos como metodologia de tratamento e análise de informações constantes dos documentos e entrevistas a análise de conteúdo, para a compreensão crítica do sentido manifesto ou oculto das comunicações. A análise de conteúdo se apresenta como uma atividade de interpretação que consiste no descobrimento do não-aparente, o potencial de inédito, no sentido do que não foi dito, retido por qualquer mensagem (BARDIN, 2009).

O nosso local de pesquisa é o acervo DEOPS, onde se encontram documentos bastante diversificados, que retratam tanto a rotina interna do órgão repressivo, como os

ofícios, relatórios anuais, relatórios diários, pedidos de informações, correspondências, quanto a obsessão pelo “crime” político, revelada nos dossiês, inquéritos policiais e prontuários temáticos e nominais.

Trata-se de um dos arquivos da repressão político-social mais importantes do país, referência para todos os pesquisadores preocupados em conhecer a história dos movimentos sociais do século XX, durante os períodos democráticos e ditatoriais. A principal característica desse conjunto documental é sua complexidade organizativa.

Ao todo, o acervo é composto por quatro grupos documentais, três deles contendo fichário remissivo. São eles: prontuários (170.000 fichas e 150.000 prontuários); dossiês do Arquivo Geral (1.100.000 fichas remissivas e 9.000 pastas); documentos produzidos pelas delegacias especializadas de Ordem Política (1.500 pastas), contendo prontuários e dossiês, e Ordem Social (235.000 fichas e 2.500 pastas), composto por autos de sindicância, inquéritos militares, prontuários e dossiês.

A série Prontuários do Arquivo Geral, além dos documentos que denominam o conjunto documental, reúne inquéritos e relatórios provenientes de todas as delegacias especializadas.

A série Dossiês do Arquivo Geral foi iniciada na segunda metade da década de 1930 e apresenta um modo de arquivamento bem mais complexo se comparado à série de Prontuários. Além dos registros produzidos pelo Serviço Secreto, os dossiês também reúnem documentos recebidos de instituições externas, como é o caso da documentação proveniente do Departamento de Operações de Informações (DOI), do Centro de Operações de Defesa Interna (CODI), do II Exército, do Ministério da Agricultura, entre outros, que enriqueciam as informações sobre os temas e pessoas investigadas pelo DEOPS.

Esses documentos foram arquivados de acordo com a elaboração de um código alfanumérico, composto por três elementos, sendo o primeiro e o terceiro código um número e o segundo uma letra, por exemplo 30-Z-160. Durante os anos de 1998 a 2002, foi desenvolvido o projeto de mapeamento e sistematização da série Dossiês, coordenado pela professora Dra. Maria Aparecida de Aquino, financiado pela FAPESP (Fundação de

Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo).²³⁴ Funcionários do APESP (Arquivo Público de Estado de São Paulo), em conjunto com os integrantes desse projeto, reuniram esforços para identificar e compreender a lógica dos códigos e de seu arquivamento.

Essas pesquisas revelaram que o Arquivo Geral criou mais de 5.060 combinações entre números e letras. Os dossiês foram divididos em cinco classes numéricas: do 10 ao 15, do 20 ao 24, do 30 ao 31, do 40 ao 43, do 50 ao 52. Conforme pesquisas realizadas, observou-se que o primeiro número significava um tema e era também o elemento principal do código. Mais tarde, foi constatado que o terceiro elemento, em alguns casos, complementa o tema principal, representando um “subtema”. Já a letra indicaria os setores da sociedade, como por exemplo: igreja, militares, estudantes, universidades. Durante o projeto de mapeamento dos dossiês, a equipe procurou descrever o conteúdo de cada um deles, atentando para as relações entre os temas e os códigos.

Os códigos compostos por uma mesma dezena foram denominados de “famílias”. Por exemplo, faziam parte da família 10 os dossiês arquivados nos códigos 10-A-01, 10-B-2, 12-C- 14, 15-Z-20. Os temas gerais foram identificados de acordo com o assunto comum descrito nos documentos que possuíam o mesmo código. Os números que compõem as dezenas são denominados de “subfamílias”, que, segundo a hipótese apresentada pelos pesquisadores do projeto de mapeamento e sistematização dos dossiês, representam uma especificação do tema geral. Desse modo, a família 10 foi subdividida nos números 10 a 15, cada qual abordando uma temática, como sabotagem, espionagem, nazismo e fascismo, contrabando, entre outros, todos relacionados ao movimento de estrangeiros.

A família 50 é considerada o conjunto documental mais complexo, e parece abrigar um pouco de todos os temas arquivados nas famílias anteriores. Nesse conjunto, produzido, em sua maioria, a partir de 1964, observa-se que o Serviço Secreto passou a receber mais informações de outros órgãos da repressão, fruto da intensidade da repressão articulada no período da ditadura militar. Porém esse fato não permite afirmar que os documentos foram arquivados de acordo com os seus órgãos produtores. Análise

²³⁴ AQUINO, Maria Aparecida de et. al. *Dossiês Deops/SP: radiografias do autoritarismo republicano brasileiro*. São Paulo: Arquivo do Estado/Imprensa Oficial do Estado, 2002. 5 v.

da família 50-Z-9 mostra que há uma relação temática entre os documentos, em que se mesclam informações recebidas pelo DOI-CODI, OBAN (Operação Bandeirantes), Exército e relatórios do Serviço Secreto.

Muitos estudos ainda precisam ser realizados para compreender totalmente a lógica de arquivamento do acervo DEOPS, e não se sabe ainda se isso será possível. Desvelar os códigos significa um grande desafio para os estudiosos da área.²³⁵

Até este momento foram encontrados 27 documentos relativos ao Colégio Canadá e ao Grêmio Estudantil Vicente de Carvalho. Os documentos estão sendo analisados, e servirão de parâmetro para a elaboração da entrevista semi-estruturada a ser realizada com alunos, professores, funcionários e demais sujeitos que tiveram experiências na escola durante o período pesquisado.

5. Análise dos dados

O tratamento e análise das informações constantes dos documentos pesquisados e das entrevistas obtidas será feito por meio da metodologia de Análise de Conteúdo, na definição adotada por Laurence Bardin. Tal análise envolve o conteúdo das mensagens, os enunciados dos discursos e a busca de seus significados. As linguagens, a expressão verbal, os enunciados, são vistos como indicadores significativos, indispensáveis para a compreensão dos problemas ligados às práticas humanas e a seus componentes psicossociais.

Referindo-se à análise de conteúdo, Bardin aponta para sua condição de hermenêutica controlada, baseada na dedução: a inferência (BARDIN, 2009). É uma prática que auxilia o pesquisador a superar intuições ou impressões precipitadas e abre possibilidades para o descobrimento de significados invisíveis à primeira vista, e é nessa prática que se consolidam os procedimentos de análise.

²³⁵ CORRÊA, Larissa Rosa. O Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo: as atividades da polícia política e a intrincada organização de seu acervo. *Histórica: Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, São Paulo, v. 33, p. 1-11, 2008. Cf. p. 2.

Os dados relativos a essa pesquisa estão sendo mapeados, categorizados, tabulados e analisados. Sua interpretação será apresentada no texto final do Relatório de Pesquisa, e buscará estabelecer as conexões, mediações e contradições dos elementos que estiveram associados à problemática pesquisada, estabelecendo as relações entre a parte e a totalidade desta problemática.

6. Considerações

As considerações sobre este trabalho terão o caráter de estabelecer a síntese da investigação, visando à exposição das “múltiplas determinações” que explicam a problemática investigada, repondo-se o ciclo da práxis, onde o conhecimento ampliado permita uma ação mais conseqüente, que por sua vez vai tornando o conhecimento ampliado base para uma nova ampliação.

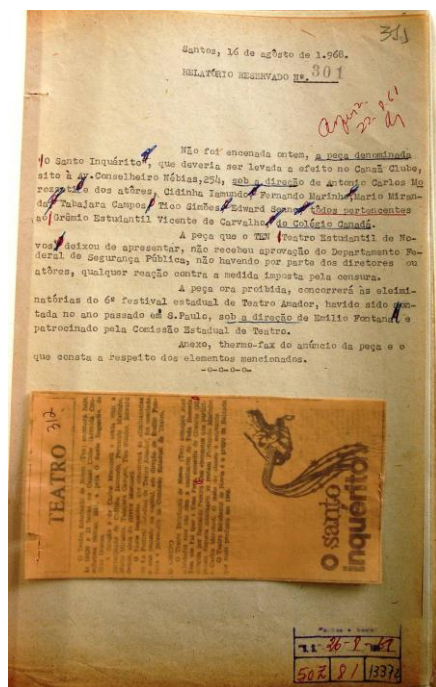


Figura 1 - Fac-simile de documento sobre o Grêmio Estudantil “Vicente de Carvalho”

Fonte: DEOPS-SP. Documento de número 50-Z-81-13372, de 16 de agosto de 1968.

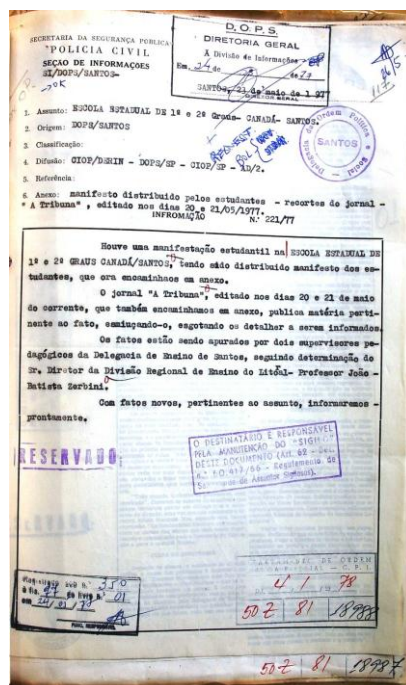


Figura 2 - Fac-Simile de documento sobre a Escola Estadual de 1º e 2º Graus Canadá

Fonte: DEOPS-SP. Documento de número 50-Z-81-18988, de 23 de maio de 1977.

Referências bibliográficas

AQUINO, Maria Aparecida de et. al. *Dossiês Deops/SP: radiografias do autoritarismo republicano brasileiro*. São Paulo: Arquivo do Estado/Imprensa Oficial do Estado, 2002. 5 v.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. *Acervo DEOPS: Memórias reveladas*. São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.arquivoestado.sp.gov.br/memrev/memrev_pesquisa.php>. Acesso em: 01 maio 2011.

BACELLAR, Carlos. Fontes documentais: uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2009.

- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CORREA, Evani M. B. A. *Memórias da Escola Canadá: participação estudantil nas décadas de 1950 e 1960*. 2007. 165 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica de Santos (UNISANTOS), Santos, 2007.
- CORRÊA, Larissa Rosa. O Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo: as atividades da polícia política e a intrincada organização de seu acervo. *Histórica: Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, São Paulo, v. 33, p. 1-11, 2008.
- FAZENDA, Ivani C. A. *Educação no Brasil – Anos 60: o pacto do silêncio*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1988.
- FRANCO, Maria Amélia S.; GHEDIN, Evandro. *Questões de método na construção da pesquisa em educação*. São Paulo: Cortez, 2008.
- FRIGOTTO, Gaudêncio. O enfoque da dialética materialista histórica na pesquisa educacional. In: FAZENDA, Ivani C. A. (Org.). *Metodologia da pesquisa educacional*. 11. ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX – 1914/1991*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.
- MEIRELLES, A. L. *Colégio Canadá: memória dos professores na voz dos alunos (1934-1962)*. 2009. 154 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica de Santos (UNISANTOS), Santos, 2009.
- ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. *História da Educação no Brasil (1930-1973)*. 34. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

SEVERINO, Antônio Joaquim. A pesquisa em educação: a abordagem crítico-dialética e suas implicações na formação do educador. *Contrapontos: Revista de Educação da Universidade do Vale do Itajaí*, Itajaí, ano 1, n. 1, jan./jun. 2001.

SILVA, Ricardo Marques da; ALEXANDRINO, Carlos Mauri. *Sombras sobre Santos: o longo caminho de volta*. Santos: Secretaria Municipal de Cultura, 1988.

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

HISTÓRIA ORAL E ENTREVISTA “SITUADA”: APRENDENDO COM OS CAMPONESES DO SERTÃO NORTE DE MINAS GERAIS

ROSELY CARLOS AUGUSTO (UFMG)²³⁶

[...] Pra mim, o assentamento, a luta por reforma agrária, *pra mim ela educa*, porque mesmo que a gente tem uma oportunidade de viver num pedaço de terra que não seja meu... mas eu vou permanecer ali simplesmente lavrando a terra, plantando e colhendo. Mas se aquele pedaço de terra, eu fico pensando, não for através da luta de união de mais famílias, de mais parceiros, que é a fundo o que se dá no assentamento, eu simplesmente vou ficar lá com o plantar, mas as coisas sociais, os meus direitos, aquilo que é de direito, às vezes o meu próprio dever, eu vou ficando meio ausentado deles, porque parece que o assentamento ele dá essa oportunidade, porque também *como não é uma coisa de mão beijada, você tem que ter luta*. E *essa luta lá vai fazendo com que a gente vá aprendendo muita coisa*. E *também não fica só na luta pela terra, tem a luta pela vida, pelo aprendizado... pelo reconhecimento das leis, das normas*, do que existe, uma luta pelo pouco recurso pra se lidar com a terra, financiamento, e assim por diante [...]. (CUSTÓDIO, 43 anos, assentado, liderança da luta pela reforma agrária e da agroecologia).

Com a citação acima quero explicitar o objeto de minha pesquisa com lideranças camponesas, das lutas sociais, no Sertão Norte de Minas Gerais, nas últimas três décadas do século XX e XXI. Pode-se, assim, descrever o objeto desta pesquisa como uma proposta de apreender os saberes, valores e aprendizados resultantes de modos de participação e engajamento em lutas sociais e comunitárias no campo.

A idéia inicial da pesquisa partiu de minha própria experiência, durante mais de 20 anos junto às lutas populares no campo, sendo boa parte deste tempo, nessa região de cerrado e caatinga, do estado de Minas Gerais. Nessa experiência ouvi diversas vezes dos camponeses e trabalhadores urbanos de que “a luta educa”, muitos deles não passaram na escola ou têm baixa escolaridade e dizem “a minha escola é a luta”.

²³⁶ Mestre em Psicologia Social e doutora em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais/Faculdade de Educação.

Diversos autores, como Miguel Arroyo(2203) e Roseli Caldart (2000) têm sinalizado que, no contexto de participação nas lutas sociais, os trabalhadores se educam em um processo de aquisição de uma identidade coletiva. Ou seja, nos movimentos sociais há um princípio educativo como dimensão fundamental da formação humana, de aprender ou se formar pela participação coletiva. Assim, afirmar os movimentos de luta por direitos no campo, como princípio educativo da formação dos camponeses é considerar que seu processo educativo está no próprio movimento, no transformar-se a si mesmo, transformando a terra.

Ao incorporar a sociabilidade e as múltiplas dimensões – cultural, econômica, política e subjetiva – da vida desses camponeses, destacamos o papel da *prática social* na sua inerente possibilidade de formar e produzir saberes – o que definimos baseado nos antropólogos Jean Lave e Etienne Wengle (1991) de aprendizagem na prática. E assim jogamos luz sobre o *valor* de tais saberes no campo da educação (escolar ou não), do trabalho e das ações coletivas de transformação social. Dessa forma, e para além disso, o estudo sobre o saber e a experiência da participação social nos coloca diretamente no debate da relação tensa entre a racionalidade científica e outras racionalidades. Tomando-se este esta questão do ponto de vista da necessária superação do paradigma da ciência moderna – como uma monocultura do saber - e do surgimento de uma “sociologia das ausências e das emergências” (SANTOS, 1997-2006). Pretende-se refletir, também, a partir do pensamento da colonialidade e das possibilidades da descolonialidade (SANTOS, 2010) ²³⁷, trilhando o caminho da *justiça cognitiva* e da *justiça social global* de saberes, práticas e agentes sociais que foram negligenciados e forçados à *inexistência*. Re-afirmamos, assim, o valor inerente da possibilidade da prática social de produzir saberes e racionalidades locais e múltiplas.

Contudo, nesse momento vamos nos ater, de modo específico, sobre os caminhos trilhados na metodologia de história oral para abordar e compreender a formação humana e os saberes produzidos na prática das lutas sociais contemporâneos de

²³⁷ Segundo Santos (2006) a crítica mais eloquente a essa racionalidade ocidental vem dos teóricos do pós-colonialismo, como Quijano, Mignolo, Lander, que consideram que “no contexto colonial, a razão indolente subjaz ao que chamam a ‘colonialidade do poder’, uma forma de poder que não terminou com o fim do colonialismo, mas continuou a dominar nas sociedades pós-coloniais.”.

lideranças camponesas. Tomou-se como objeto de estudo nessa pesquisa²³⁸ os saberes, valores e habilidades técnicas e pessoais produzidos nas trajetórias de lideranças camponesas, nas gerações de lutas sociais das últimas três décadas do século XX e XXI, numa região específica de Minas Gerais, o sertão norte do estado. A aprendizagem *situada, compartilhada e narrada* na trajetória de participação camponesa, assim como sua prática de trabalhar, que se revelou indissociavelmente ligada à sua prática de lutar, foram objetos dessa pesquisa. Tomou-se, assim, os movimentos e as organizações sociais como espaço e *locus* de formação na prática, considerando-se prática social a dimensão formadora, complexa e inerente à vida social e cotidiana.

Assim não há como negar que minha experiência profissional e militante foi a primeira motivação para a pesquisa que me propus realizar. Gesto de amor, ato de coragem, desafio metodológico e pessoal. Nas experiências vividas, nas trajetórias pessoais acompanhadas, persistentemente, indagava-me sobre os processos psicossociais que estavam, ali, se realizando. Nas experiências e nos acontecimentos diários vividos por indivíduos engajados, percebia mudanças pessoais e contextuais que indicavam a presença fértil de processos de aprendizagem na prática. Tal aprendizagem se gestava na dinâmica do cotidiano, fértil de saberes, lições e mudanças, em que não era possível dissociar, histórica e socialmente, sujeitos e ambientes vividos²³⁹. Motivação e engajamento social que me levam, aqui, a ousar usar, muitas vezes, a narrativa na primeira pessoa do singular.

Essa dupla identidade – pesquisadora e “companheira de luta” facilitou, por um lado, os contatos iniciais e a aceitação da pesquisa. No entanto, por outro lado, a familiaridade com o ambiente e as pessoas exigiram reflexões constantes e o exercício cuidadoso do estranhamento, do “tornar exótico o familiar” (DA MATTA, 1978; GOLDMAN, 2003; VELHO, 1978). Nesse sentido, o ofício do pesquisador tem sempre

²³⁸ Referimos aqui à tese de doutoramento – “Aprender na prática: narrativas e histórias de lideranças camponesas, no Sertão Norte de Minas, nas três últimas décadas”, defendida na Faculdade de Educação da UFMG, em fevereiro de 2011.

²³⁹ Aponto aqui a perspectiva da psicologia sócio-cultural de autores como Lane (1984) e Bárbara Rogoff (2005) em que não há uma precedência do sujeito em relação ao social, nem da cultura em relação ao sujeito. Sujeito e cultura são vistos em processo de desenvolvimento dinamicamente relacionados, e não podem ser analisados separadamente, fora das relações sociais.

uma dupla tarefa, intimamente relacionada, de “transformar o exótico em familiar” e o de estranhar o familiar.

Buscando esse exercício foi que (re)vivenciei, em muitos momentos das entrevistas emoções fortes, diante das lembranças de acontecimentos (re)vividos pelos sujeitos entrevistados - de uma vitória conquistada ou da perda de militantes/amigos que tombaram assassinados na luta. Vivenciei também reações mais viscerais diante de situações não costumeiras para quem vive em apartamentos urbanos, com padrões de valores de classe média. Foi constrangedor, por exemplo, como saí, aos gritos e pulos, de um banheiro num assentamento visitado, quando me deparei com uma dezena de pererecas pulando de dentro do vaso sanitário.

Foi nesse sentido que me vi *aprendendo* com as próprias escolhas metodológicas que fui fazendo no processo da pesquisa e tentando fazer de minha *participação* no mundo político dos camponeses do sertão norte-mineiro um instrumento de conhecimento e um canal de comunicação com eles. Consciente, contudo, de que a problemática, de fato, é a da necessidade, não de negar o rigor científico nos estudos das interações sociais, mas de relativizá-lo enquanto uma objetividade mais ou menos ideológica e sempre interpretativa, ou seja, sempre filtrada pelo ponto de vista do observador. Nesse esforço realizamos e vamos aqui descrever o caminho da pesquisa como a experimentamos.

E ao longo do processo de imergir no campo de pesquisa fomos aprendendo um modo particular de abordagem e de entrevistar os sujeitos em seus próprios locais de vida e trabalho, a qual chamamos de entrevista narrativa e “situada”. Numa perspectiva interdisciplinar, buscamos nas narrativas históricas e nos itinerários vividos pelas lideranças camponesas, a compreensão do próprio processo de participação, as mudanças e identidades aprendidas em sua prática social, como expressão da constituição de “sujeitos políticos”, participantes ativos na construção de ações coletivas, organizações e movimentos sociais voltados para a transformação da realidade de seu tempo.

Nas entrevistas realizadas, convidamos os sujeitos a narrarem seus itinerários de formação “na luta”, numa tentativa de apreender, na trajetória relatada, a percepção que eles têm de si mesmos e do percurso histórico de se *fazer-ser* liderança. Nesse caso, a História Oral trabalha na fronteira em que se cruzam os modos de ser do indivíduo e de sua cultura. Porém, a pesquisa desses cruzamentos e dessas fronteiras apresenta ao pesquisador muitas contradições, em particular quando são examinados a experiência vivida – individual e coletiva – e aquilo que o indivíduo pode dizer sobre ela em uma narrativa.

E por onde começar ou retomar a compreensão dos processos de aprendizagem na prática das lutas sociais na região? Perguntava-me, inicialmente. Deixei o Norte de Minas no início da década de 90. E de lá para cá me mantive presente em assessorias e apoios eventuais. Assim, senti necessidade de fazer pequenos gestos de reaproximações e retomar laços com os grupos e atores regionais antes de realizar a entrevista. Por “aproximação”²⁴⁰, refiro-me uma abordagem metodológica que se aproxima, paulatina e cuidadosamente, de seus sujeitos e contextos de pesquisa ou mesmo de um campo teórico a ser explorado. Esses momentos se revelaram importante para a abordagem e realização das entrevistas, porém, não nos será possível, descrevê-los mais longamente, aqui, por falta de espaço.

Os sujeitos da pesquisa foram lideranças camponesas - homens e mulheres - que marcaram as lutas sociais no Norte de Minas Gerais, a partir da década de 80. Foram selecionados por sua reconhecida importância e influência nas lutas dos trabalhadores(as) rurais e agricultores(as) da região, a partir de nossa própria experiência e da avaliação de outros atores sociais da região.

Foram ouvidas - em entrevistas abertas e longas - 13 lideranças selecionadas²⁴¹, sendo 10 homens e 3 mulheres, com idade entre 33 e 68 anos, envolvidas em movimentos sociais de luta por terra e direitos. Suas narrativas abordam itinerários de

²⁴⁰ Postura metodológica sugerida por autores que trabalham no campo das Ciências Sociais com o referencial metodológico do materialismo dialético, como BARBIER, 1985; THIOLLENT, 1985.

²⁴¹ O adjetivo *selecionadas* refere-se às lideranças previamente relacionadas e visitadas, não incluindo as outras lideranças que participaram do momento das entrevistas. Contudo, as demais lideranças tiveram suas narrativas incluídas no processo de análise dos dados empíricos.

vida enquanto lideranças regionais. São camponeses/as iletrados ou pouco escolarizados, que produzem um saber prático, válido e útil à vida. Alguns deles nunca foram à escola, a maior parte fez na escola da comunidade as primeiras séries do primário. Apenas uma das lideranças está cursando o Ensino Médio em educação do campo. Como camponeses, têm diferentes relações com a terra e expressam diferentes pertencimentos e identidades sociais, características da diversidade cultural dos povos do campo, de suas organizações e de suas inserções políticas nos contextos particulares onde vivem: são agricultores(as) familiares tradicionais, assentados da Reforma Agrária, remanescentes de quilombos, sindicalistas, agentes da Pastoral da Terra, lideranças da direção do MST, direção da Cooperativa dos Agricultores Familiares, dirigentes da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável e Comunidades Tradicionais, vereador, vice-prefeito...

A maioria deles tem mais de 45 anos e de suas narrativas ressaltam alguns dos traços mais comuns e marcantes das trajetórias e das lutas sociais, nas últimas décadas, no Norte de Minas como, a origem nos grupos religiosos, de modo especial nas comunidades eclesiais de base (CEBs) e na Comissão Pastoral da Terra e grupos de jovens católicos. Alguns têm como ponto de partida de sua trajetória a resistência política e a luta pela terra, com base na associação comunitária local ou no sindicato dos trabalhadores rurais de seu município. Ainda outros se destacam na participação partidária, em trajetórias mais recentes, muitos apresentam uma forte atuação ambientalista e visão ecológica, de modo particular de defesa do bioma cerrado. Tornaram-se novos atores na luta pela Reforma Agrária, como os pertencentes ao MST, ou nas lutas da virada do século pelo reconhecimento dos territórios remanescentes de quilombos. Lutaram pelo reconhecimento do homem e, sobretudo, da mulher rural, como cidadãos de direitos sociais, após a Constituição de 1988. Podemos dizer que essas trajetórias políticas carregam traços muito singulares de um tempo e um “território-região” (ESCOBAR, 2005, p. 142), mas, ao mesmo tempo, explicitam a história social do campo brasileiro, sobretudo da segunda metade do século XX. Isso implica perceber especificidades, continuidades e rupturas culturais, políticas e econômicas englobadas e reflexas do sistema-mundo que lhes dá sentido e substância histórica, e é por eles significado, como nos propõe Marshal Sahlins (2004). O contexto,

o mundo narrado pelos sujeitos, nos revela a vida e as lutas dos grupos subalternos na região, subsumidos à realidade mineira e brasileira do século XX. Vale reafirmar, nesse sentido, que o *contexto regional* narrado se torna mais do que campo de estudo, tornando-se uma categoria analítica, pois é ele que dá sentido aos sujeitos e às suas práticas. As práticas e narrativas dos sujeitos nos remetem, ao mesmo tempo, aos contextos contemporâneos e tradicionais da colonização *invasora* no país, que configuram *modernidades tradicionais* (BOSI, 1997; MARTINS, 1997; SANTOS, 2010), políticas e econômicas, muitas vezes aberrantes, e outras vezes virtuosas em possibilidades alternativas e futuras. Essa situação foi claramente relatada pelas lideranças, que expuseram as contradições da realidade de “modernidade” de *fronteira* do agronegócio e, ao mesmo tempo, as múltiplas e inovadoras práticas de agricultura camponesa e agroecológica na suas formas “geraizeiras” e “caatingueiras” vividas por eles.

A entrevista narrativa e situada – uma relação social e uma espécie de “amor intelectual”

Entre os pesquisadores das Ciências Humanas e Sociais, já existe certo consenso de que a relação entrevistador-entrevistado, como qualquer relação humana, não se constitui de forma neutra e ingênua. De um lado, como é o nosso caso, está a instituição universitária e, do outro, um sujeito que também fala a partir de um lugar social. Isso remete ao reconhecimento de que a entrevista, ainda que se distinga de outras interações cotidianas, continua sendo uma *relação social* que exerce efeitos sobre seus próprios resultados e as interpretações obtidas, qualquer que seja sua perspectiva metodológica. Sendo assim, não compartilhamos dos debates que marcadamente querem distinguir e hierarquizar a oposição tradicional entre metodologias quantitativas e qualitativas, pois “mascaram de que elas têm em comum se apoiarem nas interações sociais que ocorrem sob a pressão das estruturas sociais” (BOURDIEU, 1997, p. 694). Dessa forma, não há como escapar, em métodos quantitativos ou qualitativos, da interferência da subjetividade, havendo que assumir uma postura relacional e interdisciplinar relativamente aos fenômenos humanos.

A entrevista, como ensina Bourdieu (1997, p. 694), é “um exercício espiritual”, mas nada tem de miraculoso: é uma relação social e, portanto, de poder, que resulta em um acordo realista entre as antecipações e os cuidados do pesquisador e as expectativas do pesquisado. Mesmo tendo gestos, muitas vezes, de gratuidade e cuidados, enquanto relação social ela é sempre uma relação de intervenção e, portanto, envolve questões éticas.

Tomando esta perspectiva teórica fomos aprendendo e desenhando um modo próprio de abordagem e de *entrevista situada* realizada no próprio ambiente de vida e trabalho dos sujeitos, vivendo e compreendendo, de forma contextualizada, sua narrativa histórica. Para cada entrevista, relatei num *caderno de viagem* as impressões sentidas, desde os primeiros contatos, a viagem, as situações inusitadas, dúvidas, angústias, emoções, alegrias, tristezas... os encontros, desencontros, acertos, erros e aprendizagens.

Por opção e para tornar as entrevistas mais abertas, desenvolvemos uma *conversação* bem ao gosto das expressões e narrativas próprias dos sujeitos entrevistados, sendo que quase todas elas foram feitas em suas próprias casas, em seu quintal e em visita à sua área produtiva – no assentamento de reforma agrária, nas comunidades rurais. Quando isso não foi possível, realizamos as entrevistas no escritório do sindicato, do MST, da CPT. Uma das entrevistas – com Izaldina²⁴², liderança quilombola – foi realizada durante o Encontro de Agrobiodiversidade do Norte de Minas, que aconteceu em outubro de 2008, em Varzelândia, pequeno município da região.

Assim, metodologicamente, as condições “normais” da entrevista como espaço fechado, privacidade, não interferência de terceiros, enfim, as condições prescritas academicamente nos escaparam muitas vezes. Um cachorro latindo impertinentemente, rádios ligados na casa, galos cantando, crianças interrompendo, gente conversando nos cômodos ao lado, ventos, passarinhos... Tudo isso nos trouxe algumas dificuldades nas

²⁴² O Márcio Goldman (2003), embora reconhecendo a necessidade de se respeitar os compromissos éticos com os sujeitos, com os colegas de profissão e o leitor, argumenta a favor do uso de nomes próprios em situações de pesquisa, como as de etnografias contemporâneas, já que o “uso de nomes fictícios cria um artificialismo inútil e põe em risco o valor etnográfico do texto e do contexto das narrativas analisadas”. Em nosso caso, com o consentimento dos entrevistados, achamos útil e eticamente correto o uso dos nomes reais de quem revelou tantas histórias públicas do sertão do Norte de Minas Gerais.

transcrições. O uso do gravador não pareceu constranger os sujeitos, que se mostraram à vontade. Apenas Braulino e Izaldina, não escolarizados, manifestaram certa dificuldade inicial com a entrevista, a qual foi, por eles mesmos, logo justificada e controlada.

Era uma “conversa”, muitas vezes, não apenas de dois, mas realizada em suas casas, com a presença de familiares, vizinhos, lideranças, pesquisadores... Foi assim, na visita ao assentamento Tapera; com Braulino, Oscarino e Rosário em suas casas. No encontro com Custódio, agricultor assentado, realizamos a entrevista em torno de uma mesa, compartilhada com sua esposa e Joanelinha, assentada e também participante da luta pela terra, além de Zilah, Mirasônia e Michel²⁴³. Foi um diálogo compartilhado sem, contudo, perdermos a consciência do caráter *artificial* de uma entrevista de pesquisa, comprovado pela própria existência do gravador. Nesse sentido, a entrevista narrativa e situada proposta, como uma relação social e um exercício de amor intelectual chama a atenção não só para a oralidade presente, mas também para o contexto de sua realização - um “contexto de conversação” e um acontecimento imerso no momento da entrevista e de sua fenomenologia de percepções, sensações, memórias e trocas de saberes.

Foi assim também na entrevista situada com Maria do Rosário, sindicalista e liderança camponesa de comunidade tradicional dos altos da chapada do “gerais” nortemineiro. A entrevista foi iniciada em seu quintal e roça, no fundo do terreno – bem “amorrado”, bem inclinado - e depois em sua cozinha, em torno da mesa, junto com seu esposo. Enquanto gravava nossa conversa ela fazia biscoitos, cozinhava feijão, discorria sobre receitas de bolo e biscoito feitos da puba de mandioca; cantou e rezou como fazia e ainda faz nas novenas e festas religiosas da comunidade. A gravação da conversa está repleta de lacunas da comunicação verbal, pois ficamos por um bom tempo em seu quintal e ela mostrava sua roça, falava de seus planos de retorno à sua propriedade e à produção, nomeava as árvores e com gestos indicava um ponto ou outro de seu terreno e dos irmãos que moram perto. Havia sentido em cada canto, cada modo de plantar: onde, o que, quando... Ela falou como se desejasse um interlocutor para dizer coisas que

²⁴³ Companheiro e pesquisador, Michel Marie Le Ven deu-me o privilégio de sua companhia em quase todas as viagens. Sem ele, possivelmente não teria conseguido chegar tão perto das condições de vida cotidiana dos sujeitos analisados.

queria e precisava dizer. Emocionou-se, suou, cansou, cantou... Como esta, poderíamos citar várias outras situações de entrevistas em que os camponeses e suas famílias nos mostraram seu sistema de produção, o rio, discorreram sobre a luta pela terra ou sobre a produção e sua comercialização, a relação com o bioma e as estratégias familiares para conciliar a luta política e o trabalho agrícola e familiar de produzir “mantimentos”.

Diversos autores, como Bourdieu (1997), Le Ven (1996/2008), Velho (1978) e Goldman (2003), chamam, ainda, a atenção para os cuidados éticos e os efeitos da “invasão” sempre um pouco arbitrária do pesquisador. Pudemos, também, refletir sobre a violência simbólica que muitas vezes, e mesmo sem querer, impomos aos sujeitos em uma situação de entrevista. Foi o que refletimos, a partir da seguinte passagem: adentramos a propriedade de Custódio, sem que ele nos aguardasse, já que o recado de quando chegaríamos não foi levado até sua casa, e o encontramos literalmente com a “mão na massa”. Ele nos recebeu embaraçado, pois estava na labuta com a massa de um piso em construção. No entanto, generosamente, ele não marcou outro dia, não demonstrou chateação nem nos fez esperar um tempo excessivo: correu com a massa, que não podia ficar parada com o risco de ser perdida, e veio sentar à mesa para a conversa “rápida”. Não insisti, mas sai com a sensação de que poderíamos ter ficado mais tempo no assentamento ou voltarmos com mais calma à entrevista noutro momento. E foi o que fizemos, em outra oportunidade, quando de sua vinda a Belo Horizonte.

Mas esse poder, embora desigual entre entrevistador e entrevistado, não é unilateral, pois o entrevistado também o detém. Como nos mostrou no exemplo acima, Custódio o exerceu conciliando nosso interesse pela entrevista e seu fazer em andamento. O entrevistado tem o poder da fala, ele a controla, consciente e inconscientemente, ele relata ou não relata fatos conforme sua própria seleção. Vários foram os exemplos que experimentamos na situação de entrevista. O pesquisador não pode controlar completamente os efeitos complexos e múltiplos da relação de pesquisa, já que os pesquisados também podem intervir, consciente ou inconscientemente, para tentar impor sua definição da situação e fazê-la vigorar em seu proveito. Foi assim, também, que analisamos quando Juarez, liderança sindical de Bocaiúva e hoje vice-

prefeito da cidade, logo no início da entrevista, comparou seu saber “feito junto com a prática, que a gente vai vivendo, mas que transforma [a realidade], mesmo que sejam necessários 20 ou 30 anos” com o da “escola convencional” e com quem “como você, é estudiosa do assunto”. Para ele, o sistema convencional forma teoricamente, mas lhe falta exercitar o aprendido no interesse de todo mundo: “interessa muito é para a biografia da pessoa”. Assim, nos perguntamos se ele, além de criticar a educação “convencional” não estaria, também, sutilmente, nos perguntando se este não seria mais um estudo sobre os camponeses, sem o compromisso de colaborar com as mudanças necessárias à sua realidade. Não o interpelamos de imediato para confirmar nosso sentimento, mas o levamos a sério na exigência de postura comprometida da pesquisadora. É necessário destacar que a interpretação de sua fala nos foi possível – de forma correta ou equivocada – também pelo conhecimento anterior que temos dele, como um agricultor especialmente inteligente e crítico, o que nos faz reafirmar a entrevista como uma interação social, marcada pela experiência humana e pela memória de ambos – entrevistado e entrevistador - e pelo ato fenomenológico do momento em um entrelaçado de avaliações, percepções, sentimentos e memórias.

A entrevista é, assim, uma interação de afetos, na qual somos afetados e afetamos, o que não significa um “deslize” da razão por parte do pesquisador, mas uma interação em que nos modificamos em sua experiência. A entrevista é, em si, um acontecimento, uma relação que produz o novo em seu ato e anuncia a possibilidade de outras novidades e conhecimentos. A entrevista é um devir, uma possibilidade, porque é um acontecimento de memória e reflexão sobre si e o outro. Isso nos anunciou, por exemplo, Maria do Rosário quando, por diversas vezes, durante a entrevista, ela se surpreendeu com sua fala, como que pensando pela primeira vez e descobrindo algo.

Foi assim, afetada, tocada, que vivenciei a pesquisa de campo e os momentos das entrevistas. Os contatos e as entrevistas foram fecundos em termos de sabedorias, conhecimentos, histórias, gestos, olhares, trejeitos, enfim, foram momentos “solenemente” mobilizadores de sentidos e sentimentos. Escrevemos no caderno de viagem passagens que registram a intensidade de momentos e entrevistas e a

(re)descoberta de que toda pesquisa de campo não começa quando lá chegamos, mas antes, na sua preparação, nas suas expectativas...

Realizamos entrevistas de história oral temática, cuja “pergunta de corte” (MEIHY, 1991), ou foco condutor e comum a todas elas, girou em torno da trajetória de atuação e formação nas ações coletivas e organizativas como liderança inserida nos movimentos sociais, comunitários e sindicais, nas décadas de 80 e 90 ou nos anos atuais do século XXI. Dessa forma, este trabalho se aproxima da chamada história oral híbrida: conduzimos a entrevista narrativa como uma história oral de vida, e por ser um trabalho temático, utilizamos a entrevista para apreender a experiência e a aprendizagem na prática de participação coletiva dos narradores. Trata-se de narrativas de populações rurais e tradicionais carregadas de formas próprias de aprender na prática, de explicar e julgar o mundo. Dessa forma, aproximamo-nos também da vertente da História Oral que se dedica aos estudos das “tradições orais” (MEIHY, 1998). Nesse tipo de pesquisa, centrada na prática, na narrativa, nas tradições e valores coletivos, o foco está no sujeito intrinsecamente individual e coletivo.

Esta postura situada e aberta da entrevista possibilitou que expressassem um aspecto fundamental de suas identidades e de suas experiências culturais – a intrínseca associação das práticas de lutar e trabalhar. O que nos revelou um patrimônio de saberes eco-sociais, de valores e habilidades fruto de suas indissociáveis práticas políticas, de trabalhar a terra e se relacionar com os biomas cerrado e caatinga nos quais habitam e que, da mesma forma, lhes habitam.

Foi-lhes pedido que narrassem sua trajetória ou experiência nas lutas e nos movimentos sociais, abordando-os a partir de sua origem familiar, mas adequando isso ao momento da entrevista, a seu contexto de luta social, de gênero, de identidade como assentado, quilombola, liderança sindical, partidária, cooperativado... Fomos mudando a abordagem no decorrer da pesquisa de campo. Aprendemos, por exemplo, com José Lelis – que entendeu “entrevista” como matéria jornalística – que era melhor substituir, desde os primeiros contatos, a palavra “entrevistar” por “contar”. O que distingue a HO de outras entrevistas é a reflexão sobre todo o processo que leva a modificações

constantes, de modo que nenhuma entrevista é proposta da mesma maneira que a anterior.

Ao longo do processo da pesquisa deparamo-nos com questões sobre os procedimentos, as concepções e os desafios postos e, na tentativa de ter respostas e fazer opções, fomos aprendendo. Após as dúvidas e pesquisas acerca de como conduzir uma entrevista de história oral, seus cuidados e sua natureza, debatemos-nos acerca de seu tratamento. Há muitas e diferentes opções teóricas no tratamento dessas entrevistas.

A compreensão e a análise das entrevistas

Não há espaço aqui para descrever o processo de análise e compreensão das entrevistas, desde a suas leituras, escutas, transcrição, textualização... Julgo que o tratamento das entrevistas um dos desafios mais instigantes do desenvolvimento atual da história oral, como metodologia de pesquisa qualitativa no Brasil, mas é podemos tratar disso num outro momento. As reflexões sobre esses temas revelados possibilitaram a elaboração e análises de suas identidades e trajetórias políticas, a história das organizações camponesas, na região, os saberes e valores produzidos nas práticas das lutas sociais.

Contudo, é importante reafirmar que a perspectiva metodológica foi tomada aqui de Paul Thompson (1992) de trazer a voz “dos esquecidos, dos de baixo” ou dos invisíveis/obscuros, como prefere Portelli (1995, 2009), para torná-la pública. Porém, não no sentido de “dar voz a quem não tem”, ou no intuito de lhes ser o porta-voz, acredito que os camponeses e camponesas têm voz e falam, senão porque eu a estaria buscando, o que lhes acontece é um processo político, cultural, ideológico, de “silenciamento” de suas falas pelas estruturas de poder, em que são mais “falados” do que falam, mas não sem disputa para se fazerem ouvir e serem atendidos em suas demandas, como demonstraram. Entendo assim que o papel ético do historiador oral é de lhes amplificar a voz e torná-las públicas, em outros canais acadêmicos e comunicativos mais amplos. Nessa perspectiva, trabalhando na fronteira entre a história, a psicologia cultural, a educação e a antropologia, buscou-se evidenciar o valor da

história social dos camponeses e da concepção de que todos somos parte do mesmo processo político e histórico.

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, M. P.; FERNANDES, T. M. O diálogo da história oral com a historiografia contemporânea. In: VISCARDI, C. M. R.; DELGADO, L. A. N. (Org.). *História oral: teoria, educação e sociedade*. Juiz de Fora: Ed. da UFJF, 2006.
- BARBIER, René. *A pesquisa-ação na instituição educativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. (Coord.). *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DAMATTA, R. O ofício de etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, Edson de O. (Org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DIÓGENES, G. Histórias de vida: desafios de um método. In: KOURY, M. G. P.; LIMA J. (Org.). *Cultura & subjetividade*. João Pessoa: UFPB, 1996.
- ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, set. 2005. p. 21-53. (Colección Sur Sur). Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Lander.rtf>>.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo: revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP*, São Paulo, n. 13, ano 14, 2005.
- FENELON, Déa R. O papel da história oral na historiografia moderna. In: MEIHY, J. C. S. B. (Org.). *(Re)introduzindo a História Oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.
- GOLDMANN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos – etnografia,

antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, 2003.

LANE, Sílvia T. M.; CODO, W. (Org.). *Psicologia Social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LANG, Alice B. da S. G. História oral: muitas dúvidas, poucas certezas e uma proposta. In: MEIHY, J. C. S. B. (Org.). *(Re)introduzindo história Oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. *Situated learning: legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LE VEN, Michel M.; FARIA, E.; MOTA, Míriam H. de S. História oral de vida: o instante da entrevista. *Varia historia*, n. 16, set. 1996.

MARTINS, J. S. *A chegada do estranho*. São Paulo: Hucitec, 1993.

_____. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec, 1997.

MEIHY, J. C. Sebe Bom. *Manual de História Oral*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. São Paulo: Loyola, 1991.

OLIVEIRA, Ariovaldo U. de; MARQUES, Marta I. M. (Org.). *O campo no século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social*. São Paulo: Casa Amarela/Paz e Terra, 2004.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. *Projeto História*, São Paulo, n. 15, abr. 1997. (Ética e História Oral).

ROGOFF, Bárbara. *A natureza cultural do desenvolvimento humano*. Porto Alegre, Artmed, 2005.

SAHLINS, M. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2004.

SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

TEIXEIRA, I. A. C.; PRAXEDES, V. L. História Oral e educação: tecendo vínculos e possibilidades pedagógicas. In: VISCARDI, C. M. R.; DELGADO, L. A. N. (Org.). *História oral: teoria, educação e sociedade*. Juiz de Fora: Ed. da UFJF, 2006.

THIOLLENT, M. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. 4. ed. São Paulo: Polis, 1985.

VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, K. (Org.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001.

GT 7 – História Oral, Identidade e Diversidade

*Coordenação: Lourival dos Santos (UFMS; NEHO/USP) e
Cássia Milena Nunes de Oliveira (NEHO/USP)*

A ORALIDADE COMO AGENTE DE PRESERVAÇÃO DA TRADIÇÃO POMERANA²⁴⁴

GABRIEL TEBALDI MEIRA (UFES)

Introdução

Situada na região de montanhas ao sul do Espírito Santo, a cidade de Santa Maria de Jetibá abriga, atualmente, a segunda maior comunidade pomerana do Brasil. Em meio ao avanço das cidades, que já confundem suas fronteiras com o fenômeno da conurbação, Santa Maria ainda conserva-se isolada da Região Metropolitana de Vitória. Sua pequena população, de pouco mais de 34 mil habitantes²⁴⁵, é a grande responsável pela preservação de traços culturais herdados das primeiras gerações que, no século XIX, emigraram da Pomerânia para o Brasil.

Dentre as características mantidas e defendidas por esse grupo há mais de um século, destacam-se a língua pomerana – comumente utilizada entre eles e ensinada nas escolas locais –, os costumes advindos da tradição cultural – transmitidos geração a geração – e, com notória importância, a religiosidade. Sobre esta, destaca-se a cerimônia de quebra-louças (*polterawend*), ponto alto do ritual do matrimônio. Diante dessas particularidades, este estudo objetiva discutir os descendentes pomeranos assentados em Santa Maria, apresentando seus costumes ainda hoje conservados e praticados.

Entendendo-se a transmissão da tradição pomerana dos idosos aos mais jovens como um singular fenômeno de oralidade, pretende-se, por meio da metodologia da História Oral, compreender a importância da religiosidade como agente de preservação da memória cultural. Com enfoque no ritual do casamento, este trabalho visa discorrer sobre seus princípios e sua realização, dando ênfase ao rito do quebra-louças. Este

²⁴⁴ Trabalho desenvolvido em Iniciação Científica na Universidade Federal do Espírito Santo, sob a orientação da Dra. Maria Cristina Dadalto e financiado pelo CNPq, PIBIC.

²⁴⁵ Censo Populacional 2010, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

embasa-se nas e reflete as concepções de moralidade, valor e felicidade pomeranas, sendo, dessa forma, objeto valioso na interpretação e no entendimento de tal povo.

De modo a bem elucidar os assuntos da discussão, faz-se uso de um vídeo-documentário²⁴⁶ do ano de 2010 que exhibe tal cerimônia, além de bibliografias que narram e discutem o evento matrimonial. Aliado a esses métodos e recursos, utiliza-se de registros imagéticos do local, pretendendo, assim, ilustrar a temática. Este trabalho aborda, ainda, uma discussão em torno da História Oral e do debate de utilidade do estudo histórico.

Por fim, infere-se que há, na comunidade de Santa Maria de Jetibá, uma ação consciente em preservar a memória e os traços constitutivos desse povo. Vale ressaltar que tal ação é compartilhada coletivamente e que essa postura é essencial para a manutenção da riqueza cultural lá existente. Por sua vez, essa riqueza é a clara demonstração da importância de se conservar a memória e transmiti-la, por meio da oralidade, às gerações do presente e, sobretudo, àquelas que construirão o futuro.

História, oralidade e o debate de utilidade

Uma discussão ainda hoje existente na historiografia é aquela pensada por Marc Bloch, na obra póstuma *Apologia da História* (traduzida com título *Introdução à História*), publicada por Lucien Febvre em 1949. Na introdução do livro, Bloch escreve o questionamento de um garoto a seu pai: “Pai, diga-me lá para que serve a história” (BLOCH, 1997, p.75).

Na década de 1940, Bloch fazia parte da Resistência Francesa (*La Résistance*), movimento que lutava contra as Potências do Eixo da Segunda Guerra Mundial. Em março de 1944, foi preso pela Gestapo e morto em 16 de junho do mesmo ano²⁴⁷, o que fez com que a *Apologia da História*, escrita enquanto estava em posse das forças nazistas,

²⁴⁶ Vídeo-documentário produzido no ano de 2010 por Noriana Seefeld Behrend e Gustavo Pereira Rosa, referente ao trabalho de conclusão de curso do Centro Universitário Vila Velha.

²⁴⁷ Informações contidas em: <<http://www.marcbloch.fr>>, site oficial da Associação Marc Bloch.

ficasse incompleta. Do mesmo modo que a obra de Bloch não foi por ele concluída, o debate acerca da utilidade da história permanece, ainda hoje, sem resposta consensual.

Friedrich Nietzsche, filósofo alemão do século XIX, entendia que a utilidade ou valor de uso da história residia no fato de que:

Ele (o homem) aprende com isso (história) que a grandeza, que existiu uma vez, foi, em todo caso, possível uma vez e, por isso, pode ser que seja possível mais uma vez; segue com ânimo sua marcha, pois agora a dúvida, que o assalta em horas mais fracas, de pensar que talvez queira o impossível, é eliminada. (NIETZSCHE, 1974, p. 66).

Fustel de Coulanges, historiador francês do século XIX, despendeu esforços a fim de confirmar a existência de uma utilidade para a história: “A história não resolve problemas: ela nos ensina a examiná-los [...] como é preciso agir para observar os fatos humanos” (COULANGES, 1923).

Embora os autores acima abordados discutam a importância e uma possível finalidade do estudo histórico, tal debate é amplo e conta com inúmeros teóricos, como Maquiavel que, na obra *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (1994), compreende que o estudo histórico permite prever o que o futuro reserva.

Quem estudar a história contemporânea e da antiguidade verá que os mesmos desejos e as mesmas paixões reinaram e reinam ainda em todos os governos, em todos os povos. Por isto, é fácil, para quem estuda com profundidade os acontecimentos pretéritos, prever o que o futuro reserva a cada Estado, propondo remédios já utilizados pelos antigos ou, caso isto não seja possível, imaginando novos remédios baseados na semelhança dos acontecimentos. (MAQUIAVEL, 1994, p. 129).

Contudo, embasando-se na contemporaneidade e na crescente preocupação social com a compreensão das tradições, culturas e costumes advindos das gerações do passado, seja ele recente ou de séculos, faz-se pertinente uma releitura do questionamento de Bloch, agora em torno daquela que é o agente de preservação e manutenção das características dos povos: Pai, diga-me lá para que serve a história oral?

A contraposição à ideia de utilidade

O debate em torno da utilidade do conhecimento histórico é tão antigo quanto simples de ser contraposto. Responder o “Para que serve a História Oral” faz-se tarefa simples a partir do momento em que se tem contato direto com as tradições e realidades mantidas e preservadas por meio do fenômeno de oralidade. Nesse contexto, a História Oral assume função de captação da subjetividade daquilo que não consta nos documentos. O resgate da oralidade permite conhecer a história dos vencidos e contrapô-la à versão dos vencedores que comumente compõem os registros historiográficos.

Para Benjamin (1994), alcançar esse contexto requer analisar a “história a contrapelo”. Outro recurso, aponta Le Goff (1990, p. 109), consiste na percepção do silêncio comunicação: “Devemos fazer o inventário dos arquivos do silêncio, e fazer a história a partir dos documentos e das ausências de documentos”. A História Oral faz perceber o silêncio, as emoções e, por vezes, aquilo que está por trás dos fatos que, a princípio, apresentam-se objetivos.

Sob essa perspectiva, a comunidade de Santa Maria de Jetibá figura como amplo terreno ao estudo da subjetividade, da cultura e das tradições. E, como os descendentes pomeranos estão, por vezes, ausentes das obras históricas, a História Oral é fundamental para bem compreender as características e os fenômenos culturais desse povo. Destaca-se, nesse contexto, a religiosidade e o ritual do casamento, sendo este um exímio exemplo para percepção e ampla compreensão dos marcos pomeranos.

Os rituais do casamento pomerano

Muito apegado à tradição, o povo pomerano é árduo defensor da família, sendo esta sua entidade de maior valor. É por meio dela que os costumes se perpetuam. A união é característica fundamental na comunidade. A história pomerana demonstra que seu povo passou por diversos conflitos e delicados períodos de dificuldades de subsistência. De todo a vencerem as adversidades, os pomeranos acostumaram-se aos mutirões em nome da sobrevivência, como bem explana Helmar Reinhard Roelke:

A luta pela sobrevivência, principalmente na Pomerânia Ocidental, fazia este povo realizar muitos trabalhos em mutirão. Dividiam-se tarefas e tempos difíceis eram vencidos em conjunto. Tristezas eram compartilhadas por todos, quando à noite, após o trabalho, se reuniam nas casas para conversar [...]. Aprenderam cedo que, para sobreviver, um dependia do outro. (ROELKE, 1996, p. 57).

Abordar os pomeranos como grupo que viveu em dificuldades faz, por vezes, com que se crie uma pré-noção de carência e pobreza. Quando se observa as festividades pomeranas, como o casamento, essa concepção inicial vê-se contraposta a um cenário de muita fartura e comemoração. Roelke explica essa dualidade: assim como nas situações de necessidade, as festas também eram pautadas no coletivo.

Se nas dificuldades valia o trabalho em comum, então nas festas também valia festejar de forma comunitária, onde todos do lugar eram convidados para celebrar. Daí se explica os muitos convidados, quando acontecem casamentos. (ROELKE, 1996, p. 57).

O espírito comunitário pomerano pode ser identificado ao longo de todo o ritual do casamento. Quando o casal pretende oficializar sua união perante a comunidade e preparar-se para o matrimônio, acontece o *Afbar*, que consiste na apresentação dos futuros noivos em um culto religioso. Nessa ocasião também é marcada a data do casamento, dando início aos preparativos culturais e ritos religiosos.

Mais uma vez a família assume participação nos acontecimentos. Conforme dita o costume, após a apresentação na igreja, o irmão da noiva é convidado pelo casal para ser o *Hochtiedsbirrer*, ou seja, o responsável por convidar as famílias indicadas pelos pais dos noivos para participar das celebrações. Para essa atividade, repleta de simbolismo, o *Hochtiedsbirrer* enfeita seu chapéu com uma pena e com fitas de cetim coloridas. Carrega consigo uma garrafa igualmente enfeitada, que contém misturadas todas as bebidas da região. Como companhia, vai um cavalo, também festivamente enfeitado.

Ao chegar nas casas indicadas, o *Hochtiedsbirrer* declama versos no dialeto pomerano. Em seguida, a família bebe da mistura contida na garrafa e prega, nas costas

do anunciador, uma fita colorida, como sinal de gratidão. Essa fita também significa que o casamento (*Hochtied*) está iniciado. Vale ressaltar que os recém-convidados ainda dão gorjeta ao irmão da noiva.

Tendo todos recebido o convite, chega o momento de preparo do local do evento. Tradicionalmente ele acontece na casa dos pais da noiva. O noivo, então, fica encarregado de adentrar na mata e recolher o tronco mais alto que encontrar. Esse varão é utilizado como um mastro (*Fohnstanja*) e nele é pendurado uma bandeira e três garrafas. Nestas estão valores em dinheiro. No final da festa, realiza-se uma competição de tiro ao alvo. Aqueles que acertam as garrafas levam o prêmio contido dentro delas. É importante frisar que a bandeira no alto indica o local da cerimônia e possui sentido de dizer que só devem participar aqueles que foram convidados. Concomitantemente, os enfeites que decoram toda a casa são preparados pelo mutirão organizado para a festividade.

Grande parte daquilo que é servido nas festas advém da ajuda dos convidados. Eles oferecem os produtos de suas propriedades rurais, que serão preparados pelas *Hochtiedskocha*, as melhores cozinheiras da região, que recebem o convite dos pais dos noivos para preparar a alimentação. Por essa função, não cobram honorários.

Após semana de intenso trabalho e preparo, chega o momento da confraternização. Nos ditames da tradição, a festa de casamento dura três dias e dá-se de quinta-feira a sábado. No primeiro dia, acontece um importante ritual, que merece destaque e observação especial. Trata-se do *polterawend*, uma cerimônia na qual participam todos aqueles que se envolveram nos preparativos.

Normalmente, a condução do *polterawend* fica por conta de uma senhora. Ela profere mensagens no dialeto pomerano e tais falas objetivam trazer felicidade ao casal. Após dizê-las, atiram-se louças ao chão, quebrando-as e concretizando o evento. Tal iniciativa possui amplo simbolismo.

Tias da noiva enchem seus aventais de louça, que são atiradas no assoalho do salão do baile, ao mesmo tempo que são declamados versos na língua pomerana. Acredita-se que, com este ritual, maus espíritos sejam expulsos, os quais eventualmente poderiam vir a prejudicar a vida matrimonial do novo casal. (JACOB, 1996, p. 26).

Estando as louças em pedaços, inicia-se a dança. Os noivos, então, recebem duas vassouras e têm de varrer os cacos para fora do salão. Os demais convidados, porém, dançam sobre os cacos durante a varredura. Ao juntar as partes da louça em conjunto, os noivos expressam, simbolicamente, que as decisões da família a ser formada serão tomadas em parceria. Após recolher os cacos, o casal os guarda, acreditando que eles trarão sorte.

À meia-noite, todos se reúnem para uma ceia especial, onde serve-se sopa de miúdos de galinha. Por essa razão, esse primeiro dia é conhecido como noite das galinhas. Na quinta-feira, o casal é autorizado pela mãe da noiva a dormir junto.

Essa tradição é uma herança da época do Feudalismo, quando na condição de semi-escravos, as noivas pomeranas eram forçadas a dormir com o senhor feudal, assim que casavam. A história nos conta que os noivos, para driblar seu opressor, dormiam até um mês antes com suas respectivas noivas, com a permissão dos pais. (JACOB, 1996, p. 28).

No dia seguinte, sexta-feira, os convidados começam a chegar bem cedo. A concertina recepciona no portão, repleto de enfeites. O *hochtiedsbirrer*, carregando a mesma garrafa do momento do convite, oferece novamente a bebida aos que chegam. Em seguida, são conduzidos a uma grande mesa de café da manhã. Enquanto os amigos e parentes se fartam, os noivos preparam-se para o *Truch*, ou seja, a solenidade civil e religiosa do matrimônio. Destaca-se, então, as vestes do casal.

Já no Espírito Santo, desde 1900, era tradição, a noiva casar vestida de preto, como é atualmente ao invés de branco. Esse vestido tinha uma fita verde na cintura e se fazia uma grinalda de murta [...]. O vestido preto recorda o sofrimento da noiva quando ela era violentada pelo senhor feudal. (JACOB, 1996, p. 32).

Tendo recebido a bênção matrimonial na igreja e oficializado a união no cartório, o casal retorna à casa numa verdadeira caravana formada pelos amigos e familiares. No almoço, os noivos são conduzidos para a mesa principal, onde se sentam na ponta e dali só levantam após todos os convidados terem almoçado.

Durante a parte da tarde, muitos presentes são oferecidos aos noivos. Tratam-se, em sua maioria, de utensílios domésticos, que são expostos em um quarto especial, de modo que todos possam vê-los.

No fim da tarde de sexta-feira, começa o baile mais significativo.

Ele inicia como pede a tradição, com a *Brutdanz* [dança dos noivos]. A noiva dança com todos convidados ao som de uma valsa especial. O noivo procede da mesma forma, com todas as convidadas. Primeiro, se dança com os pais da noiva, depois com os pais do noivo, padrinhos, irmãos, parentes, amigos e por fim com todos os convidados. (JACOB, 1996, p. 45).

À meia-noite do baile, começa o ritual do *Kranzanfdanz*, uma espécie de despedida de solteiro. Ao fim, todos tentam tomar a grinalda da noiva, ou ainda rasgar parte do seu véu. Enquanto isso, o noivo deve protegê-la. Segundo a tradição pomerana, aquela que conseguir a grinalda será a próxima a se casar.

Com o fim do *Kranzanfdanz*, realiza-se o *Fruchasdanz*, momento em que as mulheres se abraçam, formando uma grande roda. Os noivos, então, entram na roda e dançam bebendo vinho (*Win*). Em seguida, as mulheres também bebem após dançar com a noiva e os homens após fazer o mesmo com o noivo. Por fim, há, ainda, uma espécie de brincadeira nesse momento.

[...] os homens que ficaram aguardando de fora da roda, quando faltarem três ou quatro mulheres para finalizar a *Fruchasdanz*, tomam o litro de vinho delas. Isso gera uma grande competição entre homens e mulheres. As mulheres querem garantir a todo custo que todas venham a dançar e tomar seus dois goles de vinho. Todas riem muito, aos gritos, e batendo palmas e os pés rimadamente no assoalho da sala de baile. (JACOB, 1996, p. 46).

A festa segue até o amanhecer. No sábado, as atenções se voltam para o *Fohnstanja*, o mastro onde foi pendurada a bandeira e as garrafas. Acontece a competição de tiro ao alvo, que possui um significado histórico.

Lembra a semi-escravidão no Feudalismo Germânico. Na antiga Pomerânia, disfarçadamente, treinava-se tiro ao alvo, para uma possível rebelião contra os dominadores. Apesar dos três dias de festa, muita bebedeira e o cansaço,

sempre ainda há alguém que consegue acertar o alvo e levar como prêmio o dinheiro das garrafas. (JACOB, 1996, p. 49).

Terminada a disputa, o noivo derruba o mastro com um machado e é aplaudido pelos convidados. Tal atitude põe fim às festividades matrimoniais e significa, na tradição pomerana, que o noivo já está apto para ser chefe de família e assumir as responsabilidades e funções em seu novo lar.

Ao longo do sábado, o casal ajuda na limpeza do local da festa. Somente após esse serviço é que podem descansar. E repousam ao longo do domingo, não havendo lua de mel nos costumes pomeranos.

Certamente serão feitos passeios no cafezal e na mata, ou mesmo um mergulho nas águas límpidas do córrego da propriedade. O domingo é um dia de descanso. Todos vão à igreja para agradecer a Deus por tudo ter corrido bem durante os festejos do casamento. (JACOB, 1996, p. 52).

Na segunda-feira, o novo casal parte para o trabalho. A terra que recebem vem dos pais do noivo e costuma ser uma propriedade anexa à dos pais. Novamente em mutirão, os familiares, que já construíram a casa do novo casal, preparam a terra para o plantio. Entendem que, dessa forma, preservam a identidade cultural do povo pomerano e a felicidade no casamento.

Conclusão

Na mesma obra, *Apologia da História*, Marc Bloch compreende que a história, ao menos, o diverte: “Mesmo que julgássemos a história incapaz de outros serviços, seria certamente possível alegar em seu favor que ela distrai [...]. Pessoalmente [...] a história sempre me divertiu muito” (BLOCH, 1997, p. 77).

Buscar um conceito de utilidade para estudo histórico possui sentido ao se ter em vista uma sociedade imediatista e de consumo, como pontua, em seu artigo *Para que serve a História?* Para nada... , o historiador Ricardo da Costa.

As pessoas cada vez mais desejam saber “para que serve” aquele conhecimento adquirido, cada vez mais elas querem ter uma explicação pragmática e

funcional, talvez para se sentirem tranquilas e inseridas nesse contexto cultural de consumo imediato e poderem explicar aos seus o motivo de sua escolha. Cada vez mais há menos espaço para os que, intelectualmente falando, estão fora do sistema. (COSTA, 2008).

As tradições pomeranas, que até hoje sustentam o ritual do casamento, com todas suas particularidades e características, é a confirmação da ideia de Bloch: os costumes mantidos e preservados por meio da oralidade, pelo menos, divertem.

Em Santa Maria de Jetibá, a manutenção dos hábitos pomeranos é essencial para que a comunidade descendente mantenha-se unida e possa, dessa forma, superar os percalços que advirem. As manifestações culturais lá existentes confirmam a identificação do povo com suas origens, fazendo com que o sentimento comunitário se desenvolva cada vez mais, fortalecendo essa ação consciente de preservação.

A História Oral e a pesquisa de campo preenchem as lacunas deixadas nos registros historiográficos. Além disso, resgatam as características de um povo ainda vítima do descaso dos estudiosos tradicionais. O contato com a “história viva” supri as carências de informação e, quando transformado em conhecimento historiográfico, soma-se à defesa comunitária em prol da preservação cultural. Ricardo da Costa sintetiza a discussão em torno da possível utilidade.

Assim, para nos tornarmos bons historiadores, precisamos de menos malícia e mais amor, menos maldade e mais compreensão para que o estudo do “passado histórico” de Oakeshott se realize plenamente. É dessa forma que o historiador pode quebrar os preconceitos que tem, os “pré-conceitos” que o fazem ser anacrônico. (COSTA, 2008).

Se há real utilidade no conhecimento, ou sentido em buscá-lo, Bernardo de Claraval, reconhecido como santo pela Igreja Católica, expõe suas premissas acerca da temática, no Sermão 36, Sobre o cantar dos cantares.

Há quem busque o saber pelo saber: é uma torpe curiosidade.
Há quem busque o saber para se exhibir: é uma torpe vaidade.
Há quem busque o saber para vendê-lo: é um torpe tráfico.
Mas há quem busque o saber para edificar, e isto é caridade.
E há quem busque o saber para se edificar, e isto é prudência. (CLARAVAL, Sermão 36, III).

De todo modo, entre os anos de 2009 e 2010, foram registrados, em Santa Maria, apenas vinte e três divórcios, o que contrasta com os números nacionais que, a cada Censo, batem recordes. Mais um prova da importância que a tradição possui e de como ela age diretamente na vida dos descendentes pomeranos.

Referências bibliográficas

- BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.
- COSTA, Ricardo da. Para que serve a História? Para nada... *Sinais: Revista Eletrônica*, UFES, Vitória, v. 1, n. 3, p. 43-70, jun. 2008.
- COULANGES, Fustel de. Préface. In: _____. *Questions historiques*. Paris: Librairie Hachette, 1923.
- JACOB, Jorge Kuster. *Pommerhochtied, um casamento pomerano no Espírito Santo*. Nova Venécia: Crucaré, 1996.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.
- MAQUIAVEL, Niccolò. *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. 3. ed. Brasília: Ed. da UNB, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich. Da utilidade e desvantagem da História para a vida. In: _____. *Obras incompletas*. São Paulo: Victor Civita, 1974.
- ROELKE, Helmar Reinhard. *Descobrimos raízes: aspectos geográficos, históricos e culturais da Pomerânia*. Vitória: Edufes, 1996.

NARRADORES DO SERTÃO GOIANO: AS DESAPROPRIAÇÕES NO ENTORNO DO RIO SÃO MARCOS/GO

KALLIANDRA DE M. S. ARAUJO (USP)²⁴⁸

Dormia a pátria mãe tão distraída
Sem perceber era subtraída em tenebrosas transações.
Seus filhos erravam cegos pelo continente,
levavam pedras feito penitentes, erguendo estranhas catedrais.
C. Buarque e Francis Hime (Vai passar, 1985)

Poucos assuntos despertam tanto a atenção das mídias e da comunidade em geral quanto as questões referentes à preservação. Se associada a isso estiver a questão ambiental, será motivo de ocupar as primeiras páginas dos jornais e revistas. Recentemente, a Usina Hidrelétrica (UHE) Belo Monte, no Pará, teve lugar de destaque na imprensa; muito se discutiu sobre patrimônio histórico cultural, meio ambiente, as questões indígenas e as necessidades energéticas do país. Tal temática suscitou questionamentos sobre a preservação da cultura de um lugar, de um povo, de uma paisagem, e mais que isso, sobre a conquista e a corrida pelo desenvolvimento sem levar em conta os possíveis danos causados por uma grande interferência socioambiental. Nesse sentido, como afirma Ecléa Bosi, “[...] a dominação de uma região age como uma conquista colonial e militar ao mesmo tempo, destruindo raízes, tornando os nativos estrangeiros de sua própria terra [...]”.

Todas essas discussões são crescentes, na medida em que se torna necessário um investimento no país para sustentar o crescimento e sua posição frente a blocos como o

²⁴⁸ Graduada em História pela Universidade Federal de Uberlândia e pós-graduanda, em regime especial, em História Social pela Universidade de São Paulo.

do BRICs²⁴⁹, e, concomitante a isso, é preciso repensar os limites que a natureza suporta os impactos socioambientais gerados com tais investimentos.

Tratados mundiais, acordos para a redução de emissão de gases, congressos sobre sustentabilidade, discursos políticos e partidos que fazem da causa ambiental sua bandeira são iniciativas que há algum tempo vêm chamando a atenção do mundo para a degradação de nosso planeta. É no contexto desse debate que o Brasil sediou a ECO 92, a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento, que colocava em pauta a importância de um modelo de desenvolvimento que passasse a se preocupar em conciliar crescimento econômico e preservação dos recursos naturais. A preocupação com a ecologia foi fundamental para que se repensasse historicamente a questão do desenvolvimento aliada à não agressão ao meio ambiente, afirmam os estudiosos (MELNIK; SIGAUD, 1998; VIANNA, 1992; COSTA et al., 1990b).

A partir da minha experiência de pesquisa no Programa de Preservação do Patrimônio Histórico-Cultural, da Universidade Federal de Uberlândia, essas têm sido questões presentes no meu dia a dia. Em 2009, realizamos uma pesquisa no Sudeste Goiano, junto a comunidades afetadas pela construção da Usina Hidrelétrica Serra do Facão. O empreendimento UHE Serra do Facão atinge a zona rural dos municípios de Campo Alegre de Goiás, Catalão, Cristalina, Davinópolis, Paracatu e Ipameri. O objetivo foi documentar as práticas culturais populares, por meio de entrevistas, fotos e filmagem, tendo em vista a proposta da pesquisa de conhecer a dinamicidade da cultura local, e estabelecer através de entrevistas, depoimentos e histórias de vida, a história local pelo ponto de vista dos sujeitos sociais afetados.

A documentação que resultou da investigação foi organizada em um Centro de Referência, divulgada em livro e num documentário, de modo a possibilitar mais estudos sobre os temas tratados. O presente trabalho é fruto desse material disponibilizado para pesquisa. Para além dessas ações compensatórias, deparamos com muitas narrativas que nos fizeram pensar sobre o que vem a ser esse deslocamento maciço de famílias afetadas

²⁴⁹ Criado ainda na época do governo de FHC (1995-2002), o termo BRIC é um acrônimo de Brasil, Rússia, Índia e China. Estes países formam um bloco dos que despontavam da condição de emergentes para futuras potências econômicas mundiais.

pela construção de uma UHE, sem possibilidade de retorno ao lugar onde viviam, sobre suas angústias e medo frente ao novo.

Os moradores do entorno do Rio São Marcos nos revelaram que o estático se restringe às imagens de santos e fotos de familiares penduradas nas paredes. De forma que analisar esse meio rural não se limita a pensar em agricultura, em gado de leite ou de corte, ainda que essas sejam as atividades econômicas mais frequentemente encontradas.

Durante as entrevistas realizadas com os desterrados pela construção da hidrelétrica, fica evidente a relação entre história e memória²⁵⁰. Assim, o episódio da chegada da barragem é relatado sob diversas perspectivas, com pitadas de imaginário e saudosismo de uma época. Dentre algumas particularidades das narrativas, ouvimos histórias de apego à vizinhança, histórias de apego à terra, à região, à lida no campo.

A construção da barragem e a incerteza se ela chegaria um dia provocou a compra e venda de propriedades, a especulação imobiliária e a ansiedade dos moradores do vale do rio São Marcos por saber que atitude tomar em relação a suas propriedades. Por quatro décadas os moradores se questionaram se valia a pena investir em suas terras, se a barragem seria materializada, e se ela viesse a acontecer o que seria de suas vidas. Considerando tal situação, procuramos destacar um conjunto de interesses, reivindicações e negociações feitas entre os diversos atores envolvidos.

Trabalhamos considerando que a memória possui uma dimensão dinâmica, pois um entrevistado, ao narrar um fato, o submete a uma dupla interpretação sobre o que viveu num determinado momento de seu passado, porém acrescida da perspectiva temporal, ou seja, acrescida de experiências e avaliações decorridas até o momento da própria narração. A respeito da coleta de informações por meio da história oral, Santos observa:

²⁵⁰ Sobre memória, consultar: Bresciani e Naxara (2001), Le Goff (1984), Sarlo (2007), Lowenthal (1998), Gagnebin (1998), Pinto (1998), D'Alessio (1998), Ricouer (2007), Albuquerque Júnior (2007), Bologna (1987).

História oral é uma forma de interpretação que a volta ao passado acontece no presente, ou seja, visto a partir de tudo o que se passou na vida da pessoa desde aquele passado até este presente momento. Quem fala faz as escolhas, elenca o que quer dizer e a maneira que quer dizer sobre sua atuação no seu passado. (SANTOS, 1997, p. 98).

Nesse sentido, uma vez que a experiência de vida das pessoas pode ser utilizada como matéria-prima, a história ganha nova dimensão. A história oral oferece, uma fonte bastante semelhante à autobiografia publicada, mas com maior alcance. Os historiadores que usam como ferramenta a história oral podem escolher exatamente a quem entrevistar e a respeito de quê perguntar, pois a entrevista constitui, também, um meio de descobrir documentos escritos e fotografias, que de outro modo não teriam sido localizados.

A história oral torna-se imprescindível quando se quer obter informações não registradas por fontes escritas, ou então quando as informações precisam ser completadas. Através das entrevistas com os ex-moradores do vale do rio São Marcos, pudemos registrar as experiências de cada um nesse processo dinâmico e com isso contribuir para o reconhecimento de seu valor, pois a experiência pessoal e de uma comunidade é um veículo importante de recuperação e revalorização do próprio indivíduo. Quando narra sua trajetória, o indivíduo se sente inserido naquele contexto, percebe sua função como agente ativo nela e capaz de alterá-la, significá-la, conduzi-la.

Segundo a interpretação de Thompson, a história oral propicia uma dialética entre informação e interpretação, entre classes e gerações; construída em torno de pessoas, faz um jogo que “traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade.” (THOMPSON, 1992, p. 26).

Iniciamos nossa discussão sobre as mudanças ocorridas no Centro-Oeste, fazendo uma retrospectiva de sua trajetória de desenvolvimento. A região Centro-Oeste, antes esquecida na imensidão do Planalto Central, se insere na pauta do desenvolvimento nacional e, no compasso das árvores retorcidas, por meio do projeto “Marcha para Oeste” (LENHARO, 1985), de Getúlio Vargas (anos 1940), vê interligar o Brasil Central a um Brasil que se propunha nacional. Daí em diante, Goiás passa a ser referência para futuros projetos agropecuários.

A construção de uma barragem consolida um processo de deslocamento territorial, o que consequentemente significa mudanças nas cidades de toda a região, que sofrerão com um êxodo rural compulsório. Muitos irão para as cidades do entorno, outros tentarão reconstruir a vida em outra propriedade rural. Distanciados da margem do rio, os moradores terão que se adaptar à nova realidade imposta para eles, criar novas margens para seu cotidiano.

Todas essas características são identificadas pelo estudo da região realizado pela Usina Hidrelétrica. Para entender como transcorre o processo de aproximação entre empresa e afetados pela barragem, partimos da premissa de que é preciso conhecer o perfil da comunidade, entender as suas expectativas, de maneira a traçar um plano, de tentar, mesmo que apenas no discurso, compensar os moradores pela desocupação de seu território imposta a eles.

A partir do momento em que se conhece os protagonistas, bem como seus anseios, o discurso é alinhado de forma coerente de forma a atendê-los, mesmo que essa compensação signifique um lugar para morar, um lote de terra, uma casa azulejada, acesso a algum tipo de serviço, que apesar de constituírem direitos da cidadania, não eram disponíveis para todos nesse cenário, tais como água encanada, energia elétrica, saneamento básico, postos de saúde, escolas rurais etc. Todos esse elementos são divulgados pela empresa como compensatórios, pois muitos desses equipamentos estão ausentes do universo rural e podem ser atrelados à versão progressista por meio da qual a empresa assume a benevolência de ofertar aos seus atingidos.

Grande parte dos atingidos não permanecerá no campo, seja por impossibilidade da continuidade ou pela busca de alternativas irão migrar para a cidade de Catalão. A preocupação com esse “inchaço” na cidade fica evidente na fala do poder público:

[...] estamos atentos para que a usina não venha estimular a favelização... A pobreza na roça não mata o camarada de fome, ele sempre dá um jeito para alimentar e vestir sua família, de cuidar da saúde com ervas e, só numa emergência, vem buscar ajuda na cidade. Aqui, o que a gente vê é que a pobreza tá fazendo crescer a violência, a mendicância, a fome, e Catalão não pode conviver com isso, somos um município em desenvolvimento, onde o

índice de desemprego urbano ainda não é alarmante e as perspectivas de investimentos são promissoras (BIODINÂMICA, 2000).

O primeiro contato que a companhia energética estabelece com os ribeirinhos se dá após os estudos encomendados. Os levantamentos socioeconômicos dos municípios que terão seus territórios atingidos pela formação do reservatório dão uma visão ampla sobre quais os tipos de embates com que a empresa poderá se deparar e, conseqüentemente, a preparam, visando contornar esses impasses da melhor maneira possível.

Já se ouvia sobre a instalação da Usina Hidrelétrica Serra do Facão desde meados dos anos 1960, como nos conta Luiz Manteiga :

[...] Começou mesmo de verdade foi em 1961, porque em Campo Alegre tem um cidadão que já está velhinho, ele ganhou um jipe daquele Alvarano do Brasil, novo, zerinho, pra fazer a medição lá na balsa do Manuel Sota [Manuel Rodrigues da Silveira], todo dia cedo, meio-dia, e de tarde. Puseram as réguas lá pra fazer a leitura, o nome dele é Baldino, senhor Ubaldo Luiz Vieira, mora lá em Campo Alegre perto da prefeitura, ele deve estar com uns 87 anos, mas é totalmente lúcido²⁵¹.

A materialização desse projeto torna-se concreto na fala do Sr. Ubaldino Luiz Vieira, quando relata ter participado, durante sua mocidade, dos estudos para a instalação dessa barragem na região do Sudeste Goiano:

[...] eu trabalhei um ano, quase dois anos medindo a água pra barragem, tem uma régua, uma vigota igual esse portal aqui, [...] eu passei medindo um ano e tanto, isso tem muitos anos já. Era num avião com uma helicizinha que media, apitava e fazia um barulho, então media o volume de água. Eu media todo dia, cedo e de tarde, eu medi essa água um ano, quase dois anos. Eu anotava, tinha um papel de marcar²⁵².

De tal época, ficou no imaginário popular, como uma grande façanha, a queda de um helicóptero que prestava serviços técnicos de sondagem da área. Primeiro, o próprio

²⁵¹ Luiz Manteiga Álvares de Campos. Depoimento concedido à pesquisadora. Fazenda Pirapitinga dos Monteiros. Campo Alegre de Goiás, 2009.

²⁵² Ubaldino Luiz Vieira. Depoimento concedido à pesquisadora. Campo Alegre de Goiás, 29 jan. 2009.

helicóptero era uma novidade por aquelas paragens. Segundo, o desastre, e terceiro que, diante da fatalidade, todos sobreviveram. Dentre diversos depoimentos, selecionamos respectivamente o de José de Silveira Rabelo e da Sra. Maria Conforte da Silveira:

[...] Eles já tinha feito uma pesquisação com o tal avião aqui, ó, um avião tinha caído ai dentro do rio, tava investigano por ai pra fazê essa barragem, né?²⁵³

[...] Desde 1960 foi estudando aquilo lá. Lá caiu um helicóptero, inclusive o pasto chama helicóptero, onde caiu. Tinha vez que eles iam para lá ficano o mês ínterim dentro do mato. É, nas minhas terras. Hoje não é mais. Teve uma vez das Furnas, né? Fizeram marcação nas taipas de pedra lá. Na beira do rio tem um simboluzinho deles, ficava assim quase um ano, voltavam de novo. Esse helicóptero estava estudando lá, ele foi aterrissar numa pedra, principiô e caiu, nem machucou ninguém, só o avião que acabou²⁵⁴.

Dentre as estratégias, uma especificamente nos chamou a atenção. Dona Eva e seu Lázaro, moradores da comunidade de Rancharia, evidenciam a oposição ao que a princípio era temido e depois, numa outra etapa, chega a ser desejado. Dona Eva nos conta:

[...] de primero eu num queria nem sabê! Era o fim du mundo pra nós aqui. Nós tinha medo de nós sê passado pra traiz. Mais aí veio o Ivan [funcionário da Sefac intermediador empreendimento e afetados] e bem ali, de baixo daquele pé de manga ali na horta, na minha horta mesmo, ele mandô nós juntá os moradô da comunidade que ele ia ixplicá tudo direitim pra nós intendê que ele num podia mais fazê nada. Que agora a barrage vinha, mais que nós num ia sê prejudicado. [...] Eu num sei de que eles tanto crama [reclama], a Sefac é uma mãe pra nós!²⁵⁵

Dona Eva e Seu Lázaro são moradores queridos pela comunidade em que estão inseridos. O simples fato das reuniões sensibilizadoras serem realizadas sob o pé de manga na fazenda de um deles dá credibilidade ao que vai sendo explicado e solicitado a eles. A aceitação se configura pela maneira de “fazer o jogo do outro e desfazer outros

²⁵³ José da Silveira Rabelo. Depoimento concedido à pesquisadora. Catalão-GO, fev. 2009.

²⁵⁴ Maria Conforte da Silveira. Depoimento concedido à pesquisadora. Catalão-GO, fev. 2009.

²⁵⁵ Eva Dias Carneiro. Depoimento concedido à pesquisadora. Fazenda Rancharia, Campo Alegre de Goiás, 22 jan. 2009.

jogos”. Do medo passa-se à confiança, de tal forma que um dos membros da família de Seu Lázaro e Dona Eva foi batizado com o nome do mediador entre a empresa e os atingidos.

Muitos embates foram contornados. A vinda da barragem e a confirmação de sua instalação fizeram com que dois momentos reivindicatórios tivessem características próprias. A princípio, o objetivo era não aceitar a instalação da barragem, num momento posterior, diante da irreversibilidade do empreendimento, a decisão foi de participar ativamente do processo de indenização.

No Brasil, quando uma empresa conquista o direito de uso de um rio para explorar seu potencial hídrico na geração de energia, a empresa faz um estudo do Impacto Ambiental (EIA). O EIA deve ser feito pela empresa interessada, que fica encarregada de elaborar um plano de minimizar os impactos e, para tal, deve, além de estabelecer planos próprios de mitigar os impactos, seguir um plano de medidas condicionantes, que devem ser observadas para que sejam liberadas as próximas etapas da obra²⁵⁶.

Tudo é remexido, mais que rupturas culturais e sociais, há uma preocupação recorrente nas falas dos atingidos quanto a que tipo de trabalho seria viável economicamente, visto que ali ainda prevalecia a economia de subsistência. Vale ressaltar que, diferentemente da agricultura patronal, cujo objetivo é a produção de grãos para exportação, o papel da agricultura familiar é a produção de alimentos básicos para suprir as necessidades familiares e produzir gêneros alimentícios com preços mais acessíveis para o mercado interno, ou seja, para consumo deles próprios e de seus vizinhos.

Em tempos de redefinição, a discussão sobre as formas de agrupamento enquanto classe social vem à tona, principalmente sob a acusação de que o MAB é autóctone. Pertencer ou não a uma classe, segundo Thompson (1979), requer considerar a ideologia que faz de cada um consciente de que há algo que os une. O conceito de classe social tornou-se senso comum na atualidade. Falamos de classe na economia, na educação, na cultura; as pesquisas nos classificam em classes, porém, muitas vezes, não sabemos o real

²⁵⁶ As licenças são: LI (Licença de Implementação) e LO (Licença de Operação). Essas Licenças são conseguidas pelo empreendimento conforme cumpra um plano de medidas compensatórias e condicionantes.

significado e como se dá a construção desse conceito. No caso de nosso estudo, o aspecto mais importante é se reconhecer inserido entre seus pares, o que, evidentemente, move uma espécie de ação conjunta ou ação coletiva.

Assim como em águas turvas, a vida nesse contexto, sempre é estremecida. O clima quente e seco evidencia a dimensão do constrangimento inicial que os moradores sentiram com a constatação e irreversibilidade da chegada da barragem Serra do Facão, agora com data marcada. O Sr. Lázaro Cardoso de Oliveira nos conta como foi a sensação inicial diante do fato quase consumado. Para ele, a princípio, foi um momento de angústia frente ao novo. Sua fala é movida pelas lembranças de um tempo em que a correnteza fugia ao seu controle. Ele relata como foram as primeiras reações e o encontro dos afetados com o MAB²⁵⁷, quando se mobilizaram e foram até Brasília, na expectativa de serem recebidos pela ministra do Meio Ambiente²⁵⁸, e a Goiânia, para falar e ouvir algum direcionamento do governador Marconi Perillo²⁵⁹:

[...] Nós foi umas cinquenta pessoas no ônibus, pra lá. Todo mundo atingido, aí eles falou que não, que não, que a Serra do Facão não tinha produção de gado, num tinha produção de cana, de nem di nada. Era um lugar disprodutivo, então o lugar foi iscuído [escolhido], porque ela [a terra] num tinha produção de nada. E o outro deputado falô que não, que todo lugá, quem tinha uma terra, que todo mundo que vivia naquele lugá, cum produção pequena ou grande, (mais eles vivia lá tranquilo), que nós tava é organizandu uma coisa, que nós tava atrapalhanu os eleitor dele, que ele nem podia ganhá a eleição em Catalão mais, e aí o outro respondeu: “Quem mora lá tem sua produção, tem sua oportunidade que tá lá, se ele nunca mudô, se ele nunca robô, se ele nunca matô, ele tá lá, então ele vive daquilo lá. Aquilo lá é um lugar que eles gosta, então ocê tem que dá uma dedicação pra ajudá eles e não povidicá [prejudicar].”. Aí o que ele respondeu pra nós assim: “Não, eu dei o armoço

²⁵⁷ Sobre MAB (Movimento dos Atingidos por Barragem) cf.: EIA/RIMA da Serra do Facão, Mesquita (2004); Bermann (2007), Mendonça (s/d).

²⁵⁸ Marina Silva foi ministra do Meio Ambiente de 2003 a 2008. Nesse período recebeu uma parte dos atingidos pela barragem Serra do Facão em seu gabinete. Havia uma audiência marcada com ela, porém não foi possível receber a todos devido ao volume de atingidos que estava à espera por alguma solução.

²⁵⁹ Marconi Pereira Perillo Júnior assumiu o Governo do Estado de Goiás de jan. de 1999 a março de 2006 pelo partido do PMDB (Partido do Movimento Democrático Brasileiro) e foi sucedido em março de 2006 pelo Governador em exercício Alcides Rodrigues, do PP (Partido Progressista). Perillo exerceu o cargo de Deputado Federal pelo Estado de Goiás de fevereiro de 2005 a dezembro de 1998 e atualmente é Senador, sendo seu mandato de fevereiro 2007 a fevereiro 2015.

disinteressado pro cêis aqui, não interesse no que ocêis tá falando e nem o que ocêis é.”. O que ele falô pra nós foi assim, aí aqueles deputado tudo foi falando, aí veio os secretário do Perilo e falou assim: “Não, isso é uma coisa que tem que ser resurvido é antes da barrage, mais na hora que tivé sendo cunstruído vai sê tudo risurvido, porque eles não vão dá prijuízo ocêis, porque essa firma num dá prijuízo aos outro. E tem muita gente aqui dizendo que a Serra da Mesa, do Tucuruvi não pagô, mas isso é um despeito que eles pode até tê, mais que eles vai ser beneficiado eles vai sê, eles vai beneficiá todo mundo, mudá suas nergia, mudá seus barraco, mudá suas casa, mudá suas terra.”. Só assim, o governadô chegô e fez um tchau, que é o Perillo, só deu continêça pra nós e virô as costas e num apareceu mais, mais ele mandô o secretário dele [...]. É, ficô naquela, uns falava: “Pode prantá.”. Uns falava que isso vai demorá uns dez anos, outro que vai demorá cinco ano...E isso eu fui um pouco perdendo a crença, fui abandonandu as coisas, porque nós num sabia se nós ia tê uma produtiva boa, se nós tinha alguma coisa que num ia cunviniá [convir]. Pra nós, nós foi ficanu daquele jeito. Aí, depois eu fui lá, conversei cum chefe lá, que era o Ivan, e ele falô assim: “Nóis vamo ter uma reunião lá co cêis, nós tem que procurá uma casa, uma árvore, um lugar, um trem que tem uma providade [providência]”, e chamô a comunidade inteira pra nós ixpricá, aí nós marcô pra cá, e todas reunião da SEFAC foi aqui...”²⁶⁰

Diante dessas incertezas, o bispo da Diocese de Ipameri juntamente com outras pessoas da região buscaram, por meio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), contato com outros grupos que já tinham vivido a experiência da construção de barragens, e desse momento em diante o MAB, que na verdade é um apêndice da CPT dentro da Igreja Católica, passa a fazer parte desse cenário, organizando reuniões com os afetados pela barragem e até mesmo frequentando as reuniões da empresa com a comunidade. Esse bispo, Dom Guilherme Antônio Werlang, foi indicado por quase todos os afetados como a mais expressiva referência para explicar o envolvimento inicial com o MAB. Ele assim opina:

[...] em princípio eu sou contra a construção de barragens, especialmente quando nós temos quatro modelos de geração de energia elétrica e baseado num modelo da hidroprodução, quando nós temos “n” outras possibilidades da

²⁶⁰ Lázaro Cardoso de Oliveira. Depoimento concedido à pesquisadora. Fazenda Rancharia, Campo Alegre de Goiás, 22 jan. 2009.

energia: a eólica, solar, enfim, nós temos muitas outras. Quando você chega em Brasília, tem uma coisa que tá errada, mas quando você chega com uma montanha de dinheiro, de repente a coisa foi aprovada! Eu não tenho como provar que aqueles são membros, ou seja, do Ibama, ou seja, qual o órgão do governo se perdeu. Mais são sinais muito fortes. Então eu não posso dizer assim: “-Venderam-se. Foram comprados”. Mas é a mesma coisa eu dizer: “-Alguns, digamos, um animal que tem orelha de elefante, pata de elefante, tamanho de elefante, pelo de elefante, tromba de elefante, não é elefante”. Então, nós temos indícios muito fortes, especialmente quando em todos os pontos pipoca a corrupção²⁶¹.

Os moradores se identificam e se reconhecem em suas terras. As águas do rio São Marcos impõem respeito, medo e admiração. Há quem viva dele, trabalhe nele, como o Sr. Rui, que se autoneia Rui Balseiro, como se a profissão fosse seu sobrenome. O Sr. Rui Corrêa da Paixão faz a travessia da balsa há 39 anos. A sua vida profissional é no movimento das águas, bem como a sua casa, que fica às margens do rio. Como seu lazer preferido, ele construiu um tablado com garrafas pet para pescar, que ele chama de “minha engenhoca”. Assim ele fala do prazer que o rio lhe proporciona:

[...] gosto demais dessa beira de rio, é o meu lazer, meu pescadô, lugar de eu pescar é esse aqui, meu navio de pesca, é o lugar pra fazer minha folga. Eu ponho lá meu radinho lá, aí a hora que eu estou de folga, eu vou pra lá, ponho o tamburete lá, sento lá e vou pescar de boa²⁶².

Com o chapéu para proteger a cabeça do sol, o Sr. Rui passa os dias no rio, e para matar o calor e a sede tem uma lata de óleo vazia que funciona como um copo, presa a uma corda, a qual imerge no rio para beber água fresquinha. Seus olhos ficam marejados ao falar de sua relação com o rio:

[...] Eu tomava banho demais no rio, era gostoso demais quando eu era criança. Aqui na seca dá umas praia bonita e riacho pra tomar banho, né? Embaixo tem uma, em cima tem outra, na volta ali tem outra prainha, gostoso demais, nós brincava demais. Quando nós morava aqui com seu Manoel, as meninas dele

²⁶¹ Guilherme Antônio Werlang. Bispo da Diocese de Ipameri. Depoimento concedido à pesquisadora. Ipameri-GO, 29 out. 2009.

²⁶² Rui Corrêa da Paixão. Depoimento concedido à pesquisadora. Fazenda Paulista, Catalão-GO, 6 fev. 2009.

tudo era mais nova, e ia nós tudo pro rio tomar banho, pescar, fazer piquenique²⁶³.

O rio é lugar de diversão, de trabalho, mas também requer muito respeito. O Sr. Rui diz que ele é “matador”, que é preciso ter cautela e respeitá-lo:

[...] Eu pesco toda hora, todo dia, mas eu não brinco com água. É perigoso. O São Marco, ele é matador. Porque a correnteza de vez em quando ela dá uns pilão, aqueles pilão de chupar as pessoas pro fundo, entendeu? O certo é que eles vão colocar uma balsa a motor e eu vou pra cidade²⁶⁴.

A terra é mais que o local de trabalho, onde os sonhos, por vezes, se concretizam até como uma forma de sustentar os estudos dos filhos, de levá-los à faculdade ou mesmo, quem sabe, de mudar mais tarde para a cidade. Dona Fátima Conforte²⁶⁵ teve sua indenização aplicada em um empreendimento para sua filha. Para ela, “[...] o tempo se encarregará de acertar as dificuldades na adaptação à cidade.”²⁶⁶. Todavia, seu marido diz que, caso não se adapte à cidade, retornará à fazenda, mesmo que sozinho.

Quando os moradores perceberam a irreversibilidade dos projetos políticos nacionais que priorizavam a produção energética via construção de barragem, o MAB foi se tornando uma marola, perdendo a vitalidade de um *tsunami*. Há os que dizem que o MAB fracassou por ser imposto aos afetados dessa região como sendo uma liderança vinda de fora, outros avaliam de forma diferenciada, a Sra. Lourdes Neiva da Silva Mesquita, que alega não saber o porquê de ter entrado para esse movimento nem o porquê de ter saído, mas sabe que lá aprendeu a negociar. Seu esposo, o Sr. Sílvio Correia de Mesquita²⁶⁷ nos conta sobre sua atuação no MAB:

[...] tem muito tempo, nós levém muito preocupado já, né? Nós vai arrumá uma coisa, fica pensano que a barragem pode chegar, né? Vem, num vem, vem, num vem. É uma coisa que cê fica sem sabê o que fazê. Eu num acho isso

²⁶³ Rui Corrêa da Paixão. Depoimento concedido à pesquisadora. Fazenda Paulista, Catalão-GO, 6 fev. 2009.

²⁶⁴ Rui Correa da Paixão. Depoimento concedido à pesquisadora. Fazenda Paulista, Catalão-GO, 6 fev. 2009.

²⁶⁵ Fátima Conforte. *Memória*. Depoimento concedido à pesquisadora. Campo Alegre de Goiás, jan. 2009.

²⁶⁶ Fátima Conforte. *Memória*. Depoimento concedido à pesquisadora. Campo Alegre de Goiás, jan. 2009.

²⁶⁷ Sílvio Correia de Mesquita. Depoimento concedido à pesquisadora. Fazenda Pires, Catalão-GO, 31 jan. 2009.

certo. Mais acho que valeu sim, valeu muito, [sobre sua participação no MAB] é porque eu soube mais negociar. Os meus vizim que eu pude ajuda, eu ajudei muito. Muitos cê pode vê alguém aí, que já falou pr'ocê que eu tenho lutado. Eu tive, né? O privilégio de recebê mais rápido sem documento, as veiz, até, inventário feito, já recebi uma parte boa, quase tudo e eu soube como tratar. Eles me trataram melhor, me ouviram melhor, né? E mais amizade que eu deixei, tinha muita gente que eu não conhecia, na fase do movimento, eu não conhecia tanta gente que eu conheci. Tantas pessoa que precisava de ajuda, não tinha condição. Tinha gente que tinha déis ano, vinte ano que não ia em cidade, eu nunca pensava isso, que existia e existiu na berada desse rio²⁶⁸.

“Aprender a negociar” significou reunir-se inúmeras vezes com o Sefac, solicitar e justificar suas necessidades, envolver a própria empresa na preparação de um futuro melhor para aqueles que ali ficaram. Nem tudo pode ser contemplado, porém podemos enumerar várias conquistas noticiadas pelo Informativo SEFAC. Entre elas, citamos algumas:

[...] A Sefac faz doação à CAC/UFG NESPA (Núcleo de Estudos e Pesquisas Socioambientais) Foram doados 3 carros equipados e materiais de suporte para a execução do Projeto de Monitoramento da Qualidade de Vida da População Remanejada pelo reservatório da Sefac.

[...] Prefeitura de Catalão recebe unidade móvel de terapia intensiva.

Entre travessias e (in)certezas, não resta dúvida de que mudar, sair da terra sulcada com muito trabalho, na qual se inscreve o medo no enfrentamento de um futuro incerto, permite a nós, historiadores, não só dialogar com as memórias dos atores sociais em cena como perceber as transformações cujos significados individuais e coletivos se instauram em um clima de aceleradas mudanças, fruto também da instalação do empreendimento, que ora torna possível um registro de como tal situação é vivida pela população (SERRA DO FACÃO, 2007, p. 6).

Com frequência, a construção de uma usina hidrelétrica representou para as populações atingidas pela barragem a destruição de seus projetos de vida, impondo sua

²⁶⁸ Sílvia Correia de Mesquita. Depoimento concedido à pesquisadora. Fazenda Pires, Catalão-GO, 31 jan. 2009.

expulsão da terra sem apresentar compensações que pudessem, ao menos, assegurar a manutenção de suas condições de reprodução no mesmo nível daquele que se verificava antes da implantação do empreendimento.

No relacionamento das empresas do setor elétrico brasileiro com estas populações, prevaleceu a estratégia do “fato consumado” praticamente em todos os empreendimentos, ou seja, os atingidos pela barragem raramente são consultados sobre quais medidas seriam de fato compensatórias, e quando ouvidos, mais raramente ainda seus desejos são levados em consideração.

Enquanto que a alternativa hidrelétrica era sempre apresentada como uma fonte energética “limpa, renovável e barata”, e cada projeto era justificado em nome do interesse público e do progresso, o fato é que as populações ribeirinhas tiveram violentadas as suas bases materiais e culturais de existência. As obras promoveram o deslocamento forçado destas populações, acompanhado por compensações financeiras irrisórias ou inexistentes; o processo de indenização não assegura a manutenção das condições de vida anteriormente existentes.

Na área das barragens, não raro, ocorreram diversos problemas com a qualidade da água nos reservatórios, afetando atividades como pesca e agricultura, e problemas de segurança das populações, com o aumento dos riscos de inundação abaixo dos reservatórios, decorrentes de problemas de operação. Ainda, grandes quantidades de terras cultiváveis ficaram submersas e, em muitos casos, a perda da biodiversidade foi irreversível.

A problemática aqui apresentada, na barragem Serra do Facão, tem causado o descontentamento dos agricultores familiares no município de Catalão, o que os levou a questionar a forma de exploração do espaço agrário através da construção de grandes hidrelétrica, dessa forma, eles se organizaram em movimentos contra as políticas que ameaçam a sua permanência na terra. A organização do Movimento dos Atingidos por Barragens na região do Vale do Rio São Marcos significa não só a luta contra a construção da Barragem Serra do Facão, mas também a luta para preservar suas raízes e o direito de continuarem trabalhando com a terra e reproduzirem suas famílias. Também a

organização do Movimento dos Pequenos Produtores (MPP) veio reforçar a luta dos pequenos agricultores da região para continuarem em suas terras e fortalecer a agricultura familiar.

Num campo tão dinâmico quanto diverso, movimentos de resistência tiveram seus momentos de atuação. A Igreja se posicionou:

[...] primeiramente, um pastor, ele vê o seu rebanho ser atacado, ele não pode ficar cego, surdo e mudo, ele tem que ir em defesa desse rebanho. Defender esse rebanho significa, em primeiro lugar: a justiça com essas famílias²⁶⁹.

A terra se tornou fértil para tais encontros. A falta de informação sobre o que se pretendia dividiu ainda mais os interesses: de um lado estava a empresa, de outro, uma comunidade insegura, que vê no MAB um amparo, um canal de interlocução com o empreendimento. O MAB foi acusado de ser autóctone, outros disseram que foi um movimento vindo do Sul, mas que veio para atender a uma necessidade da comunidade afetada. Muitas são as estratégias, astúcias e táticas adotadas ao longo desse processo.

O vale do rio São Marcos possui terras férteis, que garantem o sustento de centenas de camponeses que residem na zona rural várias gerações. Nas suas propriedades produzem boa parte do alimento que consomem, e vendem o excedente nas cidades próximas.

Nossa pesquisa está apenas no início, muitos outros trabalhos ainda irão surgir dessa pesquisa, este é mais uma contribuição. Iniciamos com a apresentação de um trabalho/pôster intitulado “Moradores que vivem nas margens às margens da decisão: conflitos, desapropriações e indenizações na UHE Serra do Facão”. Agora esta fase negociações, desapropriações e embates já está concluída, os atingidos pela barragem já foram indenizados e estão alocados em outros lugares.

Ainda temos como objeto de estudo compreender o que se planejou para estas famílias e o que de fato é vivido por estas que se viram constrangidas a ter que recriar

²⁶⁹ Guilherme Antônio Werlang, Bispo da Diocese de Ipameri. Depoimento concedido à pesquisadora, Ipameri-GO, 29 out. 2009.

suas vidas. Toda essa mudança gerou para uns, expectativas, para outros, medos, frustrações e incertezas.

A priori, concluímos concordando com o autor Renato Queiroz:

[...] Fica-se com a firme convicção de que o enchimento dos reservatórios tem levado ao esvaziamento da vida de milhares de pessoas, a despeito das insuficientes e amiúde equivocadas ações compensatórias a elas dirigidas pelo poder público. (QUEIROZ, 2007).

Referências bibliográficas

AMADO, Janaína. O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral. *Revista História*, São Paulo, n. 14, 1995.

ANDRADE, Soraia Maria de. *O patrimônio histórico arqueológico de Serra da Mesa: a construção de uma nova paisagem*. 2002. Tese (Doutorado em Geografia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

_____. Cultura e desenraizamento. In: BOSI, Alfredo (Org.) *Cultura brasileira: temas e situações*. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê, 2003.

CARDOSO, Fernando Henrique. Entrevista. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 13 out. 2007. Caderno Últimas Notícias.

_____. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. São Paulo: Difusão Europeia, 1962.

- CENTRAIS Elétricas de São Paulo (CESP). *Relatório sobre os impactos sócio-econômicos*. Reservatório da Usina Hidrelétrica de Taquaruçu. São Paulo, jul. 2009.
- CHAUÍ, Marilena. Os trabalhos da memória. In: BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 1987. p. XVII-XXII.
- _____. Políticas culturais e patrimônio histórico. In: SÃO PAULO. Departamento de Patrimônio Histórico, Secretaria Municipal de Cultura, São Paulo. *O direito à memória, patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992.
- COMISSÃO Pastoral da Terra (CPT). Disponível em: <<http://www.cptnac.com.br>>; <<http://www.cpt.org.br>>. Acesso em: 23 out. 2009.
- COSTA, Otávio. Memória e paisagem: em busca do simbólico dos lugares. *Revista e Cultura*, Rio de Janeiro, 2008. Edição comemorativa.
- IANNI, Octávio. *O colapso do populismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- IOKOI, Z. M. G.; ANDRADE, M. R. O.; REZENDE, S.; RIBEIRO, S. (Org.). *Vozes da Terra: histórias de vida dos assentados rurais de São Paulo*. São Paulo: Fundação Itesp, 2005. v. I. 256 p.
- IOKOI, Z. M. G. Reforma agrária e movimentos sociais: diferentes alternativas na América Latina. *Revista História Hoje* (São Paulo), Porto Alegre, v. 1, n. 3, 2004.
- _____. Os movimentos sociais e a luta pela terra. *Política, Cultura e Movimentos Sociais*, Uberlândia, 2001.
- _____. Questão agrária e meio ambiente: 500 anos de destruição. *Vozes Cultura: ensaios e impressões*, São Paulo, v. 88, n. 5, p. 35-46, 1992.
- _____. *Igreja e camponeses: Teologia da Libertação e movimentos sociais no campo: Brasil e Peru, 1964-1986*. São Paulo: HUCITEC, 1997.

MARONI, Amnérís. *A estratégia da recusa: a análise das greves de maio/78*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MEIHY, José Carlos Sebe; HOLANDA, Fabíola (Org.) *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.

MEIHY, José Carlos Sebe. *Augusto & Lea: uma história de (des)amor em tempos modernos*. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. *Brasil fora de si: experiências de brasileiros em Nova York*. São Paulo: Parábola, 2004.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do “indivisível” ao “divisível”. *Revista Ciência e Cultura*, São Paulo, UNESP, mar. 1987.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2000.

SANTOS, Milton. *O país distorcido: o Brasil, a globalização e a cidadania*. São Paulo: Publifolha, 2002.

THOMPSON, E. P. La Sociedad inglesa del siglo XVIII: lucha de classes sin classes? In: _____. *Tradición, revuelta y consciencia de classe: Estudios sobre la crisis de la sociedad preindutrial*. Barcelona: Crítica, 1979. p. 13-61.

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

QUANDO O QUE ERA ESQUECIDO PERMITE O ACESSO A DIREITOS: NOTAS SOBRE MEMÓRIAS EM PROCESSOS DE RECONHECIMENTO DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS

REBECA CAMPOS FERREIRA (USP)²⁷⁰

Apresentação

A reflexão volta-se a um estudo de caso sobre o processo de reconhecimento visando à titulação de terras no âmbito do prescrito pelo Artigo 68 do ADCT/CF-88. O processo, realizado pelo Estado, tem por objetivo expedir aos remanescentes de comunidades quilombolas os títulos de propriedade coletiva, sendo pautado em laudos periciais antropológicos. Volta-se à possibilidade de acesso a um direito coletivo, étnico e territorial, que remete à construção identitária, na medida em que o preceito pressupõe a emergência da identidade quilombola, em que pese a ressemantização do conceito, para fins da aplicabilidade legal. O campo de observação empírica é a Comunidade do Carmo, localizada no município de São Roque, SP, formada por descendentes de cativos da Província Carmelita Fluminense. Sua especificidade reside no fato de que a identidade quilombola, externa e não cotidiana, tem friccionado a identidade construída pelo grupo, que se veem como Filhos de Nossa Senhora do Carmo e não como remanescentes de escravos. Ou seja, os atuais moradores, baseados na origem comum estabelecida a partir da devoção à Senhora do Carmo e aos demais santos católicos, construíram um complexo sistema social no qual a religião é uma espécie de epicentro das relações entre famílias e espaços, demarcando inclusive a posse da terra.

Embora a comunidade tenha perdido 99,72% de seu território original em uma trajetória de expropriações ao longo do século XX, mantém-se hoje ao redor da capela de Nossa Senhora do Carmo: unidos “em torno da Fé na Terra da Santa”. A posse da terra é repertório de expressões peculiares que se distinguem das disposições jurídico formais de

²⁷⁰ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS - USP. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP. Pesquisadora do Núcleo de Antropologia do Direito, NADIR - USP. Contato: rebeca.ferreira@usp.br.

propriedade e titulação, evidenciando territorialidades carregadas de especificidades que fogem à estrutura agrária de organização fundiária, evidenciando a construção de uma memória e de um território social particular. O que se problematiza nesta proposta é a necessidade de adequação, para os grupos envolvidos, das “antigas categorias identitárias” às “novas categorias jurídicas”. A identidade do grupo se reconstitui, em dinâmica múltipla, que recombina a faceta de devotos a de cativos, a partir da moldura formal a qual se ajusta. Nesse contexto, histórias, memórias e passados servem ao presente como mecanismo de acionamento às prerrogativas constitucionais. A reflexão se voltará, a partir do caso dos Filhos da Santa, às novas configurações que emergem junto com os novos sujeitos de direito.

As Terras de Preto

O Bairro do Carmo localiza-se na Estância Turística de São Roque, a 70 quilômetros de São Paulo. Está a aproximadamente 30 quilômetros do centro do município, na zona rural, cercado por importantes agentes econômicos que fazem da região uma relevante área de especulação imobiliária. Estruturado ao redor da capela de Nossa Senhora do Carmo, o bairro possui cerca de 700 moradores, em 175 residências distribuídas por 11 ruas não pavimentadas, em uma área de 6,6 alqueires. A comunidade constitui-se por grupos familiares relacionados entre si por laços de consanguinidade e afinidade, e por obrigações recíprocas definidas por relações de compadrio, vizinhança e por obrigações com santidades. Através da vida religiosa ocorre a atualização que perpassa as relações, consanguíneas e afins, orientando a existência da vida no bairro e extrapolando a ocupação do território físico.

Os atuais moradores do Carmo descendem dos escravos da Província Carmelita Fluminense (PCF), proprietária de uma fazenda – a Fazenda do Carmo ou Sorocamirim – de 2.175 alqueires no local, oriunda parte por doação de terra de sesmaria e parte por dote, no século XVIII. Servia à criação de animais e ao plantio, para abastecimento dos conventos da ordem. Não havia convento instalado no local e os religiosos a

administravam a partir de São Paulo, estando a fazenda sob administração dos próprios cativos, o que permitiu a relativa autonomia em que viviam os escravos da Santa.

As leis imperiais instituídas a partir da década de 1850 asfixiaram as ordens religiosas, impedindo o ingresso de novos frades. A Província Carmelitana Fluminense e outras ordens religiosas no Brasil foram submetidas à autoridade de visitantes apostólicos, seu patrimônio e suas atividades administrativas passaram a ser controlados por relatórios ministeriais. Desse modo, a PCF sofreu drástica redução em seu quadro administrativo, tendo restado poucos religiosos para preservar vasto patrimônio (MOLINA, 2006). Os arrendamentos de propriedades e de escravos por longos períodos foram as alternativas encontradas para a administração dos bens. Nesse contexto, à semelhança do que ocorrera em outras propriedades da Ordem, os escravos da Fazenda do Carmo de Sorocamirim foram arrendados, em 1866, ao proprietário de terras do Bananal, no Vale do Paraíba, o Barão de Bela Vista, em contrato de 20 anos²⁷¹.

Na memória dos moradores, a origem do grupo é narrada como a ida das famílias, juntamente com a Santa, ao Bananal para “pagar uma dívida da Nossa Senhora do Carmo”, mas não na condição de escravos, e sim enquanto devotos, como filhos. Portanto, a prestação de serviços nas terras do Barão representou a aquisição das terras da Santa. Ao retornar, puderam usufruir com liberdade das terras que já ocupavam, pertencentes à *mãe*, à própria Santa, e a preservariam por sua devoção, sem influência da Ordem, que se encontrava em processo de reestruturação, agora sob o Brasil Republicano.

De fato, com o pagamento da dívida da Santa, os pretos do Carmo puderam obter as terras por certo período na condição de livres, conforme narram. Contudo, depois de reorganizada administrativamente, a ordem religiosa passa, na década de 1900, a cobrar valores referentes ao aluguel pela ocupação das terras, passando os ex-escravos da Santa à condição de arrendatários, enquanto continuavam a ocupar a totalidade da área da fazenda. No contexto da imigração estrangeira e valorização das terras da cidade de São

²⁷¹ Processo 586.01.1866.000001-0/000000-000, grupo 01 cível, ação 137 autos de avaliação, data de distribuição 21/05/1866, RTE Província Carmelita Fluminense, nº de ordem 01.01.1866/000537 - primeira vara da comarca de São Roque, SP.

Roque, a Ordem, empenhada em vender aquelas terras, interpelara ações de Força Velha Espoliativa na Justiça Estadual a partir do ano de 1912, que tinham por objetivo despejar os ocupantes da fazenda.

Em 1916, a PCF entrara na Justiça Federal com pedido de Divisão e Demarcação da Fazenda do Carmo²⁷². Alguns dos moradores do Carmo constituíram advogado e alegaram em juízo que a terra lhes fora doada verbalmente após o pagamento da dívida da Santa, e que, embora cada um dos declarantes exercesse posse cultivando um trato de terreno – o que mostra a lógica da propriedade segundo o trabalho empenhado na terra – eles possuíam campos de comunhão, que mostra a lógica da terra de uso comum.

As pressões da Ordem seguiram-se pela década, até que, em 1919, ela convocou judicialmente aqueles ex-escravos e seus descendentes para propor acordo de compra ou despejo. Algumas negociações foram firmadas, e esses ocupantes foram reduzidos, por contrato imposto, à quarta parte da área que ocupavam; para muitos a causa seguiu a revelia. Foi então adquirido por compra um total de 384,5 alqueires de terra, e visto que isso equivale à quarta parte, a posse se dava então em 1.538 alqueires, desconsiderando a área ocupada por aqueles que não negociaram e foram condenados a entregar as terras. A maioria foi despejada, migrando para municípios e localidades próximos ou continuou a ocupar áreas em família, independentemente dos respectivos títulos de propriedade. Os lotes titulados aos negros foram determinados nas faixas marginais da Fazenda, após a obrigação de abandonar benfeitorias já estabelecidas, o que reestruturou a ocupação no interior das Terras da Santa. Os lotes foram demarcados judicialmente, e no âmbito da comunidade foram marcados pelas santidades, entregues à guarda do *Santo da Família*, pertencendo o território maior à própria Nossa Senhora do Carmo.

A PCF deixou o cenário após a divisão definitiva da fazenda em 1932. Da década de 1930 em diante houve violento processo de expropriação das terras. Invasões, trocas – dadas as relações de patronagem e de compadrio que envolvem indivíduos em desequilíbrio de poder – e ainda expropriações, marcam as décadas que seguem, em

²⁷² Divisão e Demarcação de Terras da Província Carmelita Fluminense, processo 586.01.1918.000001-0/000000-000, grupo 1. Cível, ação 123 – divisão e demarcação, RTE Província Carmelita Fluminense, nº de ordem 01.01.1918/040918.

transações formais e informais que reduziram drasticamente a área ocupada por aqueles descendentes de escravos.

Os conflitos fundiários continuam até a década de 1970, quando se estabelecem os novos interesses imobiliários motivados pela implantação de condomínios fechados de alto padrão na região. A essa altura quase todas as antigas áreas dos descendentes de escravos estavam em mãos de grandes proprietários, restando apenas o pequeno quinhão da Santa, composto pela Capela rodeada pelas casas. Essa gleba foi, em 1932, no contexto da judicialização dos conflitos, titulada como Patrimônio de Nossa Senhora do Carmo, totaliza 6,6 alqueires, e representa a ocupação atual.

Na década de 1980, novo ator insere-se no cenário em torno de relações conflituosas frente às terras da comunidade. Compra 400 alqueires, a poucos metros do bairro, hoje abriga residências de luxo e é a principal fonte de emprego dos negros do Carmo. É o residencial Patrimônio do Carmo. O quadro se completa com a recente venda da Fazenda Icaraí, vizinha a comunidade, cujo proprietário empregara negros e abarcara suas terras no passado, a um grupo coreano que implantará no local o maior complexo turístico destinado à prática do golfe da América Latina, acompanhado de instalações hoteleiras.

O abandono a que foi relegado pelas sucessivas administrações locais, bem como as contínuas pressões pela posse das terras, transformaram o Bairro do Carmo num local habitado por maioria negra empobrecida, situado em meio aos luxuosos vizinhos, em uma área de intensa especulação imobiliária.

O que se enfatiza é a trajetória conturbada de uma comunidade que se reconhece enquanto devota, em detrimento da condição escrava, para manutenção de terras que sequer lhes pertencem, antes são de Nossa Senhora do Carmo. Vê-se, com o direito reconhecido pelo Artigo 68, uma série de questões fundiárias e de interesse político e econômico que impactam diretamente no modo pelo qual a comunidade se vê e nos seus meios de manutenção. Dessa maneira, o dispositivo passa a representar instrumento de luta política efetiva para o grupo que, embora sempre fizessem parte do cenário, a partir de agora pode combater em novas condições. Antes perseguidos, tratados como invasores

nas próprias terras, violentados e expropriados, reaparecem como novos atores plenos de direitos, moldados pela valoração positiva das políticas de Estado no reconhecimento jurídico da diferença. Agora portadores de direitos diferenciados, o que pressupõe tanto o reconhecimento externo da condição de remanescente quanto essa percepção no âmbito interno do grupo.

As Terras da Santa

O aspecto religioso é primordial na organização social da Comunidade do Carmo. A religião perpassa os demais âmbitos, põe em ação elementos que simbolizam a identidade, identificando a cada um e a todos como parte de uma totalidade própria: como “filhos de uma reza só”²⁷³. A vida social é regrada pelo calendário religioso, esfera de onde provém a base da identidade do grupo, regido pela intensa circulação de santos que movimenta relações entre famílias e entre pessoas tomadas individualmente, estabelecendo integração entre as unidades constituintes da formação social comunitária, podendo-se pensar a associação do conjunto de santos ao conjunto das famílias locais como constitutiva de relações de caráter social e simbólico, e influenciando na construção de um território social particular.

O calendário religioso anual do bairro mobiliza a comunidade, e tem sido acompanhado através da etnografia²⁷⁴. Mostra traços do catolicismo popular e negro e, especificamente, a partir da Festa de Nossa Senhora do Carmo, evento mais importante, se vê o modo como a religião perpassa a vida social, orientando as relações sociais cotidianas. Enfatizam-se dois elementos, conforme a relevância dada pela comunidade, percebida tanto em falas quanto em práticas: o fato de cada família possuir um *santo de cabeça*, o *santo da casa*, ou *santo de família*; e a movimentação desses santos pelos

²⁷³ Expressão utilizada pelos próprios moradores para definirem a si enquanto membros da comunidade, tomada como diacrítico de pertencimento.

²⁷⁴ Em suma, o calendário religioso anual fixo do Carmo apresenta 15 procissões, seis festas, quatro rezas de terço definidas, e cinco novenas. Além dessas, pode haver outras sem datas pré-definidas. Há duas excursões ao Santuário de Aparecida do Norte, e quatro romarias.

espaços, físicos e simbólicos. Daí que se reflete acerca das relações entre santidades perpassarem relações de parentesco, de afinidade e na produção dos espaços sociais²⁷⁵.

O mês de julho é marcado por festividades, cujo início sempre é a novena, no dia 07. O ápice é o dia de Nossa Senhora do Carmo, 16 de julho, e o domingo posterior, quando em dia útil, celebra a Festa Grande da Padroeira²⁷⁶. O período é marcado por quatro procissões e duas romarias²⁷⁷. O que se vê em julho é um circuito de romarias, festas, novenas e procissões, envolvendo santos, prescrições e obrigações, que colocam em relação os moradores entre si e parentes que não residem no bairro. As procissões marcam os espaços físicos, mesmo que diminuídos, e remetem aos espaços simbólicos. É interessante observar que, apesar das perdas territoriais, na memória dos moradores o movimento das santidades ainda se dá na área das Terras da Santa; o território de origem ainda faz-se presente.

A área da antiga Fazenda do Carmo conta hoje com, pelo menos, 16 pequenas capelas dispersas, muitas delas hoje no interior de propriedades particulares. Na década de 1970, segundo relatório da Região Episcopal Rural²⁷⁸, existiam 34 capelas. Representa a demarcação do espaço pelas santidades. Cada quinhão dos pretos do Carmo, adquiridos em 1919, foi entregue a guarda do *santo de cabeça*, onde se erguia “sua casa”, sua capela. E dada a dimensão do território, original de 2.175 alqueires, e a dispersão das famílias, as atividades agrícolas, de parentesco e religiosas envolviam o movimento desses Santos entre as terras, dentro da área maior, que é a própria fazenda, de propriedade de Nossa Senhora do Carmo.

²⁷⁵ E pelas andanças dos santos, podem ser destacadas ainda as relações entre eles, o tempo natural e o calendário agrícola.

²⁷⁶ O período que antecede, já a partir do final da quaresma, é tão ou mais mobilizador: movimenta relações, explicita alianças e antagonismos, com direcionamento das ações e participação intensa de praticamente todo o grupo. A intensa mobilização que a antecede já revela o caráter da devoção extravasada no dia da Festa, e, nesse sentido, a comunidade se orienta ao longo dos meses.

²⁷⁷ As procissões se iniciam no dia 15, do Sagrado Coração de Jesus, seguindo pelo dia 16, de Nossa Senhora do Carmo, sendo a terceira no dia da Festa Grande da Santa, no domingo posterior o dia dela, quando cai em dia útil, e a quarta e última é a procissão de Santo Elias, no dia 20, que representa a permissão da ‘descida’ dos santos dos andores. As imagens não podem ser retiradas antes desse dia. No tocante às romarias, a primeira chega no dia 16, trazendo Santa Rita, e a segunda traz Nossa Senhora das Graças no dia da Festa Grande.

²⁷⁸ Pasta de Documentos Avulsos da Cúria Metropolitana do Estado de São Paulo.

A ênfase aqui recai na procissão da Festa Grande, como se vê atualmente, onde saem 27 santos carregados em andores enfeitados por seus responsáveis ou por pagadores de promessas. O enfeite do andor segue a lógica do santo de casa ou a lógica da graça alcançada, esta que predomina sobre a primeira. Todos os santos em procissão possuem uma família responsável por enfeitar o respectivo andor: é o “santo da casa” ou o “santo de cabeça”. Nas reuniões que antecedem a festa são verificadas as graças alcançadas, sendo que aquele que a obteve será responsável por enfeitar o andor do santo que lhe concedeu. A família tradicionalmente responsável cederá o lugar àquele que pagará a promessa. O fato evidencia uma rede de obrigações que se forma entre as famílias e os santos. O parentesco entre as famílias assenta-se no plano do sagrado, na medida em que reproduz o parentesco entre os santos; e os santos das famílias representam um plano, por extensão, das relações da comunidade:

O culto do santo de casa realiza interesses religiosos determinados pela lógica da produção simbólica da família no plano do sagrado. [...] desse modo, o culto de cada santo das famílias refaz, no plano do sagrado, a instituição familiar, como foco das relações entre indivíduo e sociedade e entre sociedade e cultura. A “posse” de um santo determina a realização de relações sociais, econômicas, etc., entre uma família e outras famílias da comunidade. Consequentemente ressalta o caráter ao mesmo tempo estruturante e estruturado das relações entre a família e a comunidade. (BANDEIRA, 1988, p. 210).

E, nas procissões, sendo a lógica da promessa determinante, tem-se que a cada graça obtida há “troca” de santos, em um movimento contínuo que interliga, em processo social espelhado, e que coloca, em rede de obrigações mútuas, umas famílias às outras. A religião constrói e consolida, e as famílias que participam dessa rede são tão sagradas quanto os santos a que estão relacionadas. O que se vê é a troca recíproca em relações caracterizadas pela fluidez, uma vez que não há fixação ou posse intransferível do santo: a prioridade é dada pela obrigação da promessa, que amplia o raio da reciprocidade e quebra o caráter puramente familiar. E a cada ano tem-se a renovação, que mantém laços comunitários, pautados na fé e no compromisso com a divindade: “Filhos de uma reza só”. A relação estabelecida entre os indivíduos, suas famílias e os santos, servindo como construtos ou reforços da identidade social, permitem integração e fornecem meios para pensar a realidade e se projetar nela, com a peculiaridade de constituir uma memória

social perpassada pelo sagrado, que levam a esse plano, também o território e o parentesco.

Notas sobre os remanescentes de quilombos

A comunidade enquanto sujeito de direito coletivo institui-se como categoria específica, engendrando novos tipos de relações sociais. A condição de remanescente abarca elementos de identidade e sentimento de pertença a um grupo e a terras determinadas, assim entram no debate considerações acerca da etnicidade e territorialidade.

No momento em que o Estado reconhece um grupo como remanescente, fixa uma identidade política, administrativa e legal, e ainda uma identidade social, que remete a identificação étnica, enquanto veículo de obtenção de direitos diferenciados. Desse modo, o artigo 68 do ADCT/CF-88 institui um novo sujeito social e político, etnicamente diferenciado a partir dos direitos instituídos. A categoria jurídica “remanescente de quilombo” é criada e institui a coletividade enquanto sujeito de direitos fundiários e culturais (ARRUTI, 2003).

Fora necessária a ressemantização do termo para aplicação do Artigo 68, na medida em que novas figuras legais penetram, pelo preceito, o direito positivo, “através dessas rachaduras hermenêuticas que são os direitos difusos” (ARRUTI, 1997, p. 1), e fez-se preciso discernir critérios de identificação das comunidades remanescentes, no plano conceitual e normativo; em universos distintos: o da análise científica e da intervenção jurídica. O conceito de quilombo deixa de ser unicamente categoria histórica, para abranger a variedade de situações de ocupação de terras por grupos negros, para além do binômio de fuga e resistência.

A aplicação do Artigo 68 gera demandas específicas frente à comunidade que dele fará uso – a complexidade então é pautada na oposição entre a generalidade da lei e a peculiaridade do caso – singularidade que envolve uma gama de abordagens, delicadas e dotadas da especificidade histórica que formara e fora responsável pela manutenção dessa

comunidade até o presente, uma trajetória marcada por conflito e exclusão, e que, desde a Constituição de 1988, esse quadro pode ser revertido na possibilidade de acesso a direitos.

Vê-se uma série de questões de interesse, político e econômico que impactam no modo pelo qual a comunidade se reconhece e se reproduz. Assiste-se internamente ao grupo uma reestruturação, numa relação em que até mesmo a possibilidade de continuidade colocam-se no horizonte. Momento em que a lei ou a expedição do título de propriedade nem sempre podem abarcar.

O debate insere-se no âmbito da regulamentação jurídica da identidade, e a emergência dos remanescentes pode ser tomada no sentido dos rearranjos classificatórios, segundo a lógica da produção de unidades genéricas de intervenção e controle social, ao custo de uma redução da alteridade das populações submetidas à categorização (ARRUTI, 1997). O sujeito do direito é o grupo, tomado como a somatória de indivíduos dentro do todo, como bloco categorizado em “remanescente de quilombo”, ideal e abstratamente uno. Indivíduos que compartilham espaços e crenças, mas não necessariamente compartilham modos unívocos de pensar: representam uma tendência, mas não são unanimidade.

Por um lado, confluem direitos étnicos, políticos, sociais, culturais e fundiários, e paralelamente há dilemas da ordem interna do grupo, uma vez que não há a homogeneidade prevista pela lei. As categorias podem não se ajustar à realidade vivida, contudo, seguem no processo de elaboração de identidade, que acompanha a visibilidade política dessas comunidades, onde sua mobilização se faz necessária a partir da necessidade da concretização da demanda. O que evidencia a complexidade do processo de descoberta de si enquanto remanescente, de afirmação dessa identidade, que caminha com metamorfoses e reordenamentos na criação do grupo enquanto sujeito de direito: “conjunto de fenômenos objetivos e subjetivos implicados na adoção daqueles rótulos étnicos, suas condicionantes e efeitos” (ARRUTI, 2006, p. 32)²⁷⁹.

²⁷⁹ Nesse sentido, pode-se continuar na argumentação de Arruti com relação ao seu trabalho junto à Comunidade Mocambo: “Entre o primeiro momento de incerteza e os seguintes, de certeza sobre a narrativa das origens, aquele conjunto de famílias passou por um intenso processo de mudança e que não

Nesse contexto, o Artigo 68 do ADCT é dispositivo constitucional que dá sentido de existência coletiva, sendo categoria temporal, visto que é situacional e contingencial (ALMEIDA & PEREIRA, 2003). Categoria que representa força social no que diz respeito à luta por demandas territoriais – e outros direitos decorrentes – em desdobramentos que atingem políticas públicas e ações direcionadas, relacionadas ao campo das ações afirmativas, programas e projetos específicos. Tudo isso é permeado por pressões e embates políticos e econômicos, em formulações e reformulações jurídicas e administrativas, no que concerne ao reconhecimento e à titulação.

Volta-se, como indicado por Arruti (2006) aos efeitos e condicionantes da objetivação político administrativa do grupo, por meio da fixação categórica e espacial de suas fronteiras. De onde decorre a reorganização interna, que acompanha o processo posto, em arranjos e rearranjos de representação, autoridade, negociações que abarcam desde status de seus membros até a própria história, a memória e projetos coletivos – configuração de território e de si enquanto grupo etnicamente diferenciado. O que se tem é um reordenamento social, espacial, cultural e político, marcado por redescobertas e reinvenções. É, portanto, uma situação de reinvenção cultural, em sentido positivo, que contribui para conferir importância normativa, afetiva e valorativa às identidades, criando condições de possibilidade para o surgimento ou intensificação de sentimento de unidade e de pertencimento.

A noção de territorialidade converge para a delimitação de território étnico determinado, territórios específicos que extrapolam a expressão e as classificações atribuídas pelo Estado; englobam singularidades e dimensão simbólica, contendo modos particulares de utilização de recursos naturais e grades de acesso à terra. Daí a relevância da memória.

pode ser reduzido a uma simples estratégia de legitimação, ainda que isso, obviamente, não seja estranho à situação. O problema está exatamente nessa obviedade. O utilitarismo que envolve os juízos correntes sobre o funcionamento da memória obscurece o fato de que sua plasticidade não responde apenas às estratégias do momento, mas também a um processo de consolidação gradativa, que deve fazer referência à coletividade. Isso significou tanto uma permanente consulta entre os detentores de uma memória de longo termo sobre a comunidade quanto um processo de ajustamento lógico, que preenchia as lacunas de conhecimento factual.” (ARRUTI, 2006, p. 122).

Almeida (1989), em sua análise sobre terras de uso comum, submetida a variações locais com denominações específicas, conforme a autorrepresentação e autonomação de cada grupo, enfatiza a condição de coletividade, baseada no compartilhamento do território e da identidade. Segundo o autor, as Terras de Preto, de origem variada, são tidas como domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de escravos. Já no caso das Terras de Santo, o que se vê são responsabilidades simbólicas entre os membros do grupo com divindades, em relações travadas diretamente e de caráter contratual. As divindades são as verdadeiras proprietárias do espaço, enquanto os devotos as servem e garantem a manutenção das terras, de formas diversas.

Nessa perspectiva, o Carmo seria terra de preto enquanto origem e ascendência escrava, porém é terra de santo enquanto construção da identidade pelo grupo. A especificidade reside na origem comum da descendência da Santa e nas relações com as demais santidades, ou seja, a religião permeia relações entre famílias e entre espaços, delimitados por santos, no interior do todo. Com a redução territorial, a terra *Dela* foi mantida e a dos pretos e dos santos foi perdida, agregando-se todos ao redor da capela da autoridade maior. Hoje a área é 300 vezes menor do que a efetivamente ocupada até o início do século XX e 58 vezes menor do que a titulada em 1919 em nome dos descendentes de escravos. A perda territorial representa um montante de 2.169 alqueires: essas eram as Terras dos Pretos. A Terra da Santa, 6,6 alqueires, é a parte que foi mantida pelos seus *filhos*, que pautaram sua identidade nessa construção.

Essas relações vão, portanto, além do registro de terras, além do preceito constitucional. A identidade é construída em correlação ao território, e dessa relação se cria e se informa o direito à terra. Em que pese a realidade das comunidades descendentes de quilombo de um modo geral, as reflexões acerca da configuração fundiária, dos critérios de acesso e legitimação da propriedade devem estar presentes ao longo do processo de reconhecimento, protegendo-se do movimento de homogeneização imposto pelo ordenamento jurídico, de modo a aproximar o olhar sobre a singularidade da situação (STUCCHI; FERREIRA, 2011).

O que se tem são territorialidades carregadas de especificidades que extrapolam a estrutura agrária. Territórios específicos se interpenetram simbolicamente, sendo construídos historicamente e legitimados por um sistema de relações sociais intrínseco a cada comunidade. Por vezes não possuem contraponto jurídico, administrativo ou legal e frequentemente estão sobrepostas a interesses econômicos.

O território socialmente ocupado tem sentido vital para o grupo e indica relações travadas por seus membros, que envolvem a solidariedade, parentesco, religiosidade, ritualidade festiva e expectativas que são projetadas sobre ele. Carregado de símbolos, significados e imagens, emerge como instrumento de reprodução de agentes sociais, e passa a ser compreendido em sua flexibilidade, elasticidade formal e de conteúdo, expressas nas relações que desenvolvem com noções de tempo e espaço, onde a característica fundamental não é pautada em qualquer rigidez, visto que são relações marcadas por modificações, junções e fragmentações (SOUZA FILHO, 2001).

Novos mediadores políticos passam a integrar a cena; o conjunto de leis e normas executado pelos órgãos oficiais exige clareza, ordenamento, delimitações e pressupõem espaços bem marcados com identidades visíveis – o que nem sempre é possível. O reconhecimento se dá na esfera política, onde se faz necessário criar uma imagem do grupo como coeso, homogêneo e portador de demanda clara, bem como de limites territoriais definidos, o que diz respeito à própria autodefinição enquanto tal categoria, de onde decorrem adaptações e conflitos na adequação aos procedimentos. Precisa-se da definição de um território reivindicado, e metros quadrados vêm ocupar o que outrora foram marcas de outras ordens, em outra lógica de propriedade.

Memórias e redescobertas

É no contar e recontar das narrativas que a comunidade atualiza significados ligados a sua memória, reafirma suas referências de identidade e seus valores. O que pode ser tomado como a reconstrução de uma historicidade, de uma autoimagem, onde, pelo passado, encontram-se forças presentes e direcionamentos futuros. As orientações estão inscritas nos agentes e nos territórios, e são evidenciadas por meio da memória, da ação e

da prática, permeadas pelo universo simbólico dos agentes, categorias e regras mediante as quais pensam e representam sua existência (PIETRAFESA DE GODOI, 1999).

O que se tem, com a transformação política, é a transformação simbólica, no sentido de que o que era esquecido ou escondido torna-se, além de bandeira de luta, motivo de orgulho; lembranças são valorizadas, acontecimentos são ajustados nesse despertar. É a produção da memória social, voltando-se a um passado que será tão caro ao presente e futuro das instituídas “comunidades remanescentes de quilombo”. Sendo assim, não só o conceito de quilombo é ressemantizado, como também o são a história e a memória.

Ponto relevante ao debate proposto, que figura como pressuposto da reminiscência, é o papel da genealogia. Esta pode transcender as relações de consanguinidade, por relações que não mantêm laços reais. Há métodos de coesão social que ultrapassam redes de parentesco, em lógicas diversas nem sempre visíveis, daí a relevância da história oral e das técnicas de entrevista voltadas à recuperação das narrativas. No caso aqui apresentado, os *remanescentes de escravos* são antes *remanescentes da Santa*, que se faz presente no espaço, no discurso, nas relações cotidianas, nos nomes de família, e nas relações sociais estabelecidas, no âmbito interno do grupo e deste com o mundo a sua volta.

A reconstituição da memória coletiva e da tradição oral é procedimento necessário na interpretação dos processos identitários, as comunidades constroem uma imagem de si, enraizadas em dado território e mantêm formas de sociabilidade específica (PIETRAFESA DE GODOI, 1999). O que se tem é uma vasta rede de relações que se estruturam enquanto afinidades afetivas, pelo parentesco ou pelo compadrio, ou ainda em relações ritualizadas. E designam territorialidades específicas, no contexto da construção histórica do espaço pelo tempo, em uma rede de significações simbólicas, onde a descendência – o passado – e a resistência – o presente – comprovam a ancianidade e dão existência concreta ao grupo.

O trabalho da memória e o filtro por ela escolhido – a história da ocupação das terras – para desembocar na discussão sobre identidade. Nessa discussão, o território assume dimensões sócio-políticas e quase cosmológicas importantes

na construção da identidade distintiva do grupo – a memória mundo [...] inscrita no solo do lugar. (PIETRAFESA DE GODOI, 1999, p. 17).

Nesse sentido, Poutignat e Striff-Fenart (1997) argumentam que o diferencial da identidade étnica frente às outras formas de identidade coletiva é a orientação ao passado, no qual se representa a memória coletiva, uma história mística, com significações que dão, por sua vez, sentido à organização e interações sociais.

Nesse cenário inserem-se os laudos e relatórios de identificação étnica, elaborados enquanto diagnósticos de situações sociais para que orientem e balizem as intervenções na aplicação dos direitos constitucionais²⁸⁰, e que representam importante papel no contexto das reinvenções, readaptações e redescobertas no que diz respeito à história das comunidades de quilombo. É a responsabilidade da produção de um laudo – com seus desdobramentos políticos – que irá permitir o reconhecimento de direitos territoriais do grupo de acordo com o preceito constitucional, e do qual decorrem outros, intrincados, direitos, e por vezes não claramente compreensíveis (FERREIRA, 2010).

O laudo sofre apropriações institucionais e políticas, onde se tem a operacionalização de conceitos da antropologia como forma de dar cumprimento às exigências dadas pelo campo jurídico. Esses documentos serão meios de constituir provas, convencimentos e legitimação de reivindicações (STUCCHI, 2005). E nesse contexto, a relação da história e da antropologia pode ser também pensada.

No contraponto na comunidade, o documento ganha status, é inserido e objetivizado como história escrita. Há uma dimensão valorativa aqui, que faz do trabalho um símbolo, motivo de orgulho e componente da luta. O trabalho antropológico irá então assumir sentidos múltiplos quando passa a ser parte da história da comunidade, esta que faz leituras, interpretações e usos do que ali se apresenta. Dessa maneira, deve-se

²⁸⁰ O profissional que aqui atua deve expor quais as concepções próprias às formas de autodefinição do grupo, sua percepção de espaço, usos e valores, em documentos que não têm caráter de atestado; são tomados enquanto documento-síntese, cujo papel volta-se à formulação de parâmetros futuros para mediação dos trabalhos, considerando ainda que questões de ordem interpretativa podem produzir impactos do ponto de vista da aplicação das leis e das situações vividas pelos grupos envolvidos, frequentemente em desequilíbrio de poder. A reflexão sobre laudos antropológicos em processos de reconhecimento étnico foi realizada no *paper* apresentado no 34º. Encontro Anual da ANPOCS, intitulado “*Quilombos, instituições e as ciências sociais: dilemas do reconhecimento de direitos territoriais*”, disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/index.php?option=com_wrapper&Itemid=90>.

considerar para além de seu papel de “prova” jurídica, uma vez que transpõe para a forma escrita o que era afirmado verbalmente, conferindo-se valor ao que era escondido; os sinais se invertem, da exclusão às possibilidades de inclusão a partir dos mesmos critérios. É o que Arruti (2005) coloca como apropriação realista do laudo, considerando que ele eleva a um outro plano a realidade que todos já conheciam, atribuindo-lhe o estatuto de cultura: “Agora a gente tem a nossa história escrita. Agora a gente sabe como é que foi que aconteceu”.

Valem ser feitas breves considerações sobre o mito de origem da Comunidade do Carmo: segundo fixado na memória local, o arrendamento ao Bananal representou a ida dos negros pagar uma dívida da Santa. Ao retornar, a título de recompensa pelos sacrifícios oferecidos, eles receberam as terras *Dela*. Essa é a história dita.

Conforme demonstrado anteriormente, o arrendamento foi uma iniciativa da Ordem do Carmo, desestabilizada, ajuizada em contrato com o proprietário das terras do Bananal. Contudo, esse documento foi encontrado no contexto da elaboração do laudo, e essa era uma versão da história – escrita – desconhecida da comunidade. Não importa aqui buscar a verdade das versões interpretativas sugeridas, já que ambas são carregadas de sentido. Mais coerente é considerar que a versão atual foi construída, apropriada e transformada pelos próprios atores do processo ao longo do tempo e, sobretudo, após o laudo de reconhecimento.

Importa, no momento presente, a versão que ajusta o arrendamento dos escravos e seu posterior retorno como fato compartilhado pela memória coletiva, ao qual se atribui a origem da comunidade. Na memória, a Santa marca não só a propriedade das terras, mas marca a origem da comunidade, remetendo todos a descendência comum de Nossa Senhora do Carmo. Nossa Senhora do Carmo pertence ao bairro do Carmo, assim como pertencem aqueles que a serviram, e servem, como devotos. De certo modo, é essa comunidade de pertinência de origem – que reconhece a Santa e os seus servos negros como oriundos de um mesmo lugar – que está a justificar o acesso e a permanência e a ocupação do grupo nas terras de Nossa Senhora do Carmo em São Roque (STUCCHI, 2009). E que agora, são postos a frente do reconhecimento jurídico, e a visibilidade traz consigo impactos na gestão das memórias coletivas.

Considerações finais: Terras de Preto nas Terras da Santa

O processo de construção identitária desses remanescentes de quilombo parece ter-se constituído em torno da devoção aos santos, frente aos quais se colocam em relações horizontais, contrariando a verticalidade da escravidão. A identidade quilombola não é, até recentemente, parte do cotidiano do grupo que, e a partir de dado momento, no “pós laudo de reconhecimento” do MPF, começa a se desenhar e ganhar força. O emprego do termo “quilombola” ganha expressão e força política, em contextos diversos e mediante circunstâncias diversificadas, em locuções realizadas entre novos sujeitos sociais e seus interlocutores.

Observam-se exigências quanto à participação e à conversão política do processo de reconhecimento, o que muitas vezes contraria a própria dinâmica que movimenta relações internas às comunidades. Tal como os procedimentos, a gramática é universalizante; o idioma do Direito atribui identidades genéricas a grupos peculiares, e do recurso a estas identidades decorre o acesso a direitos diferenciados. Um duplo movimento nos problemas implicados no reconhecimento de grupos étnicos: estes devem – e são – tomados pelo Estado como abstratamente unos, e devem se enquadrar nessa generalidade, o que por sua vez remete a manobras internas para que se façam enquanto pede a categoria jurídica, que possam assim ter seus direitos efetivamente reconhecidos. Nessas manobras podem ser pensadas as memórias, as histórias e a relação entre Antropologia e História.

No caso em questão, a religião é posta como aspecto central, enquanto categoria analítica de entendimento da lógica social do grupo. E o território configura-se enquanto espaço de relações sociais – e sagradas – palco de uma cultura própria e organização social específica. Aqui, tem-se ainda a peculiaridade de uma memória social perpassada pelo sagrado, que levam a esse plano, por sua vez, o território e o parentesco.

No caso verificado junto a Comunidade do Carmo, terra e parentesco cruzam-se nas glebas familiares, e parentesco se une à religião na medida em que cada família é possuidora de um santo, o “santo da casa”. Por conseguinte, terra e religião cruzam-se no

que diz respeito à cada gleba pertencer não à família, que seria somente sua guardiã, mas ao próprio santo da casa, dentro do território maior que pertence a Nossa Senhora do Carmo, conforme marcado pela própria comunidade. Em questão colocam-se Terras de Pretos e Terras de Santos, no interior da Terra da Santa.

São essas e outras as singularidades culturais que se colocam à generalidade jurídica, onde se demanda o enquadramento à objetividade. O quadro apresentado leva à reflexão sobre os diferentes modos de construções identitárias e sujeitos políticos que emergem sob a presença dessas novas fórmulas jurídico-institucionais oriundas do texto constitucional. Ocorrem mudanças relativas aos modos pelos quais as comunidades reagem ao estatuto do sujeito político, diante de seus próprios modos de interação, onde se destaca a consolidação de uma identidade, que é territorializada, e marcada pela criação e recriação de mitos de origem.

Um novo horizonte se abre com o “redescobrimento” de sua história e com a emergência de novos direitos. Aqui, até então, seus privilégios emanavam da Santa, compreendiam o direito de permanecer em suas terras, e somavam os deveres de viver de maneira devota. Um conjunto de direitos e deveres compartilhados e integrados ao cotidiano de devoção foi sobreposto a uma nova gama de direitos formais apresentada pelo processo de reconhecimento jurídico da comunidade.

Entretanto, para que tenham efetivo acesso aos direitos, devem agregar novas óticas, mudar viés, adotar novas práticas, sendo confrontados com limites dados pela generalidade da lei, em novo jogo reinterpretaivo que se articula, soma, conflita ou complementa ao que fora compartilhado e construído no decorrer do tempo. O processo de construção identitária é espelhado diante da nova moldura formal à qual se ajusta. A identidade do grupo se reconstitui, em uma dinâmica múltipla, que recombina a faceta de devotos com a de cativos.

Apesar do conflito, retratado por sucessivos atos de expropriações e perseguições, a comunidade se mantivera unida ao redor da capela, ao redor da Santa. A fé fixa-se na base do grupo, que precisará se recompor e reorganizar quando lançados frente à categoria jurídica “remanescente de quilombo”. Uma identidade baseada na devoção

reage a partir das novas categorias classificatórias, que são apropriadas e ressignificadas. Não só a identidade, mas também histórias, memórias e passados são reconfigurados, servindo ao presente como mecanismo de acionamento às prerrogativas constitucionais.

Tal é o caso da comunidade do Carmo: embora membros sejam descendentes de escravos, não é esse o aspecto mais vivo de sua identidade. Ainda que mencionem “o tempo dos escravos”, esse passado não está fixado na memória. A memória atualizada cotidianamente é a da devoção e a Santa ocupa posição relevante para os moradores, como constituidora daqueles enquanto grupo diferenciado, como grupo étnico. No processo de reconhecimento, entretanto, a apropriação de um passado escravo passa a ser uma das fontes irradiadoras de direitos. A construção identitária opera por meio da religião, mas a ênfase recai em colocar a questão em face da regulamentação jurídica da identidade, a partir do reconhecimento oficial realizado pelo Estado com base no Artigo 68 do ADCT/CF-88.

Demonstrou-se a drástica redução das terras ocupadas por descendentes de escravos nas áreas da antiga Fazenda do Carmo. Algumas estratégias tiveram que ser adotadas para permitir a continuidade do grupo ao longo das décadas que separam o início do século XX até os dias de hoje, com transformações ocorridas no âmbito da organização social, econômica e familiar do grupo. Acredita-se que a religião tem importante papel nessa manutenção. O que se demonstra é que, embora a comunidade tenha perdido 99,72% de seu território e passado por uma longa trajetória de pressões e expropriações violentas, que tinham por objetivo a expulsão definitiva das famílias, mantém-se ao redor da capela de Nossa Senhora do Carmo, ao redor da mãe, a verdadeira possuidora das terras: unidos “em torno da Fé na Terra da Santa”.

A partir dessa reflexão, pode-se pensar acerca do processo jurídico e político de titulação de comunidades enquanto remanescentes de quilombo sob o ângulo dos grupos alcançados pelo direito: categoria jurídica que garante acesso a direitos, mas não abarca singularidades. É o que pode ser retido a partir da proposta dos moradores no âmbito dos trabalhos do laudo: “a gente pode reconhecer as terras no nome da Santa?”. Por isso se volta à reflexão histórica da construção da identidade pelo grupo e a perspectiva atual, de reordenamento. A pesquisa continuará, priorizando a recuperação de informações do

passado, mas distinguindo em duas frentes: o dito e o lido; que se unem em um documento, no Laudo de Reconhecimento, com desdobramentos no presente, que figuram outro ponto da análise. Com ideia voltada a combinar fontes, o material colhido no âmbito da pesquisa institucional tem sido complementado segundo a mesma lógica, permitindo assim compor o oral, o escrito e o observado, atentando à devoção, a religião e Nossa Senhora do Carmo, enquanto origem e enquanto elo. Representa oportunidade para refletir a respeito da emergência de novas categorias de sujeitos de direitos e seus efeitos socioculturais e políticos, em várias escalas de aproximação, para os grupos em questão. É importante manter a perspectiva histórica, na medida em que esta noção orienta a discussão acerca da construção identitária, aqui carregada da peculiaridade da religião, construída ao longo de uma história de conflitos, devoção e fé.

Referências bibliográficas

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: 1988.

ALMEIDA, Alfredo W. B de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: HABETTE, J.; CASTRO, E. (Org.). *Na trilha dos grandes projetos*. Belém: NAEA/UFPA, 1989.

_____; PEREIRA, Deborah Duprat de B. *As populações remanescentes de quilombos: direitos do passado ou garantia para o futuro?* In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL AS MINORIAS E O DIREITO, 24., 2001, Brasília. *Anais...* Brasília: Conselho da Justiça Federal, 2003. p. 228-249.

ARRUTI, José Maurício. A emergência dos “remanescentes”: notas para o dialogo entre indígenas e quilombolas. *MANA*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.

_____. O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT. In: TEXTO para discussão: Projeto Egbé: territórios negros (KOINONIA), 2003.

- _____. Etnografia e História no Mocambo: notas sobre uma “situação de perícia”. In: LEITE, I. B. (Org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.
- _____. *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.
- FERREIRA, Rebeca Campos. Quilombos, instituições e as ciências sociais: dilemas do reconhecimento de direitos territoriais. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 34., 2010, Caxambu. *Anais...* Caxambu, 2010.
- MOLINA, Sandra Rita. *A morte da tradição: a Ordem do Carmo e os escravos da santa contra o Império do Brasil (1850-1889)*. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- PIETRAFESA DE GODOI, Emília. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. São Paulo: Ed. da Unicamp, 1999.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Ed. da UNESP, 1997.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico M. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- STUCCHI, Deborah. *Percursos em dupla jornada: o papel da perícia antropológica e dos antropólogos nas políticas de reconhecimento de direitos*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2005.
- _____; FERREIRA, Rebeca Campos (Col.). *Os pretos de Nossa Senhora do Carmo: Estudo Antropológico sobre uma Comunidade Remanescente de Quilombo no Município de São Roque, SP*. Laudo Antropológico. Brasília: Procuradoria Geral da República, Ministério Público Federal, 2009.

_____; _____. Os pretos do Carmo diante do possível, porém improvável: Uma Análise sobre o Processo de Reconhecimento de Direitos Territoriais. *Revista de Antropologia*, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Dossiê Antropologia do Direito. (no prelo).

GT 8 – História Oral e Corpo

*Coordenação: Elizabeth Stela (Universidade de Columbia;
NEHO/USP) e Marcel Diego Tonini (NEHO/USP)*

BANDA CABAÇAL DOS IRMÃOS ANICETO: MÚSICA E NARRATIVA DRAMÁTICA

ELÍDIA CLARA AGUIAR VERÍSSIMO (UECE)²⁸¹

Localizada no Crato, cidade caririense ao sul do Ceará, a Banda Cabaçal dos Irmãos Aniceto participa de uma diversidade de ocasiões da vida social, tanto de espetáculos profanos quanto de cerimônias religiosas. Sua criatividade musical se faz notar desde a confecção de instrumentos com materiais extraídos da natureza até a coreografia e a teatralidade de suas apresentações. A produção artístico-musical dos músicos-agricultores da Banda Cabaçal dos Irmãos Aniceto atua como narrativa dramática, expressando o cotidiano do caboclo caririense de influência rural, de forma coletiva e lúdica. Este trabalho é uma proposta de investigação da narratividade embutida na música desses músicos-agricultores e dos seus gestos, como extensão da oralidade.

A Banda Cabaçal dos Irmãos Aniceto é constituída por integrantes da família dos Aniceto, cuja tradição musical iniciou-se com o patriarca Zé Aniceto, mantendo em atuação até os dias atuais através de seus descendentes. A formação atual conta com instrumentos de sopro e percussão: 2 pifes, 1 par de pratos, 1 caixa e 1 zabumba.

A arte da Banda dos Irmãos Aniceto encontra-se baseada num linguajar simples, regionalista e espontâneo. Sua simplicidade é tecida com elos da oralidade, somados ao gesto e à inflexão teatralizada, com tempero linguístico regional. Esse último, por ser inerente à comunicação cotidiana do povo local, é uma marca de identidade dos artistas diante do seu povo.

De acordo com Ramalho (2000), esse tipo de arte costuma agregar uma plateia tão heterogênea como o público de eventos de cantoria. A identificação do público com esses tipos de expressão artística se dá, sobretudo, mediante a proposta do artista local, de raízes sertanejas, em reelaborar a tradição, criando uma obra renovada a cada apresentação. Estão incluídos, entre os aspectos de identificação, conforme Ramalho

²⁸¹ Professora assistente da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

(2000), aspectos de fala e afinidades com hábitos e interesses comuns, referentes à manutenção de uma memória coletiva:

Os ouvintes de *cantoria* integram um universo muito heterogêneo em termos de *status* social, mas conseguem manter-se unificados diante dos poetas cantadores, certamente porque eles representam, simbolicamente, a memória viva de sua cultura. Desse público fazem parte o rurícola, o vaqueiro, o pequeno comerciante, o fazendeiro, o político, o profissional liberal, o padre, o empresário, enfim os representantes das diversas camadas sociais que se diferenciam pelas variadas condições de sobrevivência, mas que têm em comum sua origem sertaneja. Estão todos unificados pela identidade com o mundo rural, pelo linguajar específico da região, pelos hábitos comuns de convivência social, pela relação com a natureza, pelos mesmos sentimentos da religiosidade e da moral tradicional cristã. (RAMALHO, 2000).

Assim como ocorre com a cantoria, o vigor da linguagem artística dos Aniceto contagia públicos heterogêneos, unificados pelo sentimento de identidade com o mundo rural. Mesmo diante de um público mais urbano, a aceitabilidade dessas duas manifestações artísticas é justificada pelo reconhecimento das raízes sertanejas embutidas na cultura do povo, do espaço propiciado por essas raízes agropecuárias às tradições orais. O que, inicialmente, poderia parecer diferente ou exótico encontra aceitação em sentimentos presentes na formação da cultura nacional. Devem ser descartadas as impressões errôneas de membros da plateia, que teimem em analisar os músicos das cabaçais como integrantes de um estágio inferior de arte musical, o qual não é privilegiado pelo gosto padrão, isto é, o gosto da camada dominante da sociedade.

Essas raízes sertanejas são representadas pela banda através de ritmos específicos, como, por exemplo, o do *baião*, apresentando situações peculiares do interior do nordeste que reforçam o convívio com os animais. Esse aspecto de referência ao cotidiano rural do homem nordestino, sempre acompanhado por seus animais, é fundamentado nas leituras em Bradesco-Goudemand (1982) que associa a recorrência de temas sobre animais na arte nordestina ao bestiário da Idade Média, livro que reúne descrições e histórias de animais reais ou imaginários.

A temática animal predomina em músicas do repertório do grupo, tais como *A Briga do Galo*, *A Coruja Caboré*, *O Cachorro*, *o Caçador e a Onça* e *O Casamento da Acauã com o Gavião*, as quais revelam sensibilidade para a valorização dos animais no imaginário popular.

Essas temáticas centradas nas histórias de animais da roça sugeridas pela música dos Aniceto aliam recursos da linguagem verbal aos da não verbal. Para tanto, a investigação desses aspectos da narrativa dramática dos Irmãos Aniceto se apoia na contextualização das relações entre os gêneros textuais, estudados por Bakhtin (1987). Esse autor, ao resgatar o contexto de François Rabelais, foi o primeiro a empregar a palavra *gêneros* com um sentido mais amplo, referindo-se também aos tipos textuais empregados nas situações cotidianas de comunicação, presentes não só na escrita, mas nos atos de fala, com a presença do humor. Antes, a palavra *gêneros* fora bastante empregada pela literatura oficial, para especificar um sentido literário e identificar os gêneros clássicos – o lírico, o épico, o dramático – e os gêneros literários modernos, como o romance, a novela, o conto e o drama. A partir da discussão promovida por Bakhtin, sobre o corte entre a língua oficial e a língua vulgar, todos os textos produzidos pelo usuário de uma língua, orais ou escritos, passaram a ser compreendidos como um conjunto de características relativamente estáveis, mesmo que os falantes não tenham consciência delas. Essas características representam diferentes tipos ou gêneros textuais, identificáveis por três aspectos fundamentais: o assunto (de que trata o texto, conteúdo), a estrutura (ordem das partes do texto, forma) e o estilo (modo de expressão do texto).

As diferentes linhas de pesquisa linguística de orientação bakhtiniana visam a otimização, pela perspectiva dos gêneros textuais, da capacidade de produzir textos orais e escritos e de recepção do ouvinte, isto é, de aumento da capacidade leitora: de leitura/audição, compreensão e interpretação dos textos. Essa perspectiva não despreza os tipos textuais tradicionalmente trabalhados na literatura, como o *lírico*, o *épico* e o *dramático* ou na redação, que agrupa as produções escritas em três tipos: a *narração*, a *descrição* e a *dissertação*. Ao contrário, incorpora-os numa perspectiva mais ampla, de variedade de gêneros ou de combinações entre eles.

Uma combinação frequente entre gêneros textuais pode ser exemplificada pela relação quase indissociável entre descrição e narração. Descrever é representar alguém, algo ou a si mesmo, por escrito ou oralmente, no seu todo ou em detalhes. Implica em representar com palavras um objeto – uma coisa, uma pessoa, uma paisagem, uma cena, um sentimento ou uma experiência. A descrição pode também estar associada a um

estado, compreendido como o conjunto de condições, qualidades ou características com que as coisas se apresentam. Pode-se descrever, fazendo um retrato com traços característicos de pessoas, animais, doenças, lugares, sentimentos e situações. As descrições podem ser construídas também em forma de desenho do objeto delimitado, através do traçado de linhas ou curvas. Nesse contexto, mostram figurativamente características de pessoas, de objetos e de ambientes, e têm, geralmente como resultado, uma imagem física ou psicológica, objetiva ou subjetiva do que foi retratado.

A descrição é classificada como objetiva ou subjetiva. Quando a objetividade predomina, o sujeito, que descreve, procura criar uma imagem do objeto que se aproxime do real, o máximo possível de sua cópia, descrevendo centrado naquilo que vê com exatidão ou fidelidade ao real. Por sua vez, a descrição apresentada com subjetividade enfatiza, na imagem descrita, uma transfiguração do objeto pelo sujeito. Esse indivíduo que descreve atribui elementos próprios àquilo que quer, pensa ou sente ver, atribui sua personalidade à caracterização do objeto. Integrantes da descrição oral ou escrita - a visão, a audição, o olfato, o tato e o paladar - os cinco sentidos humanos funcionam como elementos básicos desse tipo de texto, alicerçado, pois, na percepção sensorial.

No *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa* de Antônio Geraldo da Cunha (1992), o verbete *descrever* também apresenta a acepção de contar, minuciosamente, o que vai ao encontro da definição do ato de narrar, alusivo ao relato de uma circunstância envolvendo algo ou alguém, através da exposição de uma sequência de fatos contados em detalhes. A narratividade predomina em textos orais ou escritos que contam uma história, real ou imaginária ou ambas ao mesmo tempo. Nas narrativas plenas, mais que a simples descrição de relatos, deve predominar a capacidade fabular, marcada pela habilidade de relacionar personagens e ações, com considerações de circunstâncias de tempo e de espaço.

No texto narrativo, pode haver a reprodução do que de fato aconteceu, com ênfase do narrador à ação de que foi testemunha ou personagem participante. Pode também predominar a representação simbólica, na inventividade de uma história, em que personagens, tramas, enredos e aspectos de tempo e de lugar são transformados pela imaginação e pela experiência da criatividade.

Enquanto a descrição valoriza aspectos e estados, apresentados no texto através de verbos de ligação, a narração mostra um relato de fatos e apresenta narrador, enredo, conflito, cenário e tempo, valorizados pelos verbos de ação presentes no texto. Comparações diretas e metáforas ou comparações indiretas são recursos linguísticos frequentes nas descrições, enquanto que nas narrações há a ocorrência constante de diálogos diretos e indiretos. A narrativa é mesclada de descrições que correspondem ao ato de desenhar com traços, sinais ou palavras, enquanto que narrar corresponde ao ato de contar uma história, através do predomínio de ações das personagens. Até mesmo uma cena desenhada, que a princípio seria unicamente descritiva, pode ser narrativa também, ao apresentar uma estrutura de ações, de sugestão de movimentos marcados por uma ordem que indica uma ação realizada em tempo e espaço determinados.

O que faz a diferença essencial entre uma narrativa propriamente dita e um mero relato é a presença do conflito. Quando o conflito está ausente, ocorre apenas um mero relato, pois a complicação ou problema e o seu clímax ou ponto culminante da história não são definidos. Entretanto, um texto para ser narrativo só não pode prescindir de dois fatores: personagens e enredo. O enredo é a sucessão de acontecimentos que constituem a ação da história. Essa deverá ter começo, meio e fim, quando apresentar um enredo linear, histórico ou cronológico, sem quebras na sequência temporal. Quando for encenada por atores, a narrativa assumirá uma feição teatral ou dramática.

Na obra *O Marimbondo*, dos Irmãos Aniceto, por exemplo, percebe-se a sequência narrativa através da expressão corporal, em marcações cênicas prévias ou através de improvisos, elementos que conferem marcas de teatralidade à peça. O que demonstra a narratividade desse número é a gradação de três diferentes momentos: 1 – a anunciação do conflito ou complicação, quando o problema de retirada dos insetos é lançado; 2 – o clímax ou auge do conflito, quando o agricultor está tocando a casa dos marimbondos, correndo o risco de ser atacado; 3 – desfecho ou conclusão, quando a operação obtém o êxito desejado.

Buscando, à luz de Bakhtin, fazer a combinação entre gêneros textuais na música dos Aniceto, detectou-se uma mistura de gêneros: o lírico aparece em suas expressões de sentimento e subjetividade, com o olhar da primeira pessoa do discurso; o narrativo, que

é quase inseparável do descritivo, manifesta-se no ato de contar uma história ou como narrador-personagem ou como narrador-observador, através de uma cadeia de acontecimentos - complicação (começo), clímax (ponto alto do conflito) e desfecho. O dramático mistura-se ao narrativo por ser a maneira de contar uma história através da encenação. No texto oral dos Aniceto, as falas do narrador, em alguns casos, funcionam como rubricas orais. As rubricas do texto escrito para teatro são informações sobre os movimentos e atitudes que os atores devem fazer no palco. Enquanto as rubricas desse tipo de texto produzido para o teatro não são faladas na encenação, no texto oral dos Aniceto, as falas narrativas acrescentam informações complementares sobre as ações das personagens em cena.

No contexto atual de valorização das habilidades de leitura e escrita, os Aniceto reforçam a importância da oralidade como elemento de transmissão da cultura e da tradição musical que o “folclore” deve preservar como produção coletiva. Louvam o conhecimento adquirido oralmente, sem menosprezar o papel do conhecimento escolar, admitindo que qualquer indivíduo, letrado ou iletrado, pode dar sua contribuição artístico-cultural à manutenção da tradição oral. É o que diz defende Mestre Raimundo, ao dizer que: “A gente não pode acabar a tradição velha. Quase toda dança nossa foi pai que ensinou, tudo é tradição velha.”.

Ainda continuando o seu raciocínio sobre a manutenção da arte adquirida como herança do pai, o Mestre Raimundo enfoca o zelo com a elaboração artístico-cultural no cultivo dessa tradição familiar. Diz que a arte que cultiva depende de uma organização mental, de uma definição do que vai ser feito nesse sentido de continuidade artística. Esse pensamento está na herança da veia artística do pai. A ideia de concepção anterior funciona como preocupação básica de sua arte oral, de cunho popular, que poderá conviver também com a modalidade escrita da língua, no contexto dinâmico das mudanças:

Mestre Raimundo: “E o folclore é o povo num palco. É uma coisa que é preciso a pessoa ter cabeça. Porque o folclore é o seguinte: Ele não tem letra não. Pode ter hoje porque tem muita pessoa sabida já. Mas o folclore antigamente não tinha letra não, era só de ouvido. Aí, qualquer pessoa pode fazer parte do folclore, não tem problema não. Qualquer pessoa querendo pode fazer um romance, um verso, uma palestra. Tudo faz parte do folclore, uma

parte animadora dum palco. Ali é o maior folclore de uma cidade.”
(VERÍSSIMO, 2002, p. 84).

Memória e esquecimento são palavras que sintetizam essa discussão sobre o que deve ser mantido e o que pode ser acrescentado à cultura, dentro de uma flexibilidade para a aceitação de mudanças e da revisão do conceito de folclore como cristalização do passado. O processo de manutenção das cabaçais envolve uma fusão dos aspectos de continuidade com a admissão de cabíveis adaptações para o acompanhamento da dinâmica natural de transformação da sociedade. Em nome do regionalismo, interferem nas cabaçais “mentores intelectuais” e “políticos”, que ditam uma originalidade, um modelo de exotismo a ser mantido. Esses revelam total desconhecimento da interação necessária entre memória e esquecimento no curso de processos interculturais.

Bakhtin assegurou o resgate da fala popular no meio intelectual, qualificando-a não como integrante de um gênero textual menor ou maior que o literário, mas como um gênero digno de ser considerado como comunicação e expressão do pensamento humano. Ramalho apresenta um levantamento relevante sobre as características do pensamento oral, das quais algumas são transcritas abaixo:

O pensamento oral está mais próximo do cotidiano da vida humana;

O pensamento oral apresenta um tom essencialmente agonístico: apresenta-se sempre num contexto de luta;

O pensamento oral é mais situacional do que abstrato: utiliza conceitos que se enquadram em situações concretas, com um mínimo de abstração.
(RAMALHO, 2001, p. 62).

Os três aspectos psicodinâmicos acima transcritos enquadram-se no ofício artístico-musical da Banda dos Aniceto, cuja arte oral está em sintonia com seu cotidiano de homens do campo, cujo *habitat* é bastante enfatizado como um laboratório de inspiração. Da luta pela sobrevivência na roça, do palpável objeto de trabalho é retirada a essência temática que se materializa em narrativas musicadas, concretizadas por ações no palco.

O segundo aspecto referente ao contexto de luta, mais diretamente aplicável ao universo de peleja da cantoria, também se encaixa como marca de uma espécie de jogo verbal entre os integrantes das cabaçais e o público. Alguns até recorrem ao acréscimo de

falas improvisadas, como termômetro para medir o calor da acolhida da plateia. Esses recursos verbais somam-se à gestualidade persuasiva dos músicos-dançarinos ou brincantes, os quais levam a sério o desafio lúdico de conquistar o retorno da plateia com a melhor performance em suas exibições solísticas de dança e expressão corporal. É o caso de *O Caboré*, onde cada integrante apresenta sua performance de dança.

O próprio conteúdo de algumas peças da cabaçal dos Aniceto tematiza as lutas propriamente ditas, como é o caso da *Briga do Galo*, que se inspira em uma situação vivenciada no campo, através da observação da hostilidade entre os machos do galinheiro, pela disputa do poder. Outro exemplo condizente com o pensamento agonístico da cultura popular é o tema da peça *O Cachorro, o Caçador e a Onça*, no qual é observada a agonia do homem e de seu animal doméstico no confronto com o animal selvagem. Até mesmo o espírito hostil de *Severino Brabo* expressa esse raciocínio agonístico, de quem depende de um conflito para viver, mesmo que essa batalha seja travada com a própria essência do brigaço.

Percebe-se, portanto, que os Aniceto partem de referenciais concretos para a representação de cenas e fatos cotidianos da roça em seus números artísticos. A roça é recorrentemente atuante em seu trabalho, como laboratório vivo, de pesquisas empíricas, as quais resultam em peças artísticas mentalmente elaboradas, mas sem os complexos encadeamentos analíticos que fazem parte de propostas mais intelectualizadas.

Na peça *O Marimbondo*, com soluções simples e funcionais, como a associação do zabumba a um tronco de árvore e de um lenço como a casa desse tipo de insetos agressivos, os Aniceto criam efeitos cênicos eficientes. Tais recursos atuam com a flexibilidade dos elementos teatrais, cujas funções não estão presas a uma ordem estática. Conforme Nunes, dentro da mobilidade cênica, um simples acessório ou objeto poderá funcionar também como personagem:

[...] uma característica fundamental e particular do signo teatral: a sua mobilidade. Dito de outra maneira, tais signos podem se libertar das funções que lhes são atribuídas tradicionalmente (o cenário de representar o local da ação, o ator de representar a personagem-agente de ação dramática, etc.) e intercambiarem-se essas funções. Assim exemplificando, os atores ou um efeito de sonoplastia poderão exemplificar o papel de cenário, situando o ambiente onde se desenrolará a ação. Em outros casos, a um objeto inanimado,

como uma cadeira, que normalmente seria apenas um acessório de cena, poderá caber a função de personagem. Deste modo, Honzi enfatiza essa capacidade de metamorfose dos elementos do espetáculo, a sua transformabilidade, que torna a arte teatral tão complexa quanto fascinante. (NUNES, 1977 apud ROBATTO, 1994, p. 285).

No contexto da peça *O Marimbondo*, o zabumba acumula a função de descrever o cenário, enquanto o lenço atua como símbolo das personagens oponentes ou antagonistas, os marimbondos. A simplicidade é o tom dominante no trabalho coletivo dos Aniceto, no qual a natureza é a fonte de enriquecimento da criatividade e de suas ações transformadoras do cotidiano em arte.

A linguagem da dança combina elementos diferentes, tais como a coreografia e a música, o gesto e a palavra subentendida. Busca aproximações entre eles e expressa com o corpo uma ação comunicativa, com mais impacto que o uso da palavra direta. A palavra escrita ou falada pode ser entendida em seu sentido denotativo ou próprio e conotativo ou figurado, como a comunicação de algo real ou inventado. Na arte da dança, essa comunicação também ocorre, pois a dança fala através do corpo do dançarino, para expressar o que não pode ser traduzido em palavras. A ação do corpo exprime com maior força aquilo que não consegue ser dito, com tanto impacto, apenas pela palavra. Segundo Robatto (1994, p. 286), na presença viva do dançarino, reside a força da linguagem da dança, que não precisaria “necessariamente, utilizar códigos, objetos, instrumentos ou tecnologias intermediárias”. Os gestos e a expressão corporal do dançarino são transformados em recursos de comunicação da mensagem.

No exemplo apontado por Robatto sobre os Balés Clássicos, a dança também não atinge a precisão da palavra na comunicação de uma ideia e pode até pecar pelo uso redundante de gestos ilustrativos do código verbal, na tentativa de reproduzir uma narrativa linear ou cronológica, com sequência definida de começo, meio e fim.

Tentando superar aquela condição de ilustração do texto representado, lembrada no Balé Clássico, a dança encontra no uso da música o principal recurso de integração cênica e pode articular parcerias com outras linguagens. Isso vai ao encontro das não “departamentalizações de linguagens” nas artes contemporâneas, em que a expressividade se volta para uma compreensão do ser humano como um todo indivisível.

A integração ideal entre as artes estabelece um diálogo entre os seus universos expressivos, com uma intenção estética interativa. Os gestos na dança poderiam “traduzir” as palavras como uma tentativa de expressar o *indizível* e o *inefável*, através de imagem associada a sentimentos ou ideias sugeridas pelo texto nas suas entrelinhas.

Robatto admite ser possível a criação eficiente de uma coreografia cômica em cima de palavras, se essa acrescentar aos gestos caricatos qualquer “comentário crítico”, impossível de ser transmitido pelo texto verbalizado ou escrito. Faz a ressalva do risco de mera ilustração na relação entre texto e dança. Admite ainda que qualquer linguagem pode ser, com validade, reinterpretada pela dança, considerando essa como uma das artes mais apropriadas para sofrer interações com outras formas expressivas, tais como já ocorre há muito tempo entre Dança e Literatura, Dança e Teatro, Dança e Artes Plásticas (cenários e figurinos), Dança e Cinema, TV ou Fotos e Dança e Arquitetura (espaço cênico). A estudiosa compara essas interações com as combinações entre diferentes artes no Teatro Grego Clássico, nas Óperas Renascentistas, nos Musicais da Broadway e nas Artes Performáticas da década de Oitenta do século XX.

Insistindo na relação específica do gesto com a palavra, Robatto enfatiza a necessidade que tem o coreógrafo de extrapolar a leitura óbvia do texto, no ato de transposição de linguagem. Para isso, ele, o coreógrafo deverá criar imagens gestuais que possam trazer um novo significado a esse texto.

Para superar o problema relativo à forma de veiculação do texto durante a apresentação da Dança, podem ser usados meios tecnicamente diversos, explicitados abaixo por Robatto:

Um texto falado exige um trabalho de voz para a sua compreensão (excetuando-se as peças onde o texto em si não interessa, mas apenas, o tom expressivo do som ou o seu ritmo), técnica nem sempre compatível com as condições normais de preparação de um elenco de Dança, geralmente treinado apenas para a execução de movimentos. Só muito recentemente é que os dançarinos e os atores brasileiros estão conscientizando-se da necessidade de ter uma formação técnica mais completa, incluindo trabalho de voz e de corpo. (ROBATTO, 1994, p. 287).

Essa consciência despertada nos dançarinos e atores brasileiros sobre a preparação plena e holística para o desempenho artístico tem levado vários profissionais desse meio

a pesquisarem artistas natos da cultura popular, cuja performance generalizada os impressiona, pela interatividade natural entre diferentes artes e linguagens.

Zumthor, através de suas abordagens sobre a relação entre o gesto e a palavra, situa uma articulação de equivalência entre o jogo físico do ator e a intencionalidade do uso da voz:

A partir de outras premissas, e na perspectiva da performance, Brecht criou para si a noção de *gestus*, envolvendo, com o jogo físico do ator, certa maneira de dizer o texto e uma atitude crítica do locutor quanto às frases que ele enuncia. Na fronteira entre dois domínios semióticos, o *gestus* dá conta do fato de que uma atitude corporal encontra seu equivalente numa inflexão de voz, e vice-versa, continuamente. (ZUMTHOR, 1993, p. 244).

No contexto da poesia medieval, Zumthor apresenta o jogo entre palavra articulada e corpo. Porém, na performance dos Aniceto, essa relação é diferente: há predomínio de cena “muda”. O que o grupo faz tem maior semelhança com a pantomima, a representação teatral de uma história exclusivamente através de gestos, expressões faciais e movimentos, especialmente no drama e na dança.

É ainda Zumthor (1997, p. 157) que, em *Introdução à poesia oral*, comenta as circunstâncias que formam o contexto da relação de troca comunicativa entre emissor e receptor na performance, quando ocorre a interação entre os intérpretes e a audiência: “Ação (e dupla: emissão-recepção), a performance põe em presença *atores* (emissor, receptor, único ou vários) e, em jogo, *meios* (voz, gesto, mediação)”.

A abordagem de *performance* do crítico medievalista está fundamentada na acepção anglo-saxônica. Trata-se de “ação complexa pela qual uma mensagem poética é simultaneamente, aqui e agora, transmitida e percebida, em que locutor, destinatário e circunstâncias [...] se encontram concretamente confrontados, indiscutíveis” (ZUMTHOR, 1997, p. 33).

Durante esse trabalho, confirmou-se a consolidação da performance dos Aniceto no ato propriamente dito de realização de cada espetáculo. Assim, diante do público, o espetáculo do grupo confirma a sua apoteose, adequando-se ao que Zumthor (1993, p. 240-262) denomina de “teatralidade generalizada”, de “obra plena.”. Isso ocorre através da sintonia entre o desempenho dos artistas e a resposta da audiência, em uma

performance duplamente temporalizada: por sua duração cronológica ou “tempo integrado” e pelo momento da duração social em que ela está inserida. A ocasião social em que é produzida a performance pode determinar variações em sua duração, de modo que o mesmo espetáculo, apresentado em ocasiões sociais diferentes, jamais será de fato o mesmo, pois a interação entre os artistas e a audiência confere um caráter único à performance da obra (ZUMTHOR, 1993, p. 252-253).

Para finalizar pode-se dizer que a fatura da imaginação desses músicos-agricultores é produto da vida tranquila proporcionada pela lida cotidiana no campo. Essa é aliada ao extremado poder de observação, que os permite fazerem uma leitura peculiar dos fatos observados no seu *habitat*, o qual funciona como um laboratório de pesquisa para as suas criações artísticas. As cenas observadas são transformadas em diálogos entre animais, transpostos para a música.

Combinando realismo e fantasia, a vida rural, no plano social e econômico, do caririense é representada na arte da cabaçal dos Aniceto, cuja música narrativa e dramática apresenta as peculiaridades de uma gente simples, de lavradores aparentemente rudes, os quais revelam sensibilidade e força de espírito em suas performances.

A essência social da música das cabaçais nordestinas está no compromisso com a representação de uma parcela significativa do povo nacional, do qual o nordeste brasileiro é uma síntese expressiva do entrelaçamento de culturas, etnias, ritmos e estilos musicais. É esse também o significado social de uma cabaçal como a dos Aniceto, que consegue representar a síntese do pensamento caboclo na pluralidade cultural manifesta no cotidiano da vida rural do Cariri cearense.

Referências bibliográficas

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1987.

- BRADESCO-GOUDEMANDB, Yvonne. *O ciclo dos animais na literatura popular do nordeste*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1982. (Literatura Popular em Verso. Estudos, nova série, 4).
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- NUNES, Luiz Arthur et. al. (Org.). *O signo teatral: a semiologia aplicada à arte dramática*. Porto Alegre: Globo, 1977.
- RAMALHO, Elba B. Novos rumos para o estudo da oralidade. In: _____. *Cantoria Nordestina: proposta de novo enredo para o metro cantado*. Fortaleza: 2001. Tese apresentada ao concurso de professor titular de musicologia da UECE.
- _____. In: AMÂNCIO, G; FERNANADES, Zé. *Carlos Magno em cantoria*. E. B. Ramalho: curadoria. Fortaleza: MR0079 (CD), 2000.
- ROBATTO, Lia. *Dança em processo, a linguagem do indizível*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1994.
- VERÍSSIMO, Elídia C. A. *Banda Cabaçal dos Irmãos Aniceto: música e narrativa dramática*. 2002. 171 f. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.
- ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a “literatura” medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. A performance. In: _____. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec, 1997.

LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y EL PASADO RECIENTE EN ARGENTINA: MEMORIAS EXCLUYENTES, DIVERSIDADES INVISIBILIZADAS Y POLÍTICAS GENOCIDAS: UNA INVITACIÓN AL DEBATE DESDE LA HISTORIA ORAL²⁸²

HORACIO MIGUEL HERNÁN ZAPATA (UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO – UNR – ARGENTINA)²⁸³

A modo de introducción

En las últimas décadas, la comprensión del pasado reciente de Argentina ha suscitado un conjunto de problemáticas y polémicas que constituyen una densa trama de interrogantes abiertos. Dichos interrogantes no se limitan a las formas de registro de lo sucedido, sino también a la indagación sobre las modalidades y formas posibles de los relatos acerca del pasado y sobre los lugares desde los cuales se elaboran o reelaboran esos relatos. Esos interrogantes abren entonces dimensiones que hacen referencia a aspectos más sensibles y traumáticos que no son sólo las del registro (la búsqueda y exploración de archivos), la reconstrucción del pasado inmediato (la escritura de la historia) o las representaciones colectivas o configuraciones de sentido (la memoria social), sino también las de la vigencia presente del conflicto, las diferencias y, hasta inclusive, las causas sociales, económicas, políticas y culturales que lo originaron.

Sin embargo, vale remarcar que esa densa trama de interrogantes que conciernen al pasado reciente argentino parece profundizarse – y acrecentarse aún más – cuando los temas abordados son la censura, la clausura de diversos proyectos de cambio y transformación política y social, el uso de violencia en sus diversas manifestaciones (la muerte, la desaparición de miles de personas) y el ejercicio del Terrorismo de Estado, en

²⁸² El presente trabajo retoma algunas líneas de la investigación que desarrollamos en el marco del Proyecto “*History and memory: politics, spaces and identities in Argentina*”, radicado en el Departamento de Sociología y Geografía Humana de la Diakonhjemmet University College (Oslo, Dinamarca) y dirigido por la Mg. Anne Margrethe Sønneland.

²⁸³ Escuela de Historia - Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales (CIESo), Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario (UNR), Argentina. E-mail: horazapatajotinsky@hotmail.com.

especial aquel inaugurado en el marco del accionar de la última dictadura militar (1976-1983). En consecuencia, la constante evocación de ese “pasado que no termina de pasar” en la etapa democrática inmediata, a través de la fuerte impronta de los “discursos de la memoria” – o, mejor dicho, las memorias –²⁸⁴, junto con la persistencia de los organismos de derechos humanos y los sobrevivientes en la denuncia, esclarecimiento y pedido de justicia y castigo a los responsables de los crímenes de lesa humanidad (JELIN, 2004)²⁸⁵, generaron una recurrente identificación entre el campo de la historia reciente y los estudios propiamente de la dictadura (BRIENZA, 2008).

Tal sentido común historiográfico ha opacado, huelga decirlo, la recuperación y análisis crítico de otros episodios y trayectorias que significaron verdaderas experiencias traumáticas²⁸⁶, esto es, situaciones que amenazan el mantenimiento del lazo social y son vividos por sus contemporáneos como momentos de profundas rupturas y discontinuidades, tanto en el plano de la experiencia individual como colectiva (FRANCO; LEVÍN 2007b, p. 34). En efecto, dada la naturaleza inacabada, abierta y políticamente vigente de los procesos históricos acontecidos en un pasado cercano, es posible detectar otros agentes y espacios de producción de sentidos y saberes ligados con procesos particulares de construcción de políticas de la memoria. De esta forma, la historia reciente lejos de referir exclusivamente a lo acontecido durante la dictadura, es

²⁸⁴ En los últimos años, se está asistiendo a un proceso de recuperación de memorias, lo que Franco y Levín (2007a, p. 16) no dudan en denominar *pasión memorialista*. Coincidiendo con las autoras, Enzo Traverso (2007, p. 68) habla de una *reificación* del pasado donde la memoria deviene en un objeto de consumo que, a la vez, atraviesa por procesos de reformulaciones estéticas, neutralización y rentabilidad. Esto nos lleva a la relación singular que se entreteje entre la Historia Reciente y la memoria como un elemento particular de este campo de estudios.

²⁸⁵ Como apunta Daniel Lvovich (2007, p. 48 y 115-122) en referencia al caso argentino, desde el fin del gobierno dictatorial en 1983 no se abrió un período de silencio sobre ese pasado inmediato lacerante para muchos sino que, por el contrario, su presencia en la esfera pública fue un dato constante, debate impulsado en buena medida por las organizaciones de Derechos Humanos, la cinematografía, las artes plásticas, la literatura o el periodismo.

²⁸⁶ Ciertamente distintos procesos emanados de la Primera y Segunda Guerra Mundial, los numerosos conflictos del período de entreguerras y la nefasta experiencia del Holocausto configuraron un primer y seguro impulso a este tipo de indagaciones que luego se complementó, desde los espacios académicos latinoamericanos, con las investigaciones sobre las implicancias de las últimas dictaduras militares padecidas en el cono sur. En relación a la categoría de trauma y sus utilizaciones en la Historia Reciente – y principalmente en relación a la última dictadura argentina –, nos parecen más que acertadas y pertinentes las consideraciones y reparos teórico-metodológicos que señala Alonso (2007), en la medida en que es el propio investigador quien identifica a determinado proceso como “traumático”, por lo que esta valoración decididamente subjetiva evidencia algunas lagunas y puntos débiles para definir que tal o cual temáticas pertenece a la historia reciente *per se*.

terreno de múltiples voces, relatos y actores atravesados por las polémicas y las disputas sobre ese pasado.

En este sentido, los reclamos y reivindicaciones históricas de los pueblos originarios que poblaron y pueblan el actual territorio nacional, han suscitado arduas discusiones y distintos posicionamientos, no sólo en los escenarios estatales o institucionales, sino a nivel de las organizaciones, los movimientos sociales y al conjunto de la ciudadanía, generando – entre otras cuestiones – una revisión del campo de la memoria colectiva, impugnando las hasta entonces narrativas hegemónicas y fundacionales del pasado nacional. Desde finales del siglo XIX, la constitución del orden republicano se basó en el intento sistemático de eliminar o asimilar a las comunidades aborígenes al mismo tiempo que la sociedad argentina en general hizo todo lo posible para silenciar e ignorar su profunda naturaleza indígena. Es así que las luchas de los pueblos originarios, llevadas adelante con particular fuerza desde la coyuntura de afirmación y expansión de los derechos humanos, civiles, sociales y culturales (inaugurada por la recuperación democrática en 1983 y sostenida hasta nuestros días), no sólo representan una tentativa por echar por tierra esta construcción discursiva. En sus reclamos palpita, además, un reajuste desconolizador y crítico con las narrativas que los constituyeron como sujetos históricamente subalternizados. Una búsqueda constante por revertir, desde diferentes intersticios del discurso dominante, las situaciones de sometimiento y dominación, no sólo volviéndose “visibles” sino -y sobre todo- erigiéndose como agentes productores de acciones y discursos propios.

Al respecto, algunas de las investigaciones de historiadores y antropólogos argentinos de la última década revelaron cómo la Historia Oral ha aparecido como una práctica más que significativa para permitir la restitución y la incorporación de los pueblos indígenas en el curso histórico, ponderando la entrada a las *esferas escondidas* (THOMPSON, 2005) a partir de sus propias palabras y puntos de vista que, hasta no hacía mucho tiempo, habían estado mal representados y comprendidos. En tal dirección, el presente trabajo recupera algunos de los canales de diálogo entre la historia oral, los relatos de los pueblos originarios y el desentramado de los andamios y hermenéuticas que

consolidaron ciertas narrativas como verdades indiscutibles, silenciando y negando otras experiencias, identidades, territorialidades y saberes.

Entre el relato histórico nacional y las memorias indígenas: tensiones y silencios persistentes

Cargada de prejuicios y preconceitos, una imagen tuvo particular éxito en la historiografía argentina durante mucho tiempo: aquella que retrataba política, sociológica y antropológicamente a la República Argentina como un país “sin indios” o, como lo expresara el sociólogo Darcy Ribeiro, un “país de pueblos trasplantados”²⁸⁷. Esto encuentra su explicación en el hecho de que los elencos gobernantes del último cuarto del siglo XIX y principios del XX definieron la idea de la Nación Argentina en tensión con lo que imaginaban su contra-espejo: el “*desierto*”, término ampliamente extendido y utilizado para referirse a los espacios de Pampa, Patagonia y Chaco habitados por grupos nativos que resistieron, hasta bien entrado el siglo XX, el avance del Estado (HALPERIN DONGHI, 1982; ARENGO, 1996; WRIGHT, 1998). Desde su misma ejecución, la “Conquista del Desierto” (1879-1888) y la “Pacificación del Chaco” (1870-1938), campañas militares que concretaron la ocupación y el sometimiento de los habitantes nativos de estas regiones (SPOTA, 2010a, 2010b), tomaron el carácter de mitos fundacionales de una Nación que pudo consolidarse en base al exterminio del “salvaje”, a la emergencia de un capitalismo agrario y a la expansión territorial hasta sus límites “naturales”.

A partir de ese “asalto al *desierto*”, la mayor parte de las obras escritas sobre la historia argentina, aunque respondieron a diversas y contradictorias tendencias historiográficas, coincidieron en un eje común: la negación de que las poblaciones nativas pudieran haber participado en la configuración de la sociedad argentina. En efecto, las versiones históricas dominantes a lo largo del siglo XX, dedicados especialmente a exaltar las glorias patrias y militares, confinaron a los grupos indígenas a

²⁸⁷ Es decir, un modelo imaginado que responde o se configura demográfica y culturalmente por hombres “que descienden de los barcos” y donde no se concede lugar a los pueblos originarios como elemento constitutivo de identidad. Acerca de ello, *cf.* Quijada (2003).

un oscuro trasfondo dentro del imaginario nacional como una fuerza salvaje y destructiva -ejemplificada en los *malones*-, consolidando la imagen en la que una sucesión de choques armados entre la “barbarie” y la “civilización” habría dado lugar a una nueva sociedad “libre de indígenas” y reproduciendo la idea de “*lo indigena*” como parte de un pasado prehistórico superado (PAPAZIAN, 2007; MANDRINI, 2007). Por su parte, los antropólogos argentinos de la primera mitad del siglo XX cayeron incluso en la propia trampa ideológica, al configurar un paisaje étnico “naturalizado”, en el que esas poblaciones se veían como grandes unidades cultural y racialmente estáticas y permanentes en el tiempo, descontextualizadas de los procesos históricos de contacto y dominación, y ajenas a toda perspectiva que las acercase a la categoría de agentes de la realidad social y política (NACUZZI, 1998; VEZUB, 2007).

El proceso de invisibilización fue tan fuerte que incluso la noción de *mestizaje*, tan central en otros discursos nacionales de América Latina, estuvo ausente en Argentina (QUIJADA, 2000, 2004, 2006)²⁸⁸. Por décadas, los textos escolares enfatizaron el origen europeo de la población argentina, así como su homogeneidad cultural y racial, y con suerte mantuvieron uno o dos capítulos dedicados a las tribus que “solían” habitar el territorio nacional. Pero inclusive en tales secciones las explicaciones fueron reemplazadas por juicios de valor: dominado por los instintos y pasiones más primitivas, el “indio” era haragán, ladrón, ocioso, ladino, sanguinario, vicioso, sucio; en última instancia, algunas mínimas referencias indicaban que los “descendientes” de ese pasado aborígen sobrevivían a duras penas en áreas marginales del país. En el peor de los casos, el indígena era una reliquia arqueológica cuyo lugar estaba en los Museos de Historia Natural y suponía, por tanto, un sujeto inexistente en una comunidad nacional imaginada “blanca” en el fenotipo y “occidental” en lo cultural.²⁸⁹

²⁸⁸ Esta situación marca un claro contraste con países como México, Perú y Brasil, donde los discursos que celebraban el componente indígena de la Nación y/o la relevancia cultural del mestizaje se volvieron elementos cruciales de las ideologías nacionales (BONFIL BATALLA, 1987; SOUZA LIMA, 1995; HALE, 1996; LAUER 1997; RAMOS, 1998; GOULD, 1998; WARREN, 1998; DE LA CADENA, 2000).

²⁸⁹ Como hemos mostrado en otros trabajos (ZAPATA, 2010, 2011), esta apreciación tuvo su contraparte en el largo y continuo proceso de negación y olvido generalizado de un pasado argentino “indígena” (también afrodescendiente, o incluso mulato/mestizo como categorías semejantes e intermedias que fueron subsumidas en la red clasificatoria de la argentinidad), invisibilizando en conjunto cualquier tipo de impronta étnica o legado ancestral de cuño aborígen en el imaginario nacional. Se mantuvo casi sin fisuras buena parte del siglo XX (GORDILLO; HIRSCH, 2003; MASES, 2010; TAMAGNO, 2010), encontrando

No obstante, luego de las campañas militares, los grupos indígenas en Argentina no se encontraban fuera de la mirada política de las distintas agencias provinciales y federales. Como han indicado Michael Foucault (1996) y James Scott (1998), la visibilidad de los grupos y cuerpos es una dimensión crucial del control estatal. A pesar de que este control estuvo en tensión con la construcción paralela de *lo indígena* como algo ausente, una fuerza no reconocida estaba sin embargo allí como un punto de referencia latente en las narrativas hegemónicas. Como resultado, el énfasis dominante en la blancura de los argentinos operó en paralelo con las ansiedades que generaba un posible y sutil origen indígena. Las incertidumbres se volvieron especialmente fuertes cuando en pleno siglo XX la clase media argentina temía ser vista como *indios* por los europeos y estadounidenses (JOSEPH, 2000). Inclusive hoy en día, buena parte de la población argentina no sólo tiene “olvidada” la presencia indígena en el país, sino que, en términos generales, la mayoría de la ciudadanía considera como algo bochornoso e insultante tener en su historia y ascendencia familiar algún antepasado indígena. En otras palabras, a pesar del aparente éxito de la cruzada por la invisibilización y desaparición de los grupos indígenas, este “*genocidio discursivo*” – en palabras de Solomianski (2003) – no los borró totalmente ni del imaginario nacional ni del conjunto poblacional; por el contrario, los transformó en un colectivo social y político no visible, aunque con profundos efectos sobre sus formas de vida, subjetividad y organización.²⁹⁰

varios adherentes en la sociedad y política a tal punto que todavía en los años setenta, un intelectual reputado – y tal vez uno de los máximos representantes de las letras argentinas – como Jorge Luis Borges, afirmaba en un reportaje brindado a la revista Siete Días (Buenos Aires, abril de 1973) que “aquí matamos a todos los indios” (Citado en TESLER, 1989, p. 26).

²⁹⁰ Muchos de los miembros de las tribus se incorporaron al mercado de trabajo como peones en las estancias pampeanas y patagónicas que se fueron estableciendo al ritmo de la enajenación de las nuevas tierras en los territorios meridionales (DELRIO, 2005; HABBEGGER, 2007; SALOMÓN TARQUINI, 2010); en tanto que otros se integraron en el ejército, la marina y la policía. La isla Martín García – bajo comando militar – fue convertida en un verdadero campo de concentración para que muchos de los indios patagónicos prisioneros permanecieran en una primera etapa (en la cual serían disciplinados) para luego enviarlos a la ciudad para trabajar (PAPAZIAN; NAGY, 2010a, 2010b). Similar o peor suerte corrieron los forzados a trasladarse a las lejanas provincias del norte como mano de obra barata y casi esclava para los ingenios azucareros, quebrachales, plantaciones y obrajes existentes en la región (CORDEU; SIFFREDI, 1971; LAGOS, 2000, 2001; TERUEL, 2005; GORDILLO, 2006). En cuanto a las mujeres y los niños, las estrategias fueron de una crueldad extrema – de acuerdo a la moral escolar, sexual e higienista de la época –: se los destinaba a trabajar como personal doméstico en las casas de las familias tradicionales de Buenos Aires, pero fragmentando los grupos familiares, separando madres de hijos, hermanos de hermanos, tías de sobrinos huérfanos (MASES, 2010). Muchos de esos niños y niñas separados fueron a parar en instituciones para escolarizarlos en la “civilización”, en la que la intervención de la Iglesia y distintas órdenes religiosas fue crucial (SALOMÓN TARQUINI, 2005; NICOLETTI, 2008). Aquellos jefes e

Una imagen distinta de las sociedades indígenas como protagonistas de una historia propia y temporalizada y como partes integrantes de un pasado colectivo (que llevó a la configuración del Estado sobre un territorio tendencialmente nacional) empezó a aflorar al mismo tiempo que el Estado central comenzó a aceptar, al menos en el papel, algunos de los derechos de estas poblaciones, especialmente el derecho preexistente sobre las tierras de sus antepasados y el reconocimiento pleno de su identidad cultural (CARRASCO; BRIONES, 1996; MENDOZA, 2007; ROSTI, 2009; TRINCHERO, 2010). Ambos procesos tienen su común denominador en el contexto social y político generado por la apertura democrática iniciada en Argentina en 1983. En dicho marco, los reclamos de las agrupaciones indígenas por reivindicaciones inmediatas y concretas, sobre todo la devolución de sus tierras y el respeto a sus costumbres, lenguas y creencias, respaldados por algunos sectores progresistas, tuvieron alcance jurídico cuando algunas de las demandas fueron incluidas en la Constitución Nacional con la reforma de 1994.

Y si bien los logros efectivos sólo fueron parciales y modestos – dejando al desnudo o la urgencia de políticas concretas o la falta de espacios reales de participación, limitados los pocos organismos existentes a la consulta y no al proceso de toma de decisiones (GONZÁLEZ, 2006; CARRASCO, 2000, 2006) –, ciertamente la visibilidad que alcanzaron esos movimientos crearon un campo propicio para los debates sobre la naturaleza de la memoria histórica oficial en la constitución de las identidades colectivas, la presencia de historias subalterternizadas y las consecuencias de las luchas por los (contra)sentidos de la memoria sobre el conjunto de prácticas, discursos y actitudes

individuos que no aceptaron adecuarse a los destinos señalados por las políticas oficiales, fueron estigmatizados y perseguidos como “bandoleros depredadores”, esto es, bandidos vinculados al robo de ganado y al cuatrismo, habituados a la bebida, a la vagancia y a las malas costumbres por su falta de educación en el trabajo, imagen que se exterioriza a través del rol determinante de la justicia (ARGERI, 2005). En la mirada de aquellos ocupados de aplicar la ley, los antiguos guerreros se convertían rápidamente en delincuentes y ese estigma los acompañaría el resto de sus días no sólo para el ámbito judicial sino para el resto de la sociedad. Paralelamente a estas readaptaciones, la población indígena habría vivido una “reclasificación” (QUIJADA, 2004) – nosotros diríamos un proceso de “etnificación” – que los llevó de ser “indios” a ser “ciudadanos argentinos”, invisibilizado su presencia bajo la mirada del exterminio y envolviendo sus memorias étnicas en memorias sociales. La etnificación, en la reflexión de Boccara (2002), indica la acción del Estado (cualquiera sea, colonial y/o republicano) de fijar ciertas identidades, produciendo un efecto tanto sobre las estructuras objetivas de los grupos indígenas como sobre las estructuras cognitivas de los individuos y colectividades, es decir, organizando las identidades para tratar más fácilmente con ellas. Ahora bien, esta estrategia de conversión ciudadana estaba muy lejos de constituir una feliz experiencia, ya que la inscripción de los aborígenes se hizo – como puede deducirse – desde los niveles inferiores de la escala social, pasando a formar parte de la mayoría depauperada, esto es, de los grupos subalternos y populares que devendrían en “clases obreras” más tarde.

culturales, sociales, económicas, y políticas. De hecho, la extensión de determinados derechos civiles, económicos, sociales o políticos y su paralelo discursivo, el planteo de virulentas críticas a dichos reclamos (que llegaron incluso en algunos casos a expresiones de exacerbada xenofobia y racismo) por parte de ámbitos muy conservadores²⁹¹, son indicadores indiscutibles de que aún persisten tensiones entre, por un lado, las memorias públicas y canónicas de la sociedad nacional (pensada por sus “fundadores” en el siglo XIX como una sociedad homogénea desde el punto de vista identitario, cultural, lingüístico y étnico), y por el otro, las representaciones particulares, más “subterráneas” y más localizadas (sobre el lugar que deben ocupar los pueblos originarios en el contexto de la sociedad global) y que no logran generalizarse a nivel del Estado nacional por la persistencia prejuicios, olvidos y silencios que han circulado y circulan todavía, tanto en la esfera pública como en la privada.

Del silencio de la historia al ruido de las (contra)memorias

Tal como dejamos asentado más arriba, el relato de la historia emanado desde el Estado comenzó así a ser impugnado a partir de los interrogantes que fueron estructurando las mismas relecturas del pasado, la movilización que llevan adelante organizaciones y representantes de los pueblos originarios en la actualidad conforme a sus expectativas y proyectos políticos hacia el futuro. Entre estas múltiples narrativas, se encuentran aquellos registros que contienen configuraciones de sentido discordantes: identidades, experiencias y memorias configuradas en coordenadas espacio-temporales específicas, donde los episodios centrales para la mayoría de los argentinos cobran

²⁹¹ Reacciones expresadas, por ejemplo, en notas periodísticas y cartas de lectores en relación a la “cuestión mapuche” (ROULET, 2009; TRENTINI et al., 2010) o a la “Gran Marcha de los Pueblos Originarios” que partió el 19 de mayo de 2010 en tres columnas desde distintas zonas del país, llegó a la ciudad de Buenos Aires para pedir la reconstrucción del diálogo político con el Estado Argentino en el marco del Bicentenario de la Revolución que abrió paso a la Independencia del país. La movilización había comenzado ocho días antes de la fecha en el interior y se fue nutriendo con miembros de comunidades originarias y organizaciones de derechos humanos hasta formar una columna de más de 15.000 personas que colapsó el centro de la capital argentina, en la Plaza de Mayo, en reclamo de una “reparación histórica”. Allí, recibidos en la Casa Rosada, los militantes indígenas proclamaron su cultura e identidad y la restitución de tierras ancestrales. A su vez, denunciaron el “olvido” que sufren sus comunidades en la actualidad y demandaron *la conformación de un estado plurinacional*: el lema fue, precisamente, “Caminando por la verdad hacia un Estado Plurinacional”.

sentidos que no siempre pueden conciliarse con la trayectoria de las representaciones más públicas y oficiales vigentes o que simplemente permanecen veladas por las condiciones de opresión y marginalización a que fueron sometidas estas comunidades a lo largo del pasado y en una dinámica multiescalar con las memorias y relatos hegemónicos. Las percepciones se conforman alrededor de las acciones públicas de denuncia y reclamo al Estado, que comenzaron de forma aislada primero, y fueron continuadas y profundizadas por el movimiento protagonizado por los organismos de derechos humanos y entidades no gubernamentales.

Otro factor importante ha sido la presencia de un importante núcleo de historiadores, antropólogos sociales y sociólogos profesionales que, de forma individual o en conjunto, se dedicaron a investigar sobre lo que había sucedido en la historia. Algunos al menos, llevaron adelante proyectos e investigaciones rigurosas que han permitido recuperar el protagonismo de las comunidades originarias a lo largo de la historia de la Argentina, en un intento mayor por “corregir” la memoria histórica y poner en cuestión las viejas afirmaciones. Al respecto, la explicación e interpretación del pasado reciente de las poblaciones originarias ha implicado una serie de desafíos significativos para los historiadores, puesto que han tenido que buscar nuevas fuentes y/o han releído antiguos documentos en función de nuevas perspectivas conceptuales y de haber aprendido, en el camino, a dialogar e intercambiar impresiones, experiencias y metodologías de trabajo con otras disciplinas que, como la Antropología o la Sociología, ya contaban con un derrotero importante en el tratamiento del pasado cercano.

Uno de los escollos a superar corresponde entonces con la limitación de fuentes en los dependencias públicas (archivos, bibliotecas y museos estatales, provinciales o municipales) y reservorios privados, ya que se trata de documentos oficiales, casi en su totalidad de origen “blanco” o, en el mejor de los casos, de cuño híbrido o mestizo, lo cual implica generalmente una tendenciosa deformación y omisión de datos; y en algunos casos, el obstáculo viene impuesto por la escasez misma de registros. Dentro de este estado de cosas, varios trabajos que abordan el destino de los pueblos originarios una vez iniciada la Campaña del Desierto y el avance del Estado hacen sólo una reconstrucción utilizando fuentes oficiales, por lo cual siguen resultando desconocidas las luchas y las

estrategias de resistencia que las comunidades han llevado adelante (y las que llevan actualmente). Y es que en la memoria social de estas comunidades se aloja un bagaje histórico de luchas y conflictos sociales específicos, los cuales fueron (re)constituyendo la propia identidad comunitaria. La violencia y la represión cobran sentido en esta trama, inscribiéndose en un marco cultural más amplio, en una realidad de negación y de luchas que vienen de más atrás. El desafío de la historia oral radica en examinar las huellas que dejaron las ofensivas militares ocurridas en los espacios de Pampa, Patagonia y Chaco, y lo elaborado (estrategias y discursos) en el momento posterior, cuando las tribus que sobrevivieron fueron dispersadas y obligadas a incorporarse a las estructuras productivas, institucionales y jurídicas de la Nación. En este sentido surgen algunos interrogantes: ¿Cómo sería posible acceder a esas narrativas, específicamente a aquellos relatos y sentidos más “privados” y subterráneos”? ¿Cómo esos relatos ponen en juego ciertas identidades? ¿De qué manera se conectan o tensionan con los discursos nacionales que hablan en nombre de intereses más generales?

Es así que desde una perspectiva metodológica, y en el horizonte de los cambios historiográficos de las últimas décadas vinculados al desenvolvimiento profesional del subcampo de la Historia Oral en Argentina (ÁGUILA; VIANO, 2002)²⁹², el uso de entrevistas y el trabajo con fuentes orales -en especial con historias de vida²⁹³- fueron introducidas en la caja de herramientas de aquellos académicos preocupados por asir no sólo los procesos de desarticulación y rearticulación étnica (en un contexto marcado por la expulsión violenta de sus tierras y por la imposibilidad de mantener, tanto en ámbitos urbanos como rurales, las tradicionales condiciones de producción económica y social y

²⁹² Al menos en Argentina, la Historia Oral ha ido ganando mayores posiciones y legitimidad, teniendo que enfrentar aún hoy fuertes críticas no siempre bien fundamentadas. La falta de objetividad o las “falencias” de la memoria (ACHILA NEIRA, 1998) son alguna de las tantas imputaciones que se le hacen, las que Ronald Grele (1991, p. 122-124) agrupa – y contesta a su turno – en tres categorías: las entrevistas (en tanto se ponderan las facultades del historiador para su realización, a lo que Grele opone que la gran cantidad de bibliografía existente al respecto habilita a estos cientistas sociales para controlar la técnica de la entrevista con maestría); los niveles de investigación para la preparación y las cuestiones de metodología histórica (criterios de selección de los entrevistados, representatividad de la muestra y lugar que debe ocupar la fuente oral en relación a la escrita).

²⁹³ De acuerdo con Suely Kofes (1998), los relatos de vida son considerados como fuentes de información (en tanto se refieren a una experiencia relatada por el sujeto), como evocación (transmiten la dimensión subjetivo-interpretativa del entrevistado) y como reflexión (contienen un análisis sobre la propia experiencia rememorada). A partir de las historias de vida se pueden comprender relaciones sociales, procesos culturales, experiencias sociales y subjetividades, así como alcanzar distintos niveles de generalidad en la medida en que se puedan establecer redes de interconexiones entre varias narrativas.

su bagaje cultural). Fueron además empleadas como técnicas para triangular con la información provista por las fuentes escritas, prestando atención a las diversas representaciones, perspectivas y evocaciones indígenas que han circulado tras la violencia desatada por las campañas militares. Desde este ángulo, trabajar con los relatos de memoria de los pueblos originarios permite acceder no sólo a la lucha y disputa por los sentidos adosados al pasado, sino a aquellas marcas, conceptos y categorías que fueron inscriptas hegemonícamente en los propios sentidos de pertenencia de los grupos indígenas. Interesan estas voces en tanto reflejan el tipo de prácticas e identidades que resultan de ciertas coyunturas, constituyendo una forma de comprender los condicionamientos que determinadas trayectorias, rupturas y marcos han impreso a la conformación de comportamientos, actitudes y subjetividades específicas.

Creemos que la auténtica posibilidad de avanzar en este camino es, tal como lo plantea Liliana Tamagno (2008, 2010), hacerlo desde una postura ética y política fundada en la producción conjunta de conocimiento y cercana a lo que en los últimos años se plantea como una “antropología en colaboración”, compartiendo las reflexiones con la gente – con la que trabajamos e intercambiamos un sinnúmero de experiencias – en un diálogo simétrico, plural, fecundo y enriquecedor (IBÁÑEZ CASELLI, 2006). Los pueblos indígenas son capaces de construir sus propios relatos y debemos disponernos a escucharlos, porque están compartiendo con nosotros un mismo tiempo. No son la expresión del pasado en el presente. Como todas las personas, son el presente que nos remite necesariamente al pasado para revisarlo y son quienes decidirán junto con nosotros el futuro (TAMAGNO, 2006, 2009). En lo que sigue, nos permitimos referenciar, a modo de ejemplo, tres excelentes trabajos.

El primero de Walter Delrio (2005), ya publicado y más conocido en el medio historiográfico argentino, presenta un original planteo sobre el sometimiento y la incorporación de los pueblos originarios del área de Norpatagonia, en el marco del proceso histórico de formación del Estado Nacional y de la economía capitalista. Su trabajo se inserta en un campo de investigación novedoso, pues sin negar el impacto de las campañas militares en la desarticulación de los pueblos originarios, pretende revertir la imagen según la cual la mal llamada “Conquista del Desierto” implicó una eliminación

total de la población indígena. A pesar de la utilización de éstos como mano de obra en forma compulsiva, las deportaciones masivas y su confinamiento en campos de concentración en la Patagonia, los sobrevivientes elaboraron distintas estrategias para obtener tierras que les permitieran vivir en forma comunitaria, que tuvieron más o menos éxitos según los contextos. Su objetivo es describir los modos en que se produjo la marginación material (evidenciada en la disputa permanente por la tierra) de los pueblos originarios y explicar las distintas estrategias adoptadas por éstos para enfrentar la dominación, para lo cual aborda el estudio de un caso en particular, como el de Colonia Cushamen. La construcción de un estatus particular de subalternidad en distintos contextos temporales y espaciales, es el hilo conductor de la obra, cuyo marco temporal abarca las etapas decisivas en el proceso de construcción de subalternidad. Por ello, se extiende desde 1872, presidencia de Sarmiento que define una relación particular entre Estado nación y los pueblos indígenas de Norpatagonia – materializada en las campañas militares denominadas “Conquista del Desierto” –, y llega hasta el advenimiento del peronismo, con la sanción del estatuto del Peón rural, que marca un nuevo momento en la historia. A través de una metodología dialéctica, Delrio analiza el corpus de un archivo hegemónico (memoria oficial) con el propósito de dar cuenta de los procesos de exclusión y marginación del “otro” y, por otra parte, reconstruir a través de la historia oral y de vida, la voz del “otro” subalterno como memoria y como narración contrahegemónica. La reconstrucción minuciosa del contexto y los actores le permite analizar en detalle sus intereses, y la articulación de las acciones a través de una permanente confrontación de las fuentes.

Una segunda investigación producida por la antropóloga Ingrid de Jong (2003) ha apuntado a incorporar la dimensión histórica en el estudio de las representaciones de la memoria y la identidad de la población indígena de la localidad de Los Toldos, en la provincia de Buenos Aires, tratando de encontrar los nexos entre el contexto histórico-regional, las prácticas simbólicas y simbólicas que articulan las relaciones interétnicas y las formas que adquieren tanto las expresiones y contrastes de etnicidad como los usos del pasado entre los grupos aborígenes y no-aborígenes. A pesar de que De Jong no referencia su texto como un trabajo de historia oral, sin embargo -y esto es lo más importante- apela a técnicas y recursos vinculados a este tipo de registro para reconstruir,

desde el planteo inicial hasta el final del recorrido, los contextos históricos en que se fueron conformando los límites y los sentidos identitarios en relación con la diferencia “indígena” y su relación con lo “nacional” y “local”. De acuerdo con la autora, la historia de la Tribu del Cacique Ignacio Coliqueo en la pampa bonaerense posibilita sostener que la presión material y simbólica dirigida hacia la desarticulación de la posesión comunal y formas autónomas de representación grupal significaron el debilitamiento de sus formas de organización social y la invisibilización de la pertenencia étnica, en función de integrarse como ciudadanos a una nación definida a partir de la retextualización de metáforas de “civilización y barbarie”. El abordaje de los actuales discursos de la identidad revela, en consecuencia, que como producto de un fenómeno histórico con fuertes tendencias asimilacionistas, la población (auto)identificada como aborígen, se posiciona ante esta identidad desde el marco de ideas y marcas con que el entorno no-indígena construye la aboriginalidad.

Un trabajo más reciente, realizado por Claudia Salomón Tarquini (2010), también pone de manifiesto este complejo tejido de tensión entre las palabras que emanan de las políticas y discursos oficiales de una Argentina que se imagina de exclusivo origen blanco y europeo por un lado, y las voces, memorias y contrasentidos que se escuchan tras los velos de la invisibilización en los testimonios que brindan los pobladores de los pueblos originarios. Su texto, también organizado alrededor del análisis de las características de la incorporación indígena de la actual provincia de La Pampa a la economía capitalista desde fines del siglo XIX, explora como pocos las presiones estatales y privadas por someter, subordinar y desarticular la organización comunitaria indígena y los mecanismos de incorporación como mano de obra barata, sin dejar de lado la propia agencia subalterna. A consecuencia de ello brinda un pormenorizado análisis de las estrategias de los pueblos originarios por subsistir y reorganizarse, las que en muchos casos lograron persistir hasta bien avanzado el siglo XX. A partir de una trama clara y contundente, se ingresa en una investigación que aporta elementos muy valiosos acerca de procesos sociohistóricos que, en general, no forman parte de las narrativas oficiales, como es el caso de los nativos sometidos y su incorporación subordinada, pero a la vez, no es menor el modo en que Salomón Tarquini encara la difícil tarea de dar cuenta de acontecimientos silenciados acerca de actores sociales que suelen constituir un “no

relato”. En tal sentido, este libro no es sólo una invitación a conocer una historia negada, sino también a “cómo se hace” historia acerca de estos procesos desatendidos hasta hace unas décadas, transformando este estudio en un material insoslayable para cualquier investigador dedicado a las ciencias sociales, ya que como adelanta Daniel Villar en el prólogo “hay mucho que aprender en este libro y mucho que reflexionar en su relato que trata de los Indios, y sin buscarlo, de nosotros” (SALOMÓN TARQUINI, 2010, p. 20).

Los ejemplos analizados no agotan las investigaciones que se están formulando sobre las formas de resistencia y rearticulación étnica de las sociedades indígenas ante el avance de las lógicas modernas del Estado Nacional y del mercado capitalista, pero sí reflejan algunas de las coordenadas centrales desde las que se produjeron importantes avances sobre el pasado y presente de la condición indígena en Argentina. A partir de estos trabajos y de otros, se hace evidente que los descendientes de los pueblos originarios, transformados así en una minoría étnica marginada social y económicamente, debieron luchar a partir de entonces por su supervivencia, generando distintas respuestas y resistencias frente a las políticas estatales. Probablemente el aspecto más polémico que resultó de esta reconsideración de la historia nacional desde la perspectiva de los pueblos originarios haya sido la misma reevaluación del carácter de un Estado moderno, de una estructura de instituciones y redes de poder que por su accionar y lógicas requirió que no hubiera más diversidad interna. En efecto, se ha alcanzado un punto medianamente consensuado – pero que aún presenta enconadas resistencias entre algunos intelectuales y gran parte de la ciudadanía – según el cual en la historia violenta de la Argentina, la guerra contra los pueblos originarios fue el primer genocidio (DÍAZ et al., 2008; DELRIO, 2010; DELRIO et al., 2010; BAYER; LENTON, 2010) y la “acción civilizadora”, el primer gran etnocidio (BARTOLOMÉ, 2003).

Una historia que continúa y aún duele: políticas estatales y genocidio indígena

La cuestión del genocidio indígena vuelve a poner en la mesa de discusión las tensiones provocadas por la revisión del pasado argentino a la luz de las actuales políticas de la memoria, las acciones judiciales y los debates en torno a los años setenta y al

terrorismo de Estado ejercido por la última dictadura militar en Argentina (1976-1983). Los efectos jurídicos, por un lado, y la actuación de los organismos de derechos humanos por otro, han estado tan presentes en la esfera pública al punto de inducir que las propias relecturas del pasado argentino no fueron únicamente ejercitadas en los acontecimientos más recientes de la historia nacional. Por el contrario, han alcanzado, con fuerza inédita, a este segmento significativo del XIX cuando comenzaban a desplegarse el conjunto de políticas que tendrían una decisiva impronta en la formación del Estado Nacional y del imaginario colectivo argentino. Basta señalar que una de las polémicas inaugurada tras la recuperación democrática es, justamente, aquella plantea entre quienes aún – desde posiciones muy conservadoras y nacionalistas – defienden la llamada “Conquista del Desierto” como una gesta patriótica y quienes – sobre todo agrupaciones indígenas que reivindican este modo de identificación étnica e investigadores de diversas disciplinas cuya producción es cada vez más numerosa – afirman el carácter genocida de las políticas indigenistas y que se aplicaron prácticas de este tenor con la población indígena durante y con posterioridad a la “Conquista del Desierto”.

Como respuesta en gran medida a esta observación compartida de la historia de los pueblos originarios como un no-tema en la matriz estado-nación-territorio, en 2004 se conformó la *Red de Investigaciones en Genocidio y Política Indígena en Argentina* (inicialmente desde el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires) para articular los esfuerzos de docentes, documentalistas, periodistas, estudiantes e investigadores universitarios y miembros de organizaciones y comunidades de los pueblos originarios, y de todo el país, interesados en trabajar sobre estos conceptos, que habían sido desestimados en los marcos académicos tradicionales. Esta Red procura, entre sus objetivos principales, plantear la necesidad y la posibilidad de aprehender científicamente el fenómeno del genocidio de los Pueblos Originarios en la historia republicana argentina, tópico que si bien recurre en el sentido común general y en el discurso de las organizaciones de militancia y raíz indígena, no ha sido en la misma medida abordado y sistematizado desde la academia antropológica local; rastrear, compilar y sistematizar un corpus documental o archivo de la memoria que, a la manera de otros reservorios existentes, permita no sólo desmentir la presunta falta de indicios escritos sobre este genocidio sino también preservar y actualizar la historia oral sobre el

genocidio, trabajando junto con sus testimoniantes; sentar las bases para la discusión pública del tema, tendiente a potenciar los esfuerzos de des-encubrimiento, erradicar los prejuicios existentes y formar conciencia histórica, única manera de prevenir la repetición de esta clase de crímenes de lesa humanidad.

En los últimos años, las actividades de investigación, transferencia y divulgación de la producción científica de la Red hacia sectores interesados en la cuestión el genocidio indígena y los silencios historiográficos, ha mostrado que la lógica de las prácticas y las representaciones que sentaron las bases de las políticas genocidas, salvando las distancias de las coyunturas históricas y las condiciones socioeconómicas, no parece diferir en demasía de aquellas instauradas por el último gobierno militar en Argentina. La violencia y la criminalidad de este último genocidio debe entonces vincularse no sólo a las condiciones estructurales que las hicieron necesarias para la entrega del patrimonio de la Nación que luego se concretaría; sino también a ese genocidio-etnocidio anterior que caracterizó la constitución del Estado argentino y que fue necesario para desarrollar las formas productivas que garantizarían el enriquecimiento de las clases dominantes.

La posibilidad de repensar el proceso de sometimiento de las comunidades originarias a través de su incorporación como mano de obra esclava, su encierro en campos de concentración, el intento de borramiento de su identidad y la distribución forzada de sus miembros a partir de la categoría genocidio ha ayudado, por sobre todo, a destrabar el discurso de la dictadura militar como hecho anómalo, único e irrepetible ya que la genealogía del terrorismo ejercido desde el Estado no se limita a este último período nefasto de la historia argentina, sino que se ancla en la génesis misma del Estado moderno y de sus dispositivos portadores de hermenéuticas estigmatizantes y racistas (TAMAGNO, 2006; VALKO, 2010). El hecho de que la dictadura operó en la clandestinidad mientras que el sometimiento y el exterminio de indios durante el período roquista fue defendido públicamente en las Cámaras y, sobre todo exhibido, de ninguna manera puede ser tomado como una variable suficiente que se eche por tierra la analogía con las medidas terroristas implementadas por la cúpula castrense a mediados de los '70 (que incluyó, además, la desaparición física de personas, persecución, torturas, robos,

sustracción de recién nacidos y otros delitos graves de lesa humanidad). Este factor ha sido esbozado por muchos intelectuales para desestimar el planteo de genocidio. Contrariamente a ello, los últimos trabajos de la antropóloga argentina Diana Lenton (2010) han mostrado que las prácticas de la utopía civilizatoria expedicionaria conllevaron desastrosas consecuencias para los supervivientes indígenas al punto de que eran denunciadas en la época de su ejecución por la crueldad e impunidad con que se realizaban. Por otra parte, desde nuestra reflexión la categoría genocidio resulta una herramienta conceptual valiosa para analizar y condenar tales prácticas estatales criminales. De ninguna manera impide interpretar/explicar otros muchos aspectos que se desprenden de las dinámicas sociales presentes en los espacios de frontera y de la Conquista, tales como las múltiples hibridaciones culturales entre criollos e indígenas, las relaciones inter e intraétnicas, el trazado de los territorios, la extensión de la policía del Estado, la producción de saberes literarios y científicos, entre otros.

Los pueblos originarios, una historia reciente

Decimos que la historia de los pueblos originarios en Argentina es historia reciente porque nos remite a una gama de procesos sociales, económicos, políticos y culturales considerados *traumáticos*, cuya actualidad viene dada por la vigencia de las problemáticas acontecidas en ese pasado que, en la medida que siguen sin resolverse, son constitutivas de nuestro presente. En pleno siglo XXI, los argentinos seguimos teniendo nos encontramos ante el mismo desafío al que tuvo que enfrentarse la comunidad nacional en el siglo XIX: articular la diversidad étnica y los derechos comunitarios con un principio de ciudadanía que se basa en la legalidad positiva y en los derechos individuales. Volvemos a tener, o mejor dicho, seguimos teniendo, este dilema a partir del cual hemos aprendido mucho a fuerza de errores, golpes y culpas. Vivimos en un país que para ser Nación saquea memorias, despoja subjetividades, lastima identidades, desestima sentires y desprecia saberes. En ese ser nacional fraguado, los excluidos son muchos. Lejos de ser anónimos, reclaman que sean escuchados aquellos relatos de los “pasados que no pasan”...

Hablamos del historia cercana de los grupos indígenas cuando nos referimos a un pasado de naturaleza aún inacabada, abierto a las pasiones y a las luchas simbólicas (y no tan simbólicas) de estos pueblos que pugnan por capturar y edificar sus sentidos. Un pasado abierto e inconcluso, cuyos efectos en los procesos individuales y colectivos interpelan nuestro presente. Su historia concita la atención y el interés del grueso de la sociedad, ya que demandan no sólo explicaciones sino también reparación, justicia y la constante pretensión de superar ciertos estereotipos, simplificaciones, esquemas discriminatorios y prácticas racistas muy arraigadas en nuestras sociedades – algunas de ellas generadas y/o reforzadas por la propia academia –, que hemos internalizado por formar parte de las mismas. La labor irresuelta es, por consiguiente, generar nuevas prácticas y modalidades de relación que no estén cimentadas en la explotación y el prejuicio. Sólo así se podrán edificar sociedades dignas de ser vividas, entendiendo que el valorarnos como ciudadanos y – más que nada – como personas es imprescindible para diseñar un proyecto de país que contenga y a su vez responda a las diversidades que lo constituyen (TAMAGNO, 2008), encontrando conjuntamente los modos de vehiculizar la superación de las desigualdades.

Es así que la historia oral representa un ámbito y una herramienta necesaria y pertinente para abordar estas cuestiones, poniendo especial cuidado en habilitar la voz e imaginación de los pueblos originarios para proponer, cuestionar, inventar y resolver sobre la base de una triple mirada: hacia el pasado, incorporando críticamente las evaluaciones de amargas privaciones, pesadas desilusiones y luchas silenciosas de los últimos cien años; hacia el presente, reconociendo los problemas y desafíos, elaborando diagnósticos y propuestas; y hacia el futuro, diseñando un horizonte para el tercer siglo argentino que además de renovar viejas esperanzas, proporcione sentido al proyecto de crear un país en el que quepan “muchos mundos”.

Referencias bibliográficas

- ÁGUILA, G.; VIANO, C. Las voces del conflicto: en defensa de la Historia Oral. In: GODOY, C. (Comp.). *Historiografía y memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2002.
- ALONSO, L. Sobre la existencia de la historia reciente como disciplina académica. Reflexiones en torno a Historia reciente. Perspectivas y desafíos de un campo en construcción, compilado por Marina Franco y Florencia Levín. *Prohistoria*, Rosario, año XI, n. 11, 2007.
- ARCHILA NEIRA, M. Fuentes orales e historia obrera. In: LULLE, T.; VARGAS, P.; ZAMIDIO, L. (Coord.). *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- ARENGO, E. *Civilization and its discontents: history and aboriginal identity in the Argentine Chaco*. 1996. Ph.D. Dissertation - Department of Anthropology, New School for Social Research. New York, 1996.
- BECHIS, M. ¿Exterminio o elaboración identitaria? In: BECHIS, M. *Piezas de Etnohistoria y de Antropología Histórica*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2010.
- BOCCARA, G. Etnogénesis, etnificación y mestizaje en las fronteras americanas. In: BOCCARA, G. (Ed.). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Quito: Abya-Yala/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2002.
- BONFIL BATALLA, G. *México profundo: una civilización negada*. México D.F.: CIESAS, 1987.
- BRIENZA, L. La escritura de la historia del pasado reciente en la Argentina democrática. *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos A. Segreti"*, Córdoba, año 8, n. 8, 2008.
- CARRASCO, M. Diversidad cultural en pueblos indígenas. In: AMEIGEIRAS, Aldo; Elisa JURE (Comp.). *Diversidad cultural e interculturalidad*. Los

Polvorines/Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento/Prometeo, 2006.

_____. (Ed.). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IWGIA-Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat, 2000.

_____; BRIONES, C. *La tierra que nos quitaron: reclamos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IWGIA, 1996.

CORDEU, E. J.; SIFFREDI, A. *De la algarroba al algodón: movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez, 1971.

DE JONG, I. *Historia, etnicidad y memoria: el proceso de conformación de la identidad indígena en la tribu amiga de Los Toldos (Provincia de Buenos Aires)*. 2003. Tesis (Doctorado en Antropología) - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2003.

DE LA CADENA, M. *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Peru*. Durham: Duke University Press, 2000.

DELRIO, W. et al. Discussing indigenous genocide in Argentina: past, present, and consequences of Argentinean State Policies toward native peoples. *Genocide Studies and Prevention*, Toronto, v. 5, 2010.

_____. El genocidio indígena y los silencios historiográficos. In: BAYER, O. (Coord.); LENTON, D. (Ed.). *Historia de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina/El Tugurio, 2010.

DÍAZ, S. et al. Aportes para una reflexión sobre el genocidio y sus efectos en relación a la política indígena en Argentina”. *I-Sociología: revista electrónica de ciencias sociales* [En línea], Buenos Aires, año I, n. 1, 2008. Disponible en: <<http://www.isociologia.com.ar/numero1/pdf/articulo/red-investigadores-genocidio.pdf>>.

- FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México D. F.: Siglo XXI, 1996.
- FRANCO, M.; LEVÍN, F. Introducción. In: _____. (Comp.). *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós, 2007a.
- _____. El pasado cercano en clave historiográfica. In: _____. (Comp.). *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós, 2007b.
- GONZÁLEZ, A. Culturas indígenas e interculturalidad. In: AMEIGEIRAS, A.; JURE, E. (Comp.). *Diversidad cultural e interculturalidad*. Los Polvorines/Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento/Prometeo, 2006.
- GORDILLO, G. *En el Gran Chaco: antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo, 2006.
- _____. HIRSCH, S. Indigenous struggles and contested identities in Argentina: histories of invisibilization and reemergence. *Journal of Latin American Anthropology*, Arlington, v. 8, n. 3, 2003.
- GOULD, J. *To die in this way: Nicaraguan indians and the myth of mestizaje*. Durham: Duke University Press, 1998.
- GRELE, R. J. Movimiento sin meta: problemas metodológicos y teóricos en la historia oral In: SCHWARZSTEIN, D. (Comp.). *La historia oral*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991.
- HALE, C. Mestizaje, hybridity, and the cultural politics of difference in post-revolutionary Central America. *Journal of Latin American Anthropology*, Arlington, v. 2, n. 1, 1996.
- HALPERIN-DONGUI, T. *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires: Centro Editor de America Latina, 1982.

- JELIN, E. Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales. *Estudios Sociales*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, n. 27, 2004.
- KOFES, S. Experiencias sociales, interpretaciones individuales: posibilidades y límites de las historias de vida en las ciencias sociales. In: LULLE, T.; VARGAS, P.; ZAMIDIO, L. (Coord.). *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- LAGOS, M. *La cuestión indígena en el Estado y en la sociedad nacional: Gran Chaco, 1870-1920*. San Salvador de Jujuy: Ed. de la Universidad Nacional de Jujuy, 2000.
- LAUER, M. *Andes imaginarios: discursos del indigenismo*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos, 1997.
- LENTON, D. La “cuestión de los indios” y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política. In: BAYER, O. (Coord.); LENTON (Ed.). *Historia de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina/El Tugurio, 2010.
- LVOVICH, D. Historia reciente de pasados traumáticos. De los fascismos y colaboracionismos europeos a la historia de la última dictadura argentina. In: FRANCO, M.; LEVÍN, F. (Comp.). *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- MANDRINI, R. *La Argentina aborígen: de los primeros pobladores a 1910*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.
- _____. La historiografía argentina, los pueblos originarios y la incomodidad de los historiadores. *Quinto Sol: Revista de Historia Regional*, Santa Rosa, n. 11, 2007.
- MASES, E. *Estado y cuestión indígena: el destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1870-1910)*. Buenos Aires: Prometeo, 2010a.

_____. La construcción interesada de la memoria histórica: el mito de la nación blanca y la invisibilización de los pueblos originarios. *Pilquen*: Sección Ciencias Sociales [En línea], Bariloche, año XII, n. 12, 2010b. Disponible en: <www.scielo.org.ar/pdf/rpacs/n12/n12a03.pdf>.

MENDOZA, M. E. Identidad y políticas reconocimiento: discurso y prácticas en la construcción de la alteridad de los pueblos originarios. *Quinto Sol*: Revista de Historia Regional, Santa Rosa, n. 11, 2007.

NACUZZI, L., *Identidades impuestas*: tehuelches, aucas y pampas en el norte de Patagonia. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 1998.

NICOLETTI, M. A. *Indígenas y misioneros en la Patagonia*: huellas de los salesianos en la cultura y la religiosidad de los pueblos originarios. Buenos Aires: Continente, 2008.

PAPAZIAN, A.; NAGY, M. La Isla Martín García como campo de concentración de indígenas hacia fines del siglo XIX. In: BAYER, O. (Coord.); LENTON (Ed.). *Historia de la crueldad argentina*: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios. Buenos Aires: Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina/Ediciones El Tugurio, 2010a.

_____; _____. Prácticas de disciplinamiento indígena en la Isla Martín Indígena hacia fines del siglo XIX. *Revista TEFROS* [En línea], Rio Cuarto, v. 8, n. 1-2, 2010b. Disponible en: <<http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/vol8n1P10/cuadernos/Papazian-Nagy.pdf>>.

_____. El discurso histórico nacional y la “campaña del desierto”. *Signos del Tiempo y Rastros en la Tierra*, Luján, v. 2, 2007.

QUIJADA, M. La caja de Pandora: el sujeto político indígena en la construcción del orden liberal”. *Historia Contemporánea*, Leioa, n. 33, 2006.

- _____. De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales: los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX al XXI. In: ANSALDI, W. (Coord.). *Calidoscopio latinoamericano: imágenes históricas para un debate vigente*. Buenos Aires: Ariel, 2004.
- _____. ¿"Hijos de los barcos" o diversidad invisibilizada? La articulación de la población indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX). *Historia Mexicana*, México D. F., v. 53, n. 2, 2003.
- _____. Imaginando la homogeneidad: la alquimia de la tierra. In: _____; BERNARD, C.; SCHNEIDER, A. (Comp.). *Homogeneidad y nación: con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- RAMOS, A. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.
- ROSTI, M. La tierra entre derecho y cultura indígena en Argentina. *Altre Modernità*, Roma, n. 1-3, 2009.
- ROULET, F. Comunidades mapuche en Argentina: una reacción a comentarios periodísticos. *Revista TEFROS* [En línea], Santa Rosa, v. 7, n. 1-2, 2009. Disponible en: www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/v7n12d09/paquetes/roulet.pdf.
- SALOMÓN TARQUINI, C. *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1878-1976)*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- _____. "Gracias a la fe": misioneros franciscanos y salesianos e indígenas en la Pampa Central (1860-1930). *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas*, Santa Rosa, año 7, n. 7, 2005.
- SCOTT, J. *Seeing like a State*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- SOLOMIANSKI, A. *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2003.

- SOUZA LIMA, A. C. de. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SPOTA, J. C. Violencia en la frontera sur. Guerra ideológica y propaganda estatal durante la conquista del desierto. *Todo es Historia*, Buenos Aires, 2010a.
- _____. Política y estrategia militar de fronteras en el Chaco argentino (1870-1938). In: LUCAIOLI, C.; NACUZZI, L. (Comp.). *Fronteras: espacios de interacción en las tierras bajas del Sur de América*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2010b.
- TAMAGNO, L. Cuestión indígena, cuestión de clase y cuestión nacional. In: QUINTAR, Juan; GABETTA, C. (Comp.). *Pensar la nación: conferencias del bicentenario*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2010.
- _____. *Pueblos indígenas: interculturalidad, colonialismo, política*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- _____. Diversidad/desigualdad en el espacio nacional: negación – ocultamiento – racismo – violencia. In: NUN, J.; GRIMSON, A. (Comp.). *Territorios, identidades y federalismo*. Buenos Aires: Edhasa, 2008.
- _____. Interculturalidad: una revisión desde y con los pueblos indígenas. In: BARAS, A. (Comp.). *Diversidad y reconocimiento: aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*. México: CONACULTA-INAH, 2006.
- TERUEL, A. *Misiones, economía y sociedad: la frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Buenos Aires: Ed. de la Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- TESLER, M. *Los aborígenes durante el peronismo y los gobiernos militares*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1989.
- THOMPSON, P. Historia Oral y contemporaneidad. *Anuario de la Escuela de Historia*, Rosario, n. 20, 2005.

- TRAVERSO, E. Historia y memoria: notas sobre un debate. In: FRANCO, M.; LEVÍN, F. (Comp.). *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- TRENTINI, F. et al. “Los nostálgicos del desierto”: la cuestión mapuche en la Argentina y el estigma de los medios. *Cultura y Representaciones Sociales*, México D.C., año 4, n. 8, 2010.
- TRINCHERO, H. Los pueblos originarios en Argentina: representaciones para una caracterización problemática. *Cultura y Representaciones Sociales*, México D.C., año 4, n. 8, 2010.
- VALKO, M. *Pedagogía de la desmemoria: crónicas y estrategias del genocidio invisible*. Buenos Aires: Madres de Plaza de Mayo, 2010.
- VEZUB, J. E. La crítica histórica y antropológica de los “panoramas etnológicos” de Patagonia. *Etnia*, Olavarría, n. 48, 2007.
- WARREN, K. *Indigenous movements and their critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- WRIGHT, P. El desierto del Chaco: geografías de la alteridad y el Estado. In: TERUEL, A.; JÉREZ, O. (Ed.). *Pasado y presente de un mundo postergado: estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y Pedemonte Surandino*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 1998.
- ZAPATA, H. M. H. Pueblos originarios y Estado-Nación en la Argentina: relatos históricos, memorias e identidades entre dos centenarios. *Ñandereko*, Paso de los Libres, año 2, n. 3, 2011.
- _____. Pensar el bicentenario argentino desde y con los pueblos indígenas: descolonizando memorias, identidades y narrativas históricas. *Mosaico*, Goiânia, v. 3, n. 2, 2010.

CARETAS: FESTA E PERFORMANCE DOS BRINCANTES DE CARETAS NA CIDADE DE JARDIM-CE: UMA PROPOSTA DE PESQUISA COM HISTÓRIA ORAL

IVANEIDE BARBOSA ULISSES (UFMG – UECE)²⁹⁴

Apresentação

A “Festa dos Caretas” ou “Brincadeira de Caretas” acontece anualmente, no período da “Semana Santa”, em diferentes paragens do Ceará, sendo o foco do presente texto, a Brincadeira do município de Jardim (Sul do Estado do Ceará – Cariri), alvo de reflexão da minha dissertação²⁹⁵. Caracteriza-se pelo humor e pelos trajes usados pelos “Brincantes”, principalmente as suas máscaras. A brincadeira/festa obedece a um riso proveniente da tradição, ligado às comunidades, que têm na forma oral, uma importante fonte de aprendizado incluindo, nessa tradição oral, o modo de improvisar que respeita a criatividade individual, mas obedece a “regras” preestabelecidas. Regras “dadas” e “entregues” pelos mais velhos aos mais jovens através, principalmente, da observação e da imitação.

Para o encontro do “NEHO 20 anos: história oral, identidade e compromisso”, analiso as performances dos “Brincantes” que transformam seus corpos em corpos de “caretas” devido a modificações referentes tanto a seus movimentos como por uso de trajes e adereços. Como disse Zumthor (1990, p. 28): “Meu corpo é a materialização daquilo que me é próprio, realidade vivida [...] ele existe à imagem de meu ser [...]”. O corpo do Careta tem para nós, forte ligação entre a performance do atuar no teatro e do atuar no brincar na Festa de Careta, o suporte, tanto em uma atividade como na outra, é o corpo ou do ator ou do “Brincante”. É sobre o corpo que se vão montando as narrativas no teatro, na Brincadeira.

²⁹⁴ Doutoranda em História/UFMG e docente do curso de História/FAFIDAM-UECE.

²⁹⁵ *Caretas: festa e performance dos brincantes da cidade de Jardim-CE*. Ano de obtenção: 2004. Universidade Federal do Ceará. Orientação: professor Gilmar de Carvalho.

“O corpo do Careta e sua atuação na brincadeira”

Corpo é porção limitada de matéria; substância conformada de cada animal; parte material de um homem ou de um animal, vivo ou morto. No caso do ser humano, é elemento fundamental para este afirmar-se ou renegar-se como tal, é o próprio “objeto” de identificação de cultura.

No teatro Ocidental, o corpo é um meio importante para a comunicação em cena, mas ele compete com o texto do autor, move-se de forma determinada por algo exterior a ele mesmo, submete-se ao texto. No caso dos Caretas não há texto escrito. Todas as regras de composição são dadas pela observação e oralidade. Dentro da construção do improviso na Brincadeira, o corpo do Brincante é o suporte que determina a personagem Careta. É com o corpo que o Careta se constrói enquanto tal.

Uma referência para discussão do presente texto é o pesquisador-encenador Eugene Barba, na obra “A arte secreta do ator” (1995), não há tentativa de enquadrar ou achar princípios universais nas formas de ser Careta, mas penso poder utilizar-me da reflexão daquele encenador-pesquisador na forma como os Brincantes se fazem Caretas, quando estes têm o corpo, assim como o ator do teatro pesquisado por Barba, como principal veículo para sua arte. O teórico do teatro antropológico Barba, sistematizou formas de interpretações teatrais usando o corpo como principal portador das mensagens. Tendo o texto escrito (não a voz, pois os sons permanecem) como base para montar enredo ou personagens.

O corpo do ator ligado à escola de Barba, fala do lugar que pertence, assim como o corpo do Careta, mas o corpo do Careta é composto na tradição, adquirida dentro de uma aprendizagem informal dos grupos de brincantes de Jardim. O Careta tem um corpo observável. Um corpo composto para ocasião baseada em modos antigos de como ser Careta. Barba trabalha com a ideia de que o ator Oriental, diferentemente do ator Ocidental compõe para representação no palco, a partir de regras orgânicas, ou seja, busca no seu organismo elementos para composição de suas personagens.

Diferente do ator Ocidental, em que as técnicas são exteriores ao seu corpo, ou seja, submete-se à hierarquia de um texto escrito, a base do estudo do ator de Barba é o seu cotidiano, que tem uma marca histórica, em dado tempo e espaço. O ator do teatro Oriental, pesquisado por Barba, tem como mote para sua composição o seu cotidiano, assim como, em muitos casos, atores de outras correntes, mas difere o ator de Barba, pois este busca o cotidiano para dele fazer-se extracotidianamente.

A maneira como usamos os nossos corpos na vida cotidiana é substancialmente diferente de como o fazemos na representação. Não somos conscientes das nossas técnicas cotidianas: nós nos movemos, sentamos, carregamos coisas, beijamos, concordamos e discordamos com os gestos que acreditamos serem naturais, mas que são determinados culturalmente. (BARBA, 1995, p. 9).

Ao brincar, o Careta, de forma intuitiva e prática, toma noção do próprio corpo e de certas leis sobre movimento que o rege, realiza um estudo empírico que o ator com as técnicas pesquisadas por Barba faz “racionalmente”. O Brincante precisa de formas diferentes de andar, gesticular, falar para esconder quem é. E assim liberta-se dos movimentos cotidianos, “naturais”. Barba fala em “sentido muscular”, que é a percepção do estado de contração ou relaxamento dos músculos e do trabalho que estes realizam a fim de suportar um determinado esforço. Para libertar-se dos movimentos “naturais”, o Careta utiliza a regra oposta do cotidiano de qualquer um de nós, que é o do menor esforço para realização das atividades. O caminho do brincar é inverso. O Brincante objetiva ações como andar e falar por meios de uma maior dificuldade em realizar tais ações. O mesmo ocorre para trajar-se.

O Careta, ao se pôr a caminhar, desobedece a um equilíbrio natural em relação à linha da gravidade, perpendicular ao chão, pensada a partir da cabeça ao chão do indivíduo. A posição do corpo é de atenção – músculos dos quadris contraem o glúteo também – e quanto maior for o movimento fora da linha de equilíbrio maior o esforço físico para manter o corpo em movimento. Tal modificação do corpo provoca atos aparentes: quanto mais o Careta concentra-se no esforço físico mais ele se modifica fisicamente, transfigura-se, se afastando do que ele o é na “realidade”. Entra em processo de representação. O Careta concentra-se no quadril afastando-o para trás. Dobra um pouco os joelhos, prende o abdômen com a ajuda das coxas. Os pontos de tensão localizam-se, principalmente, no quadril e coxas. Essa forma do corpo e a maneira de lhe

dar intensidade é resultado da observação e do treino ao brincar, mas podia-se escolher outra forma para tencionar o corpo?

Provavelmente, sim. Mas a memória ditada pela observação, realizada pelos mais jovens e a confiança deste naqueles mais antigos e na tradição, confirmam a permanência de um corpo de Careta em Jardim. Os Caretas na festa, “é um saber-fazer” (1990), ligando-se a uma “praxes” que não separa o pensar do executar, a partir da análise de Paul Zumthor, com o conceito de “performance”, que nos ajuda a ligar todo o evento. Não separa pensar-executar e nunca permanece como apresentado, modifica-se autorizado pela memória do grupo.

O corpo físico é o suporte. Ele realiza os gestos compondo a lógica da festa: a de não mostrar-se. Esconde-se do olhar que olha, utilizando-se da ideia contrária, aparecendo demais. O Careta parado, ainda concentrado nos quadris para trás e nos joelhos levemente dobrados, põe, em plena tensão sua musculatura de Brincante. É um corpo vivo, diferente, chamativo, grotesco e engraçado, em nome do desejo de comunicar-se com seu meio. Quem o observa não pode deixar de ser atingido, de olhar parece impossível. Comenta-se, ri-se, olha-se principalmente. O corpo daqueles que observam também reage. Colocam as mãos na boca para esconder o riso. Quando acompanhados pegam nos braços do companheiro e comentam entre risadas.

No corpo “encaretado” vemos a importância de um adereço do traje: o chocalho. Ao balançá-lo o Brincante força o quadril sempre para trás, e quanto maior é o chocalho mais o quadril é puxado em sentido contrário ao restante do corpo. O chocalho e cassetete compõem os trajes dos Caretas, sendo o cacete (cassetete) frequente e o chocalho obrigatório. Brincantes concordam que Careta sem chocalho não é Careta.

O chocalho simboliza o próprio Careta. Ele ajuda, arrisco a dizer, a determinar o corpo do Brincante para a Brincadeira. Daí a ideia de certos Caretas de afirmarem que, quanto maior o chocalho, melhor. Perguntava a eles por quê. Eles pensavam um pouco e resolviam com a frase do tipo, “faz mais barulho!” Basta olhar o Careta para percebermos a força do adereço, importante pelo barulho, pois anuncia que lá vem mais um “encaretado”, e pelo corpo que ele ajuda a construir.

Ao andar, a impressão é que os joelhos e os quadris se sobressaem em relação ao resto do corpo. Força o Careta a prender a barriga e soltar os joelhos e é como se as “canelas” estivessem soltas em relação à tensão criada pelos quadris, barriga e joelhos. Quando alguém observa um Careta que domina tais leis os olhares fixam-se nas tensões do corpo do Brincante. Tais tensões servem ao Brincante que tem que se concentra no corpo cada vez mais, no sentido do movimento dos quadris, que sacode o chocalho. A atitude do Brincante, optando pelo maior esforço em permanecer na postura descrita há pouco, traz consequências a seu corpo, apresentadas em certas falas, como de José e Miguel de Cacimbas uma das localidades de Jardim:

Ivaneide: — Como é o Chocalho que vocês usam aqui?

José: — Assim, desse tamanho [deu espaço de um antebraço].

Miguel: — Quanto mais grande, mais melhor o Careta acha, eu pra mim.

Ivaneide: — Acha o chocalho grande melhor, por quê?

José: [pensou] — Por causa da zoada, do tom do chocalho que a gente usa. Mas quando é no outro dia, isso aqui, [apontou] o traseiro fica todo doído. Porque bate demais [risos].

A função de tamanho esforço, por parte do Brincante, é a estupefação e transformação, e não deixa de ser curiosa a fala de Barba sobre um nível preexpressivo do ator Oriental estudado que bem parece com a composição dos Caretas de Jardim, observe:

[...] nível pré-expressivo [...] energia [...] estar em ação [que é] o KOSHI – em japonês não é um conceito abstrato, mas uma parte muito precisa do corpo, o quadril [...] dizer ele tem ou não koshi é dizer se ele tem ou não quadril. Mas o que quer dizer? [...] para bloquear o quadril enquanto se caminha é necessário dobrar os joelhos ligeiramente e, ajustando a coluna vertebral, usar o tronco como um bloco, que então pressiona para baixo [...] tensões são criadas [...] obrigam o corpo a encontrar um novo ponto de equilíbrio [...] é uma maneira de gerar vida do ator... baseada numa alteração do equilíbrio [...] (BARBA, 1995, p. 10).

No Careta, o chocalho é posto na direção das ancas, seguro por uma correia de couro e para balançá-lo é necessário arrebatar as ancas, fazendo uma leve dobra nos joelhos. O que dá um efeito de jogar o tórax e a cabeça para frente, deixando as panturrilhas como que soltas em relação à força que o Brincante é obrigado a fazer com os quadris.

Barba (1995, p. 10), em uma passagem, transcreve a conversa do ator do “Kabuki”, Sawamura Sojuro, esclarecedora quanto à maneira de obtenção de energia por parte do ator, “Meu pai nunca me disse: ‘Use o Koshi’ [quadril], mas ele me ensinou quando me abraçava pelo quadril e me retinha.”. Para vencer a resistência do abraço de seu pai, Sojuro foi forçado a inclinar seu tronco ligeiramente para frente, dobrou os joelhos, comprimiu seus pés no chão e deslizou-os para frente antes de tomar um passo normal. Resultado: um passo básico do Nô (tipo de representação japonesa para o teatro).

Já com o Careta, o chocalho toma o lugar do abraço do pai no filho. São as “forças opostas” que possibilitam, tanto ao ator como ao Careta, a transformação dos movimentos cotidianos em extracotidiano. O melhor Careta é o mais engraçado. Mas qual é o mais engraçado? Aquele que consegue chamar atenção pela performance, ou seja, no caso dos Caretas, aquele que vai buscar o desconforto para montar seu corpo.

Assim, Barba (1995, p. 13) diz sobre o ator pesquisado aquilo que posso utilizar para os Caretas de Jardim: “O principal talento de um ator é a capacidade de resistir, tolerância [...] um corpo vivo, fortemente presente [...] forças que estão agindo em direção oposta à que se observa [...]”. Quando o corpo já não se assemelha a si mesmo, encontra-se fora do cotidiano, de seu “natural”, portanto não mais obedece às regras do dia a dia.

Tais regras referem-se às leis da natureza e às normas sociais. Quanto às regras sociais, o corpo apresenta-se por vezes, “grotesco”, indecente para alguns, como um palavrão. Bakhtin (2003), no seu estudo sobre a cultura popular na Idade Média e no Renascimento, a partir da obra de Rabelais, salienta a importância do corpo, como expressão de posições sociais divergentes ou diferentes. E há pouco adjetivei o corpo dos Caretas como grotesco. Os Caretas soltos durante os dias e noites pelas ruas ou localidades do município, sempre em pequenos grupos ou sozinho modificam os espaços pelo estranhamento.

Aquelas figuras desconexas estão fora do cotidiano, da normalidade diária. Homens vestidos de mulheres, mulheres vestidas de homens. Alguns carregam características estereotipadas do sexo oposto, preocupados em serem “gaiatos”. Outros

lembram os atores orientais em outros tempos que mesmo transfigurados, não estavam “disfarçados”, como bem comenta Barba, mas despojados do próprio sexo. Bakhtin tratou do que chamou de cultura popular na Idade Média, em oposição à cultura da elite daquele momento. Não trabalho na perspectiva de separação da Cultura, mas a análise do autor russo é útil, no que se refere aos seus estudos sobre as manifestações denominadas por ele de “Formas de ritos e espetáculos”, especificando-as como representações de praças, de ruas, realizadas tendo o cômico como elemento essencial.

A Brincadeira/Festa dos Caretas é uma manifestação de rua com forte comicidade, colocada a partir de elementos identificados como “grotescos” descrita. Bakhtin (1995, p. 4-5) diz que a estas manifestações cômicas na rua traziam: “[...] visão do mundo do homem e das relações humanas totalmente diferentes, deliberadamente não oficial [...] um segundo mundo, uma segunda vida [...]”. O autor nos fala de riso ambivalente em contraposição ao riso moderno, que emprega um humor negativo. Já o riso ambivalente, diz Bakhtin (1995, p. 11): “[...] expressa uma opinião sobre um mundo em plena evolução no qual estão incluído os que riem.”. Há pouco comentava a participação daqueles que na rua observavam e participavam com seus corpos, risos e gestos de apoio ou repulsa.

Bakhtin fala ainda que tal riso ambivalente que teria o poder de eliminar, provisoriamente, as hierarquias entre os indivíduos, assim como traz para a praça, no caso para as ruas gestos ligados a uma linguagem carnavalesca. Percebem-se, de imediato, características carnavalescas nas formas de vestir-se dos Caretas, na irreverência de alguns trajes, no corpo que traz uma imagem exagerada. Sexual pode-se dizer. Bakhtin diz:

As grosserias e obscenidades modernas conservaram as sobrevivências petrificadas e puramente negativas dessa concepção do corpo [...] Essas grosserias [...] humilham o destinatário segundo o método grotesco, isto é, elas o enviam para o baixo corporal absoluto, para a região dos órgãos genitais e do parto [...] onde ele será destruído e de novo gerado [...]. Nas grosserias contemporâneas não resta [...] sentido ambivalente e regenerador, a não ser a negação pura e simples, o cinismo e o meio insulto [...]. (BAKHTIN, 1995, p. 25).

O grotesco, ao qual me refiro na Brincadeira/Festa dos Caretas, integra Brincantes e observadores da Brincadeira na ideia do homem “corporificado”. Suas ancas arrebitadas

para trás, a forma como andam, como se trajam nos aproxima de uma vida material e corporal, animal, da qual a urbanidade insiste em nos afastar. Imagens que fazem nos lembrar que atos como beber, comer, copular, parir são ações que nos fazem animais. Mas a maneira como o Brincante se aproxima do significado é regeneradora, pois não nos afasta com agressões, ao contrário, nos faz rir, talvez, não da forma do corpo estar naquele momento, mas devido ao fato de termos nos esquecido de práticas tão reais e presentes na vida diária de todos nós.

Nos Caretas, o corpo é o suporte do texto e o mediador da mensagem. É sobre o corpo do Brincante que são colocados os códigos que os “espectadores” olham, leem, dialogam. Corpo portador da metáfora que é a mensagem. A análise utiliza-se muito da perspectiva de Barba de um corpo performático e com uma memória muscular, e muito da ideia de Bakhtin de um corpo transgressor das convenções sociais. Mesmo quando a lógica é exatamente a de escondê-lo, como acontece com os Caretas.

A roupa do Careta tem objetivo o de escondê-lo, disfarçar quem a veste, como parte importante para encobrir o suporte humano. Elas trazem à característica da inversão tão própria a ideia do “grotesco” de Bakhtin. A inversão é uma característica universal do brincar na lógica carnavalesca. Nos Caretas, ela atende ainda à lógica deles de manterem-se incógnitos durante a festa. E a melhor forma é omitir o próprio sexo.

Nélsia, uma brincante, afirma que na última festa a maioria dos Caretas eram mulheres, que não foram identificadas, porque com exceção dela e de Damiana trajadas de bruxas, as outras mulheres colocaram trajes mais pesados, mais masculinos. Já outro brincante, José dos Santos, escolheu para vestir uma saia velha longa até os pés, de sua mãe, para esconder os pelos, e colocou sobre a cabeça um lenço que encontrou na casa. Sorrindo, disse: “[...] ninguém desconfiou que era eu”. Isso de pertencer a outro gênero, ser o outro, a possibilidade de ampliar ações, de experimentação, na perspectiva feminina e masculina, parece ser bem importante para os “Brincantes”.

Para a escolha, para o catar de peças para composição do Careta o Brincante utiliza-se de uma “equação” citada por De Certeau (1998, p. 56), Promovemos uma sentença tipo: “menos força = mais saber - memória = mais efeitos, a lei do menor

esforço”. Ou seja, ao catar as peças de seus trajes os Caretas vai buscá-los próximo a si mesmos, aqueles materiais que estão à vista, mas para compor o careta, por outro lado ao Brincante pouco ou nada interessa a dificuldade em usá-lo na caminhada e passeatas.

Assim temos dois tipos de atitudes que são as duas caras da mesma moeda: uma encontra o caminho na facilidade e a outra na maior dificuldade. Dessa forma, seu Nelson de Cacimbas quando brincava, buscava panos de estopa, folhagens e completava o traje com uma máscara feita de papelão, como faz ainda o filho João. Chegando a festa, busca o que estiver à mão, sejam os materiais que seu Nelson usava e João ainda usa, seja a máscara comprada na mercearia, ou faz como José, busca no guarda-roupa da mãe o traje mais apropriado para aquele ano.

Barba, na “A arte secreta do ator”, também comenta essa economia que nós fazemos na vida diária, e coloca que o ator ao se apresentar, deve fazer o caminho contrário, para o “público” perceber a importância do ato, do movimento. O método aplicativo é o da exaustão. A exaustão também é o método do Brincante ao apresentar-se nas ruas e para disfarçar-se vale o esforço. O prêmio é chamar a atenção sem ser identificado aquele que chama para si a atenção do público.

Em Brejinho, localidade de Jardim, perguntei ao Marcondes o que é importante para ele na roupa de Careta, e respondeu-me assim:

Marcondes: — Nós tentamos preservar no máximo que o Careta seja aquela pessoa que use a roupa rudimentar mesmo. Uma roupa rústica do homem do campo, do trabalhador. Geralmente, os nossos Caretas gostam de se vestir com uma roupa usada, rasgada. Dependendo da criatividade do Careta, ele usa várias artimanhas pra trajar-se. Têm pessoas que usam o bicho FOLHARAL com certeza esse ano vai ter esse bicho Folharal lá. Lobisomem, cachorro, é vaca, é touro. Inclusive tinha um Careta brincando que parecia aquela brincadeira do Boi-bumbá que ele corria por aqui cutucava os outros assim. Acho que a personalidade do Careta representa assim mas no fim ele nem sabia que aquilo existia daquele... Careta tem de todos os tipos. Hoje usa-se também essa máscara carnavalesca, essa máscara de borracha. Eles gostaram muito. Ao meu ver não seria uma excelente ideia por que a gente deixava aquela característica que era o Careta que usava, ele fabricava sua própria máscara com capenga de macaúba, com cabaça, papelão. Você pegava um cesto velho. Mas existe Careta que brinca com traje de borracha com a máscara mas também usa... Eu ao meu ver não achei uma coisa eu proibir porque por incrível que pareça todas as expressões culturais que resistem ao tempo sofre algumas modificações. Eu acho se a gente fosse brincar de Careta como se brincava há cem anos atrás não seria nem brincadeira seria uma guerra [...].

Seu Nelson de Cacimbas, já idoso, diz-me que na sua opinião a brincadeira é muito mais bonita agora, pois os trajes, a festa em Jardim tudo é mais bonito, ajeitado, mais rico.

Ivaneide: — E como era sua roupa seu Nelson?

Seu Nelson: — Ah, meu Deus do céu!!! Imagine... Era muito triste. Era saco de estopa. Era aqueles sacos velho de açúcar. De primeiro o saco vinha de açúcar, não era? [...] É. Aquilo era o que fazia pra gente. Hoje a gente tá numa vida muito normal. Tá numa tradição muito enorme.

Ivaneide: — O senhor acha que hoje é melhor?

Seu Nelson: — Ave-Maria! Eu penso, mas eu nem sei, é, é explicar a razão.

As falas dos dois brincantes trazem os caretas em suas figuras, personagens: Folharal, lobisomem, o cachorro, a vaca... Cheguei a vê-lo em uma das festas. Imagem de uma figura fantástica coberta de folhas dos pés à cabeça, indefinível quanto à espécie, gênero ou raça. As figuras que aparecem durante o período da Brincadeira compõem o roteiro cômico da apresentação destes Brincantes. Eles encenam, inventam histórias são tomados pelas personagens que criam.

Dentro da lógica do esconder-se, vieram às máscaras ou “mascara” como é dito por alguns Caretas. Que papéis assumem quando adornam o rosto do Brincante? Os Caretas levam tal nome devido a suas máscaras. Alguns Brincantes afirmam que a origem do nome vem da cara feia que é a própria máscara. Outros buscam a origem da denominação na arte dos vaqueiros, em que para amansar o barbatão (boi bravo) tapa-se o rosto do animal com um pedaço de couro, que é chamado de “careta”.

Câmara Cascudo, no “Dicionário do folclore brasileiro” (2000), define careta como “falsa cara”, “cara pequena”, e no contexto da festa, vira sinônimo de máscara, com a função das mais evidentes: o de esconder o rosto do Brincante. O que é patente é que não existe Careta sem careta, sem máscara. Pode ser feita de couro, papelão, folhagens de árvores, quenga de coco na zona rural. Ou de papel marchê ou mesmo comprado na mercearia de material plástico, no centro da cidade. Jamilles Santos é Careta e diz: “[...] é muito bom brincar de careta, aquela liberdade... Máscara na rua... ninguém lhe conhece. Quando você está com aquela máscara tudo é igual, você pode ser rico, de alta sociedade. Todo mundo lá... Todo mundo tá junto... lá brincando.”.

Nélsia afirma: “A gente começa a brincar de Careta quando começa a confeccionar as máscaras.” O fazer como o primordial. Escapar quem sabe da ditadura do apenas pensar. Escapar para o mundo do sentir primeiro e depois se unir em um corpo total, sem divisões arbitrárias. Ou ainda pela fala de Nélsia acima e relacionando com a construção da personagem no teatro, quando os Brincantes confeccionam seus trajes tenham mais tempo de treinar como vão ser os corpos dos seus Caretas e, conseqüentemente, a personalidade do folião durante a Festa.

Liberdade, liberdade de não ser reconhecido, de pedir, de brincar. Outras falas apontam a mesma direção, Jamilles conta rindo e com os olhos brilhando que durante a festa desse ano ela e as amigas deitaram-se em pleno dia na calçada da igreja e não foram reconhecidas. Gargalhou. Tirar uma folga de si mesmo, desobedecer às regras parece ser “originalidade” na prática do festejo.

Uma preocupação aparece com frequência na fala dos Brincantes, principalmente nas falas daqueles da Cidade, é o dilema do uso da máscara de plástico. Na Festa na Sede a Associação dos Karetas promove um concurso para premiar o que ela chama aos Caretas mais originais. Luís Lemos artista plástico jardinense e com forte destaque na organização da Festa diz, que o traje que lembra os antigos é o mais apreciado pelos jurados e seria o mais criativo por trazer elementos e materiais de antigamente. Perguntei a Fernando de Brejinho (localidade de Jardim), se ele via problema em usar a máscara de látex e ele disse que não, só que era mais quente que a de couro ou de papelão. A mesma pergunta foi feita a seu Nelson, do Sítio Cacimbas (localidade de Jardim), e ele disse que fazia parte da evolução da brincadeira, que não influía na brincadeira. Nélsia, recém-formada em História: “O Careta criativo faz de materiais originais a sua máscara”, ela fez a dela de papel marche. O original de que fala, talvez, não tenha muito haver com o material que é confeccionado o traje.

O Careta pode vir com trajes feitos não de materiais coletados na natureza, como os restos de vegetação ou de resto de “lixo”. O importante é o fato de o próprio careta fazer, confeccionar o traje que usa. Triste, Nélsia acrescentou: “Os Caretas da Cidade fogem do Careta original com trapos e máscaras de papelão.” Talvez a fala da Brincante traga um certo sentimento idílico de um passado da Festa com o domínio do agricultor. E

seja ainda uma forma dela contestar os usos dados à festa na Sede pelas instituições e autoridades do Município. E a forma de apresentação do evento com trio elétrico, e por vezes, até contratação de bandas de forró vindas de fora para a Festa.

Pensando nas imagens fantásticas que formam os Caretas circulando pela cidade, observa Jamilles, “sozinhos dão medo e em grupo dão vontade de rir”. Fantásticos monstros com suas máscaras de plástico ou caricaturas ambulantes de figuras nacionais e internacionais execradas pela TV como o juiz “La-Lau” em 2001 ou o Bin-Laden em 2002, conservam a chacota que caracteriza o humor das festas de rua como o carnaval atual ou o descrito por Bakhtin. Mas não conseguem dar as respostas críticas que aguardariam Nélsia, pois nem o Judas nem as máscaras da Sede tem tido a cara de ninguém da região: “Os Lau-laús do Cariri ficam fora”, segundo ela.

Câmara Cascudo nos aponta não uma definição, mas uma reflexão, no “Dicionário do folclore brasileiro”, “Convergem para a máscara as superstições do duplo, outro-eu, eu-subjetivo, atuantes na sombra e no reflexo.”. O pesquisador fala das experiências relatadas a ele por diferentes grupos em seus trabalhos de campo, sendo a máscara usada em rituais ou em eventos festivos. Juntando-se a máscara à voz em falsete, o andar diferenciado do comum daquele que a usa. A visão de um ser que esconde outro ser. Mas que, ao mesmo tempo, torna-se um ser harmonioso, pois é, o que é e o que busca ser.

Entrevistados

José dos Santos

Miguel José dos Santos

José Antônio de Oliveira

Luís Lemos

Jamilles Freitas dos Santos

Miguel Moraes

Fernando Pereira de Sousa

João José de Sousa

João Geraldo Pereira

José Geraldo Pereira (seu Nelson)

Manoel Bernardino

Eternite Lopes de Sousa

Flávio Vidal

Nélsia Turbano de Santana

Francisco Hildeberg

José Marcondes Pereira

Jucilene Ribeiro de Sousa.

João Salu

José Salu

Cícero Cândido

Raimundo Salu do Nascimento

Referências bibliográficas

ALBERTI, Verena. *História Oral: a experiência do CPDOC*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

BARBA, Eugênio. *A arte secreta do ator: dicionário antropológico teatral*. São Paulo: Hucitec; Campinas: Ed. da Unicamp, 1995.

- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 3. ed. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1993.
- BARROSO, Oswald. *Tradição e tradução: o riso e o rito na cena popular tradicional*. Anotações e comentários para curso no Teatro José de Alencar, Fortaleza, 2000.
- _____. *Os reis de Congo*. Fortaleza: Ed. da UFC-MIS, 1996.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura*. 10. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996. p. 197-232.
- BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre a significação do cômico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- BOSI, Ecléa. Cultura e desenraizamento. In: BOSI, Alfredo. *Cultura brasileira: temas e situações*. 4. ed. São Paulo: Ática, 2002. Séries Fundamentos. p. 16-41.
- _____. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1983.
- BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- _____. Fronteiras do cômico nos primórdios da Itália moderna. In: BREMMER, Jan et al. *Uma história cultural do humor*. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 93-114.
- _____. *Cultura popular na Idade Moderna*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. O mundo como teatro. In: _____. *Estudos de Antropologia Histórica*. Lisboa; Rio de Janeiro: DIFEL, 1992. p. 233-251.
- CARVALHO, Gilmar de. *Madeira matriz: cultura e memória*. São Paulo: Annablume, 1999.
- CASCUDO, Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 9. ed. São Paulo: Global, 2000.

- CHARTIER, Roger. *Convite à Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995.
- _____. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro Brasil: Bertrand, 1987.
- CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos & abusos da História Oral*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. da Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 149-164.
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. v. 2.
- _____. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. v. 1.
- _____. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- _____. *A cultura no plural*. São Paulo: Papyrus, 1955.
- DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: UFC, 1983.
- FREITAS, Sônia Maria. *História Oral: possibilidades e procedimentos*. São Paulo: Imprensa Oficial/Humanitas/USP, 2002.
- GARAUDY, Roger. *Dançar a vida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1950.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: ABDR, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. 10. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCOS, Istvan; KANTOR, Iris. *Festa, cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec/Edusp/Fasep/Imprensa Oficial, 2001. v. 2, p. 969-979.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2. ed. São Paulo: Vértice, 1990.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

- _____. *O novo século: entrevista a Antonio Polito*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. O sentido do passado. In: _____. *Sobre a História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota. À guisa de introdução: o espaço nordestino: o papel da pecuária e do algodão. In: SOUZA, Simone (Org.). *História do Ceará*. 2. ed. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994.
- KURY; LORELAI. *Ritos do corpo*. Rio de Janeiro: Senac, 2002.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 4. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1996.
- _____. O riso na Idade Média. In: BREMMER, Jan et al. *Uma história cultural do humor*. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 65-83.
- LEVI, Giovanni. Sobre micro-história. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. 4. ed. São Paulo: Ed. da UNESP, 1991. p. 133-162.
- MACEDO, José Rivair. *Riso, cultura e sociedade na Idade Média*. São Paulo: Ed. da Unesp/Ed. da Universidade, 2000.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Ed. da UNESP/Hucitec, 1998.
- MORALES, Ana Lúcia. A Feira de São Cristovão: o nordeste é aqui? *Revista Ângulo*, Rio de Janeiro, Lorena CPS, Centro Cultural Tereza D'Avila,
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, 1993.
- PINTO, Júlio Pimentel. Os muitos tempos da memória. *Projeto História*, São Paulo, n. 17, p. 203-211, 1998.

- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na História Oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. *Projeto História*, São Paulo, n. 14, p. 7-24, 1997.
- _____. O que faz a História Oral diferente. *Projeto História*, São Paulo, n. 14, p. 25-38, 1997.
- _____. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral. *Projeto História*, São Paulo, n. 15, p. 13-49, 1997.
- _____. O massacre de civitella Val di chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos & abusos da História Oral*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. da Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 103-130.
- PRINS, Gwyn. História oral. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. 4. ed. São Paulo: Ed. da UNESP, 1991. p. 199-236.
- RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SOUZA, Océlio Teixeira. *A festa do pau da bandeira de Santo Antônio de Barbalha (CE): entre o controle e a autonomia (1928-1998)*. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.
- SPOLIN, Viola. *Improvisação para o teatro*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- STANISLAVKI, Constantin. *A preparação do ator*. Rio de Janeiro; Lisboa: Civilização Brasileira, 1999.
- THOMSON, Alistair. Recompondo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. *Projeto História*, São Paulo, n. 15, p. 51-84, 1997.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

VOLDMAN, Daniéle. A invenção do depoimento. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos & abusos da História Oral*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. da Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 247-266.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a literatura medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Educ, 1990.

EM GRAMADOS ALHURES: HISTÓRIAS DE VIDA DE FUTEBOLISTAS NEGROS BRASILEIROS NO EXTERIOR (PÓS-1990)

MARCEL DIEGO TONINI (NEHO/USP)²⁹⁶

Introdução

Inicia-se a apresentação deste texto pelo título escolhido: “Em gramados alhures: histórias de vida de futebolistas negros brasileiros no exterior (pós-1990)”.

“Em gramados alhures” porque essa expressão, mais do que lançar luz sobre o grupo de profissionais que será entrevistado e o gênero de história oral adotado, permite que se perceba a pessoa e a *persona* (MAUSS, 2003) de cada um dos futebolistas negros brasileiros no exterior, bem como as representações que eles fazem de si a partir de seus laços com o futebol. Além disso, a expressão dá a ideia da continuidade da minha pesquisa nesse tema, qual seja a questão racial no Brasil sob o olhar e as experiências de negros que atuam ou atuaram no universo do futebol espetacularizado (DAMO, 2007). No entanto, agora se trata de jogadores que atuam ou atuaram principalmente no futebol praticado fora do Brasil.

“Histórias de vida” por demarcar um conjunto de procedimentos metodológicos escolhidos e o comprometimento ético assumido com os colaboradores e com o uso dos seus relatos. Evidenciam-se, assim, o interesse pelas longas e profundas narrativas acerca das experiências de vida dos futebolistas e, por conseguinte, a opção por fazer uma história oral de vida subjetiva. Ao mesmo tempo, em virtude dos procedimentos incorporados, respeitar-se-á a sua exposição, dando atenção ao valor moral dos seus processos vivenciais.

²⁹⁶ Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo, pesquisador do NEHO (Núcleo de Estudos em História Oral), LUDENS (Núcleo Interdisciplinar de Pesquisas sobre Futebol e Modalidades Lúdicas) e GIEF (Grupo Interdisciplinar de Estudos sobre Futebol). E-mail: marceltdt@gmail.com.

Se com a adoção do gênero de história oral de vida (MEIHY, 2005) valoriza-se o protagonismo e a memória do indivíduo, é no coletivo deles que se pode dar unidade a um grupo e reconhecer identidades comuns. Daí a importância da escolha de uma comunidade de destino²⁹⁷, à qual se faz referência no título pela expressão: “de futebolistas negros”. “Futebolistas” identifica quais profissionais serão entrevistados dentre aqueles do universo do futebol espetacularizado. O termo “negros”, por sua vez, marca a importância da questão racial e da identidade nesta pesquisa.

Se não se trata de qualquer identidade étnica, não se trata do mesmo modo de quaisquer negros, mas, sim, daqueles com nacionalidade brasileira. Negritude e brasilidade entrelaçam-se de maneira inquietante, sobretudo quando é a imagem do país que está em jogo, ainda mais em solo estrangeiro. Delimita-se, desse modo, com qual colônia²⁹⁸ de futebolistas negros se vai trabalhar – “brasileiros no exterior” –, embora se vislumbre a necessidade de recortes mais precisos, possivelmente por países (Espanha, Itália, Ucrânia etc.). Contudo, essa é uma discussão que necessita ser ponderada em vista da circulação (RIAL, 2008) dos jogadores de futebol pelo mercado europeu e até mesmo mundial.

Ainda que os futebolistas brasileiros venham atuando no exterior desde pelo menos a década de 1930, quando o futebol daqui estava em vias de profissionalização, só foi nas últimas três décadas que esse movimento emigratório ganhou força e tornou-se aparente para o grande público²⁹⁹. A alta rotatividade desses jogadores por vários clubes e países é um fenômeno ainda mais recente, possibilitada por razões internas e externas ao futebol. Internamente, devido à constante diminuição das restrições legais e profissionais para futebolistas na Europa, aumentando assim o número de jogadores estrangeiros a

²⁹⁷ Por comunidade de destino, entende-se o resultado de uma experiência de bases materiais, psicológicas, de gênero ou de orientação (política, cultural ou sexual), que qualifica um grupo de pessoas, cuja memória marca os seus elementos identitários coletivos. Cf. Meihy (2005, p. 72), Meihy e Holanda (2007, p. 51) e Bosi (2007, p. 30 e 38).

²⁹⁸ A colônia é uma primeira divisão da comunidade de destino, uma fração representativa dela que se apresenta como solução operacional, tornando viável a pesquisa. Deve tomar como base, pelo menos, um dos seguintes critérios: geração, localização geográfica, classe social, etnia, gênero, profissão, entre outros. Cf. Meihy (2005, p. 177) e Meihy e Holanda (2007, p. 52).

²⁹⁹ Para um histórico do ponto de vista jornalístico sobre o “êxodo” dos jogadores brasileiros, consultar: Coelho (2009).

partir da década de 1980, principalmente pós-1995 quando houve uma mudança na legislação europeia em decorrência do caso Bosman³⁰⁰.

Aqui no Brasil, o decreto-lei nº 9.615/03/1998, conhecido como Lei Pelé, adaptou tal jurisprudência à legislação brasileira, determinando o fim do “passe” e instituindo uma nova relação trabalhista entre clube e jogador de futebol. Dando o direito ao futebolista de controlar a sua força de trabalho por meio de contratos, a Lei Pelé favoreceu a circulação dos jogadores tanto entre clubes brasileiros como entre estes e os de outros países. Não à toa, o número de transferências internacionais aumentou consideravelmente desde então³⁰¹.

É evidente que esses acontecimentos no universo futebolístico estão relacionados, ou melhor, inseridos em um processo histórico mais abrangente, que vai muito além das quatro linhas. O fim da Guerra Fria e a consequente abertura de mercado não atingiram somente à classe trabalhadora dos futebolistas, mas boa parte da mão de obra em todo mundo. Desde a década de 1990, a globalização (ORTIZ, 1994), acentuada pela revolução tecnológica (com destaque para a informática), acelerou de uma tal maneira que trouxe reflexos na organização da vida social em todas as suas esferas: política, econômica e cultural.

Com a compressão do espaço-tempo (HALL, 2006) pelos fluxos de capital, mercadoria e migratório, as identidades nacionais desintegram-se ao mesmo tempo em que se reforçam. O encontro com o outro, aquele que transpõe as fronteiras cada vez mais desterritorializadas dos Estados-Nação, faz com que essa identidade seja reconstruída, ressignificada constantemente. É nesse embate que se explica, por exemplo, o surgimento dos movimentos neonazistas na Europa, que praticam discriminação racial contra estrangeiros, em geral, e africanos, asiáticos, latino-americanos, muçulmanos, entre tantos outros grupos étnicos, em particular.

³⁰⁰ Sobre o caso Bosman, consultar: Franco Júnior (2007) e Giulianotti (2002).

³⁰¹ De acordo com os relatórios de transferências internacionais, divulgados pela Confederação Brasileira de Futebol (CBF), os dados de saída de futebolistas brasileiros são: 235 jogadores em 1992, 322 em 1993, 207 em 1994, 254 em 1995, 381 em 1996, 556 em 1997, 532 em 1998, 658 em 1999, 701 em 2000, 736 em 2001, 665 em 2002, 858 em 2003, 857 em 2004, 804 em 2005, 851 em 2006, 1085 em 2007, 1176 em 2008 e 1017 em 2009. A relação dos retornados também está presente no endereço eletrônico da CBF. Seguem estes dados: 491 em 2005, 311 em 2006, 489 em 2007, 659 em 2008 e 707 em 2009. Disponível em: <http://www2.cbf.com.br/php/transferencias.php>. Acesso em: 20 abr. 2011. Cf. Jacobs e Duarte (2006).

O futebol, reforçando, não está à parte ou imune a esse processo histórico em curso “pós-1990”. Muito pelo contrário, acaba se colocando como um campo simbólico de disputas revelador e reproduzidor de fenômenos sociais como a xenofobia e o racismo, haja vista o recrudescimento das torcidas ultras em toda a Europa (FLORENZANO, 2010). É considerando esse pano de fundo que buscamos entrevistar futebolistas negros brasileiros que atuam ou tenham atuado no exterior ao longo das duas últimas décadas. Afinal, o que esse contingente populacional tem a dizer sobre a situação atual deles em outro futebol, em outra sociedade? Quais as experiências vividas e as memórias lembradas/construídas por eles? Como eles repensam o racismo e a identidade brasileiras à luz das experiências no exterior? Enfim, como podemos caracterizar o racismo nesse esporte e refletir sobre as relações raciais no Brasil?

Essas perguntas norteadoras da pesquisa tornam clara a continuidade da pesquisa que se iniciou no mestrado com os mesmos procedimentos metodológicos. Contudo, se na dissertação (TONINI, 2011) foi proposto uma discussão sobre o racismo no Brasil a partir das experiências e memórias de negros em diversas áreas de atuação no futebol aqui praticado (jogadores, treinadores, árbitros, dirigentes, torcedores, jornalistas e intelectuais), nesta pesquisa de doutorado dá-se um passo além e incorpora-se nesse polêmico debate a questão da emigração e da identidade nacional na sociedade global. Dentre os atores do universo futebolístico, aqueles que mais podem contribuir para entender a complexidade dessa discussão são os jogadores de futebol que atuam ou atuaram no exterior.

Se estudar brasileiros em terras alhures não é propriamente uma inovação, ainda que pesquisadores tenham dirigido a atenção para tal êxodo há poucos anos (SALES, 1992), a reflexão das nossas relações raciais à luz das experiências de brasileiros negros, ainda mais futebolistas, no exterior certamente o é. A adoção de um determinado conjunto de procedimentos da história oral (MEIHY; HOLANDA, 2007), qual seja aquele proposto pelo Núcleo de Estudos em História Oral da Universidade de São Paulo (NEHO-USP), possibilita contribuições ainda mais inovadoras, uma vez que se constituem documentos orais inéditos, os quais são frutos de entrevistas que buscam não a verificação de fatos e de dados objetivos através do uso de questionários fechados, mas

a subjetividade do entrevistado por meio de uma narração livre, de acordo com as suas lembranças, vontades e condições. Não é sem razão que se estabelece com esse narrador uma relação de colaboração, que traz consequentemente implicações éticas para a pesquisa³⁰².

É importante notar que, mais do que preencher lacunas existentes na historiografia, se pretende compreender os fenômenos da emigração de brasileiros negros e do racismo, seja no exterior ou aqui, a partir do ponto de vista e das experiências dos próprios sujeitos desse processo histórico. Assim, procura-se retirar do apagamento o discurso dessas pessoas e trazer à tona um conjunto de elementos subjetivos (impressões, visões de mundo, sonhos etc.) não contemplados pelas fontes tradicionais de pesquisa. Por fim, reitera-se que, com esta pesquisa, se possa realizar uma reflexão sobre as relações raciais na sociedade brasileira.

Reflexões a partir de um caso particular: Neymar, Londres, 27 de março de 2011

Em 27 de março deste ano, as seleções de futebol do Brasil e da Escócia jogavam um amistoso em Londres, no *Emirates Stadium*³⁰³. O atacante brasileiro Neymar fazia uma ótima partida, com bons passes, faltas cavadas, dribles insinuantes, chutes perigosos e, principalmente, com um belo gol, marcado ainda no primeiro tempo. Sua atuação enquadrava-se com exatidão no que se convencionou chamar de “estilo brasileiro de jogar futebol”, o qual tem, nas palavras de Gilberto Freyre (2003, p. 25), “um pouco de samba, um pouco de molecagem baiana e até um pouco de capoeiragem pernambucana ou malandragem carioca”. Dessa maneira, é associado diretamente aos negros e definido como “dionisíaco” em contraposição ao “apolíneo” estilo britânico³⁰⁴. O desempenho de

³⁰² Sobre o conceito de colaboração, ver: Meihy e Holanda (2007, p. 120 e 161).

³⁰³ Essa estratégia de jogar fora do país vem sendo adotada pela Confederação Brasileira de Futebol (CBF) há mais de uma década, de modo a facilitar a exposição da seleção nacional e, sobretudo, dos nossos jogadores no mercado de futebol mais rico e valorizado do mundo, o europeu. Como os próprios futebolistas dizem, principalmente os mais jovens, a seleção brasileira é a “melhor ‘vitrine’” (RIAL, 2008, p. 47) para eles conseguirem uma transferência para o exterior, realizando assim o sonho de jogar na Europa e fazer carreira nos “maiores” clubes do mundo, como Real Madri, Milan, Barcelona, Manchester United, entre outros.

³⁰⁴ Sobre o estilo brasileiro de jogar futebol, consultar: Vogel (1982), DaMatta (1994), Gil (1994) e Helal e Gordon Júnior (1999).

Neymar irritava não só os jogadores adversários, mas também os torcedores escoceses, que começaram a vaiá-lo.

Eis que, aos trinta minutos do segundo tempo, Neymar recebeu uma bola dentro da área, driblou o zagueiro e foi derrubado. Pênalti marcado pelo árbitro. Ele mesmo cobrou e converteu, anotando o seu segundo gol na partida e coroando a sua atuação. Enquanto os demais jogadores brasileiros foram abraçá-lo para comemorar, uma banana foi arremessada na sua direção, no canto da área. Por ali ficou até o ataque seguinte da seleção, quando Neymar novamente fazia uma jogada pela ponta esquerda, que resultou em um escanteio. Então, o volante brasileiro Lucas recolheu a fruta e levou-a para fora do campo.

A repercussão do caso foi grande, no Brasil e na Europa. Encerrada a partida, Lucas, que atua no Liverpool, da própria Inglaterra, opinou sobre o fato ocorrido: “Acho que o racismo não tem espaço no mundo de hoje, somos todos iguais, e aqui na Europa, que falam ser primeiro mundo, é onde mais vemos cenas desse tipo. Temos que tentar usar nossa imagem para ajudar a acabar com isso.” (PLACAR, 27 mar. 2011). Falando com a experiência de viver e atuar profissionalmente no futebol europeu, o volante, além de condenar o racismo e sair em defesa de uma igualdade das raças, revelou que o fenômeno acontece de modo constante na atualidade do velho continente. Mais do que isso, argumentou que o futebolista pode usar a sua “imagem” – que recorrentemente está na mídia – na luta antirracista, mostrando a potencialidade desse esporte na tentativa de civilizar a população (ELIAS; DUNNING, 1992).

Neymar, por sua vez, ao ser questionado por um repórter do canal Sportv sobre “um certo racismo” e “o clima, de certa forma, hostil” por parte da torcida presente, em virtude não só da banana atirada como das vaias contra ele, respondeu assim: “Ah, esse clima do do do racismo é totalmente triste, né?!... por a gente sair do nosso país e vim jogar aqui e acontecer essas coisas que é ummm... é um clima triste. A gente procura nem tocar nesse assunto aí pra não virar uma bola de neve.” (YOU TUBE, 2011). A hesitação tanto do repórter para fazer a pergunta quanto do jogador para respondê-la é notável e remete à conhecida conclusão de Florestan Fernandes (2007, p. 41), em que diz que o brasileiro tem “preconceito de não ter preconceito”. Em outras palavras, o racismo é um

assunto tabu aqui no Brasil a ponto de ser evitado até mesmo em uma situação clara de discriminação racial no exterior, o que mostra não só o quanto a ideologia racista está arraigada em nossa sociedade como a fidelidade dos brasileiros para com o nosso ideal de democracia racial.

Lucas e Neymar, até por esse motivo, foram os únicos jogadores da seleção brasileira a tratar da polêmica questão. O próprio treinador, Mano Menezes, limitou-se a dizer que não teve “o desprazer de ver uma cena como essa”, encerrando o assunto da seguinte maneira: “Se aconteceu, é lamentável.” (FOLHA DE S. PAULO, 28 mar. 2011). Ou seja, mesmo com a prova cabal – a banana arremessada para dentro do campo de futebol, num local onde estavam negros de outra nacionalidade –, se duvida tratar-se de racismo.

Enfrentar a “difícil” situação – em se tratando de brasileiros – de ter que responder perguntas sobre racismo não deveria ser tarefa apenas de jogadores e treinadores, mas de todos os outros atores do universo futebolístico, sobretudo os dirigentes, por serem os maiores responsáveis pelo futuro do esporte. Eles, compostos majoritariamente por brancos, costumam tomar duas atitudes frente aos casos que se manifestam publicamente: ou simplesmente não os abordam ou, quando obrigados por algum interlocutor, minimizam-nos veementemente (TONINI, 2011). No episódio aqui ilustrado, do Neymar, a Confederação Brasileira de Futebol (CBF) só se pronunciou depois de a Associação Escocesa de Futebol ter exigido, por meio de nota oficial, uma retratação pública por parte da CBF e do Neymar pela “suposta acusação de racismo” (FOLHA DE S. PAULO, 1 abr. 2011). Mesmo assim, a entidade máxima do futebol nacional assumiu que não tomou nenhuma providência e se eximiu completamente da responsabilidade do ocorrido, conforme as palavras do seu diretor de comunicação, Rodrigo Paiva:

Se enviaram [a carta] eu não sei. Sei que a gente não deve se desculpar de nada. Você viu algo sobre o assunto no site da CBF? Não. Alguém da CBF falou sobre isso? Também não. Ou seja, não temos nada a ver com isso. Não temos que nos retratar de coisa alguma. E acho que nem o Neymar, pois ele não falou nada sobre a Escócia e, sim, sobre o racismo ser algo condenável no futebol. (GLOBO ESPORTE, 9 maio 2011).

Antes mesmo da Associação Escocesa de Futebol se manifestar, a polícia londrina, num primeiro momento, refutou a denúncia e defendeu os torcedores escoceses, supostos responsáveis pela ofensa: “O comportamento deles foi de primeira classe.” (FOLHA DE S. PAULO, 29 mar. 2011), disse Mark Sheeran, chefe do policiamento dentro do estádio. Pouco tempo depois, acusou que a banana partiu de um setor ocupado pelos torcedores brasileiros que foram ao estádio assistir ao jogo. Passado um dia, de acordo com a instituição, um turista adolescente alemão, que não teve o nome revelado, “admitiu ter jogado a fruta no campo, porém sem a pretensão de ofender o jogador” (FOLHA DE S. PAULO, 30 mar. 2011). Se é que foi ele, qual seria o seu propósito então? Querendo acreditar na versão desse suposto alemão, a polícia encerrou a investigação.

Neymar, também por meio de nota oficial publicada em seu site, se disse “surpreendido” com a exigência de retratação da Associação Escocesa de Futebol, classificada por como “irônica”, uma vez que era ele que deveria “‘exigir’ um pedido formal de desculpas”, recusando-se a atender a solicitação escocesa. Negou também que tenha “acusado qualquer pessoa, ou qualquer grupo de torcedores, de qualquer nacionalidade, de ter cometido tal ato.”. Por fim, disse ter passado “momentos muito agradáveis com minha família no Reino Unido” e considerou “o assunto encerrado” (PLACAR, 31 mar. 2011). Sendo assim, ficou nítido que o atleta brasileiro recebeu orientações para não dar seguimento à questão, já que poderia “macular” a sua imagem e comprometer a sua carreira tão promissora. Essa é uma atitude tomada não só por jogadores, mas também por outros profissionais negros do universo do futebol brasileiro que estão na ativa, tais como os treinadores, árbitros e jornalistas (TONINI, 2011).

Considerações finais

De todo modo, escolhemos falar desse episódio de racismo ocorrido com o Neymar não só porque ele teve grande repercussão na imprensa brasileira³⁰⁵ e europeia,

³⁰⁵ Na imprensa brasileira, o caso foi noticiado em todos os principais jornais praticamente. No entanto, pouquíssimos jornalistas esportivos abordaram o episódio em suas colunas ou blogs. Um deles, por sinal, o colunista Rodrigo Bueno, da Folha de S. Paulo, ao invés de apoiar Neymar e usar o caso para discutir,

mas por ter sido o terceiro caso em uma semana envolvendo futebolistas negros na Europa³⁰⁶. O mais impressionante, além das reações negativas da polícia londrina, da Associação Escocesa de Futebol e de boa parte dos torcedores e da imprensa britânica³⁰⁷, é conjecturar que o agressor, muito provavelmente um cidadão europeu, sabendo que a partida teria transmissão internacional, foi preparado para discriminar e, com isso, passar uma mensagem em escala mundial, qual seja a de que negros e estrangeiros não são bem-vindos por lá.

Nesse sentido, o futebol, ao invés de ser um espaço exemplar de democracia racial, crença esta compartilhada por pessoas comuns e até mesmo intelectuais³⁰⁸, coloca-se, infelizmente, como um local público privilegiado para a disseminação e prática do racismo. É recorrente a visão social de que o futebol se constitui um espaço (dentro do estádio) – tempo (durante noventa minutos) desassociado das leis de uma sociedade, o que se expressa em falas como “o futebol tem regras próprias” ou “dentro das quatro linhas, isso é permitido” (TONINI, 2011). Pior do que se mostrar como uma das poucas instituições sociais que dá vazão a essas pulsões de grupos intolerantes na modernidade é oferecer baixíssima punição aos agressores.

Não é a toa que as torcidas ultras têm crescido no mesmo compasso em que se abrem os mercados de trabalho para futebolistas na Europa, o que vem ocorrendo desde a década de 1970, mas se intensificou a partir dos anos 1990 (FLORENZANO, 2010). Chega-se, dessa maneira, a um paradoxo: de um lado, os dirigentes dos clubes europeus não podem mais prescindir do pé de obra (DAMO, 2007) barato que vem da periferia do sistema esportivo; de outro, uma parcela dos torcedores locais reage de maneira violenta

ainda que superficialmente, o fenômeno do racismo na sociedade global, acabou criticando o jogador brasileiro por ter feito uma “acusação torta de racismo” contra os “animados” torcedores britânicos, “grandes amantes do futebol”. Cf. FOLHA DE S. PAULO, 31 mar. 2011.

³⁰⁶ Tratam-se dos casos que ocorreram com os jogadores negros brasileiros Marcelo e Roberto Carlos. O primeiro atleta joga no Real Madri e o fato ocorreu em partida contra o Atlético de Madri no dia 19 de março de 2011; o segundo atua pelo Anzhi Makhachkala e a discriminação racial se deu numa partida contra o Zenit São Petersburgo no dia 20 de março de 2011. Sobre tais episódios, consultar as matérias Esporte UOL (22 mar. 2011) e Globo Esporte (19 mar. 2011).

³⁰⁷ Como exemplo, citemos um trecho do artigo assinado pelo comentarista escocês Roddy Forsyth (2011), do jornal britânico *The Daily Telegraph*, no qual critica duramente o futebolista brasileiro: “But it is exactly because Neymar declared racism – when it occurs – to be a serious disfigurement of the game that he has a responsibility to withdraw the accusation when it is shown to be manifestly untrue.”.

³⁰⁸ Entre eles, apontamos: Filho (2003), Freyre (2003), Lyra Filho (1973), Rosenfeld (1993), DaMatta (1982), Gordon Júnior (1995, 1996) e Wisnik (2008).

a essa imposição do mercado global, que se aproxima cada vez mais das bandeiras da xenofobia e do racismo ao constatarem mudanças na identidade social, seja no seu clube, seja na sua nação (PODALIRI; BALESTRI, 1998).

Evidentemente, esse processo em curso exige em algum momento e de alguma maneira um posicionamento por parte dos jogadores negros. Neymar, tanto por ser jovem como por ainda não atuar no futebol europeu, não definiu até o presente uma posição clara. Mesmo assim, é notável a sua mudança de postura tendo em vista a entrevista dada a uma repórter d'O Estado de São Paulo em abril de 2010 e as várias entrevistas que concedeu após o ocorrido em Londres em março e abril deste ano. Se naquela época ele chegou a afirmar que nunca havia sido vítima de racismo “nem dentro e nem fora de campo” justamente porque não era “preto”, agora, além de reconhecer ter sofrido a discriminação, assumiu também a negritude da seguinte forma: “Até porque, lá em casa, são dois negão [ele e o pai] pra cuidar de duas branquinhas [a mãe e a irmã], né?!” (O ESTADO DE S. PAULO, 26 abr. 2010).

Essa fluidez da questão identitária (BAUMAN, 2005), ainda mais a étnica, é perceptível nas falas de outros futebolistas. Vejamos, por exemplo, a reação ao racismo sofrido por Patrick Mboma, um camaronês, de 28 anos, que atuava no Cagliari, no ano de 1999: “Quando estou na África me sinto africano; quando estou na Europa, me sinto europeu.” (FLORENZANO, 2010, p. 170). O antropólogo José Paulo Florenzano (2010, p. 172-173) apresenta ainda duas outras formas de resistência por parte do que chama de “jogadores interculturais”: uma do francês Lilian Thuram, que defende a identidade negra e a igualdade na própria diversidade; outra de Clarence Seedorf, que nasceu no Suriname, naturalizou-se holandês e que viveu na Espanha e na Itália, motivos pelos quais o faz afirmar a identidade global e se sentir cidadão do mundo.

A fala mais interessante, contudo, vem de um brasileiro que entrevistamos no mestrado e que ilumina a pesquisa ora em desenvolvimento. O ex-lateral Junior, que jogou no Flamengo, na seleção brasileira e no futebol italiano, revelou-nos, em 7 de julho de 2008, que a “única” situação de discriminação racial sofrida por ele no futebol aconteceu não aqui no Brasil, mas lá na Itália, quando de um clássico entre o Torino, clube pelo qual jogava, e a Juventus. Na época, a torcida rival estendeu uma faixa com os

dizeres: “Junior, *sporco negro!*”. Ao ser informado por um colega italiano, a sua reação foi sintomática dentro dos nossos propósitos atuais: “Ah, eu vivo num país em que a miscigenação é total. Isso aí... não me preocupa por nada.” (TONINI, 2011, p. 397).

Notemos que a frase foi pronunciada exatamente em um momento em que Junior, um brasileiro, se deparou com um ato discriminatório vindo de um (ou vários) torcedor(es) italiano(s). A tensão racial em solo estrangeiro levou-o a contrapor a ofensa através da afirmação de sua própria cultura, evidenciando um aspecto que, na sua crença, a distingue das demais: a miscigenação racial e a ausência de racismo. Mais do que isso, o ex-lateral deixa claro que não se sentia morando na Itália, embora atuasse profissionalmente por lá.

Essa sensação de viver em dois lugares, no Brasil e em algum lugar do exterior, também foi observada por Carmen Rial ao entrevistar o meia Julio Batista, que tem passagens pela Espanha, Inglaterra e Itália³⁰⁹. A antropóloga afirmou que os consumos e estilos de vida dos futebolistas brasileiros em terras alhures “não revelam um cosmopolitismo”, mas, sim, um consumo de mercadorias que reafirmam “permanentemente suas identidades nacionais”, o que é perceptível através das suas roupas, comidas, músicas e do contato constante com o Brasil por meio das mídias eletrônicas (TV a cabo, internet etc.) (RIAL, 2008, p. 58 e 44).

Isso faz com que a autora, ao contrário de Sayad (1998), conclua que a emigração de futebolistas brasileiros constitua uma situação provisória, em que eles estão de passagem pelas cidades globais (SASSEN, 1991) em que circulam, apenas realizando um trabalho sacrificante em troca de prestígio profissional e financeiro. Segundo ela, os próprios atletas não se consideram e não são considerados como imigrantes, até porque pretendem retornar ao Brasil assim que encerrada a carreira. Talvez, uma caracterização mais precisa deles seria vê-los como “transmigrantes” (RIAL, 2008, p. 56-59).

Diante disso e de outras problemáticas identificadas no mestrado (TONINI, 2011), partimos da hipótese de que os futebolistas negros brasileiros caracterizem o

³⁰⁹ Várias outras histórias e experiências de jogadores brasileiros no exterior são contadas por Jacobs e Duarte (2006).

racismo no exterior como mais claro e segregacionista do que o brasileiro, visto como dissimulado e assistemático (NOGUEIRA, 1985). Sendo assim, tais atletas tenderiam a identificar mais situações de discriminação racial no exterior do que aqui. Afinal, lá, a não promoção, como aqui foi feita por muito tempo, de políticas de miscigenação da população resultou em diferenças étnicas mais marcantes e em um discurso intolerante mais presente, o qual foi motivado também pelas teorias (pseudo)científicas e doutrinas raciais elaboradas desde a metade do século XIX (SEYFERTH, 1996)³¹⁰. Dito de outro modo, haveria um afloramento da negritude no exterior, fosse para o “bem” (como sinônimo de ser bom jogador de futebol)³¹¹, fosse para o mal (sofrer situações mais claras de discriminação racial).

Acredita-se que eles sofram discriminação, também, por serem brasileiros, ou seja, vindos de um país periférico. Supõe-se que a maioria deles não se identifique com a cultura dos países para os quais emigra, o que acarretaria em uma valorização das nossas principais identidades nacionais (“futebol arte”, carnaval, samba, feijoada, mulher etc.). Em consequência disso, conjectura-se que eles analisem o Brasil como “lar”, “morada”, um “país melhor para se viver” do que em países centrais, apesar dos graves problemas sociais daqui (pobreza, violência, corrupção, desemprego, com serviços precários na saúde, educação, transportes etc.).

A complexidade das questões assinaladas, que interligam racismo, brasilidade, emigração e globalização, será enriquecida evidentemente a partir da realização das primeiras entrevistas. Espera-se, assim, que possamos contribuir enormemente para uma caracterização dessa emigração empreendida pelos futebolistas negros brasileiros, uma reavaliação das identidades nacionais brasileiras e uma melhor reflexão sobre as nossas próprias relações raciais. Tudo isso, é claro, à luz das experiências no exterior dos próprios negros que são sujeitos desse processo histórico.

³¹⁰ Sobre raça, ciência e nação no Brasil da virada do século XIX para o XX, consultar entre outros: Schwarcz (1993), Skidmore (1989), Lima e Hochman (1996), e Ramos (1996).

³¹¹ Sobre discurso biologizante, consultar: Damo (2008), Souza (1996), Vieira (2003).

Referências bibliográficas

- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. São Paulo: Jorge Zahar, 2005.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*. 14. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- COELHO, Paulo Vinicius. *Bola fora: o êxodo do futebol brasileiro*. São Paulo: Panda Books, 2009.
- DAMATTA, Roberto. Antropologia do óbvio. *Revista USP*, São Paulo, n. 22, p. 10-17, jun./ago. 1994. Dossiê Futebol.
- _____. (Org.). *Universo do futebol: esporte e sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Pinakothèque, 1982.
- DAMO, Arlei Sander. Os racismos no esporte. In: GOMBERG, Estélio; MANDARINO, Ana Cristina de Souza (Org.). *Racismos*. Salvador: EDUFBA, 2008. (no prelo).
- _____. *Do dom à profissão: formação de futebolistas no Brasil e na França*. São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 2007.
- ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. *A busca da excitação*. Lisboa: Difel, 1992.
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. 2. ed. São Paulo: Global, 2007.
- FILHO, Mario. *O negro no futebol brasileiro*. 4. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A dança dos deuses: futebol, sociedade, cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- FREYRE, Gilberto. O negro no futebol brasileiro (prefácio à primeira edição). In: FILHO, Mario. *O negro no futebol brasileiro*. 4. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.
- GIL, Gilson. O drama do “futebol-arte”: o debate sobre a seleção nos anos 70. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 25, 1994.

- GIULIANOTTI, Richard. *Sociologia do futebol: dimensões históricas e socioculturais do esporte das multidões*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.
- GORDON JÚNIOR, Cesar. “Eu já fui preto e sei o que é isso”: história social dos negros no futebol brasileiro: segundo tempo. *Pesquisa de Campo*, Rio de Janeiro, Eduerj, n. 3/4, p. 65-78, 1996. Futebol: síntese da vida brasileira.
- _____. História social dos negros no futebol brasileiro: primeiro tempo: “essa maravilhosa obra de arte fruto da mistura”. *Pesquisa de Campo*, Rio de Janeiro, Eduerj, n. 2, p. 71-90, 1995. Futebol e cultura brasileira.
- HELAL, Ronaldo; GORDON JÚNIOR, César. Sociologia, história e romance na construção da identidade nacional através do futebol. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 23, 1999.
- JACOBS, Claudia Silva; DUARTE, Fernando. *Futebol exportação*. Rio de Janeiro: Senac Rio, 2006.
- LIMA, Nísia Trindade; HOCHMAN, Gilberto. Condenado pela raça, absolvido pela medicina: o Brasil descoberto pelo movimento sanitarista da Primeira República. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz; CCBB, 1996.
- LYRA FILHO, João. *Introdução à sociologia dos desportos*. Rio de Janeiro: Bloch; Brasília: INL, 1973.
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1938].
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.
- _____. *Manual de história oral*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

- ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PODALIRI, C.; BALESTRI, C. The ultras, racismo and football culture in Italy. In: BROWN, Adam (Org.). *Fanatics! Power, identity & fandom in football*. New York: Routledge, 1998.
- RAMOS, Jair de Souza. Dos males que vêm com o sangue: as representações raciais e a categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração da década de 20. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz; CCBB, 1996.
- RIAL, Carmen. Rodar: a circulação dos jogadores de futebol brasileiros no exterior. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 14, n. 30, p. 21-65, jul./dez. 2008. Antropologia e esporte.
- ROSENFELD, Anatol. *Negro, macumba e futebol*. São Paulo: Perspectiva/Edusp; Campinas: Ed. da Unicamp, 1993.
- SALES, Teresa. Imigrantes estrangeiros, imigrantes brasileiros: uma revisão bibliográfica e algumas anotações para pesquisa. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Campinas, v. 9, n. 1, jan./jun. 1992.
- SASSEN, S. *The global city*: New York, London, Tokyo. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz; CCBB, 1996.

- SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- SOUZA, Marcos Alves. Gênero e raça: a nação construída pelo futebol brasileiro. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.6/7, p. 109-152, 1996. Raça e gênero.
- TONINI, Marcel Diego. *Além dos gramados: história oral de vida de negros no futebol brasileiro (1970-2010)*. 2010. 432 f. Dissertação (Mestrado em História Social)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- VIEIRA, José Jairo. Considerações sobre preconceito e discriminação racial no futebol brasileiro. *Teoria e Pesquisa*, São Carlos, n. 42-43, p. 221-244, jan./jul. 2003.
- VOGEL, Arno. O momento feliz: reflexões sobre o futebol e o ethos nacional. In: DAMATTA, Roberto (Org.). *Universo do futebol: esporte e sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Pinakothèque, 1982.
- WISNIK, José Miguel. *Veneno remédio: o futebol e o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Artigos em jornal ou em meio eletrônico

- ESPORTE UOL. Roberto Carlos é alvo de insultos racistas em jogo na Rússia. 22 mar. 2011. Disponível em: <<http://esporte.uol.com.br/futebol/ultimas-noticias/2011/03/22/roberto-carlos-e-alvo-de-insultos-racistas-em-jogo-na-russia.jhtm>>. Acesso em: 24 mar. 2011.
- FOLHA DE S. PAULO. *Herói do jogo é vítima de racismo na arena*. 28 mar. 2011.
- _____. *Racismo internacionaliza Neymar*. 29 mar. 2011.
- _____. *Alemão assume culpa por banana*. 30 mar. 2011.
- _____. *Neymar resgata a boa e a má malandragem*. 31 mar. 2011.

_____. *Escócia quer que Neymar se desculpe*. 1 abr. 2011.

FORSYTH, Roddy. Brazil striker Neymar should apologise for banana slur at Scotland fans, but don't hold your breath. *The Daily Telegraph*, Londres, 31 mar. 2011. Disponível em: <<http://www.telegraph.co.uk/sport/football/teams/scotland/8419625/Brazil-striker-Neymar-should-apologise-for-banana-slur-at-Scotland-fans-but-dont-hold-your-breath.html>>. Acesso em: 9 maio 2011.

GLOBO ESPORTE. *Torcida do Atlético de Madri chama Marcelo de “macaco” durante clássico*. 19 mar. 2011. Disponível em: <<http://globoesporte.globo.com/futebol/futebol-internacional/futebol-espanhol/noticia/2011/03/torcida-do-atletico-de-madri-chama-marcelo-de-macaco-durante-classico.html>>. Acesso em: 24 mar. 2011.

_____. *Escócia quer retratação de Neymar e CBF por acusação de racismo*. 9 maio 2011. Disponível em: <<http://globoesporte.globo.com/futebol/futebol-internacional/noticia/2011/03/federacao-da-escocia-quer-pedido-de-desculpa-de-neymar-por-racismo.html>>. Acesso em: 9 maio 2011.

O ESTADO DE S. PAULO. *“Quero um Porsche e uma Ferrari na garagem”*. 26 abr. 2010. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20100426/not_imp542923,0.php>. Acesso em: 26 nov. 2010.

PLACAR. *Torcedor atira banana em campo no amistoso do Brasil com Escócia*. 27 mar. 2011. Disponível em: <<http://placar.abril.com.br/futebol-internacional/amistosos/escocia/lucas-leiva/noticias/torcedor-atira-banana-em-campo-no-amistoso-do-brasil.html>>. Acesso em: 9 maio 2011.

_____. *Em nota, Neymar diz que não acusou torcedor de racismo*. 31 mar. 2011. Disponível em: <<http://placar.abril.com.br/selecao-brasileira/neymar/noticias/em-nota-neymar-diz-que-nao-acusou-torcedor-de-racismo.html>>. Acesso em: 9 maio 2011.

YOU TUBE. Entrevista. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=dc-2h_Oq9Eo&feature=related>. Acesso em: 9 maio 2011.

AS TRADIÇÕES NAS ARTES MARCIAIS CHINESAS: O QUE NOS DIZEM AS HISTÓRIAS DE VIDA DOS MESTRES BRASILEIROS

MARCIO ANTONIO TRALCI FILHO (USP)³¹²

O presente trabalho é, por enquanto, um projeto que apresentei à Comissão de Pós-Graduação da EEFÉ-USP com o intuito de ingressar no programa de mestrado da referida instituição. Decidi divulgá-lo nesse Seminário, pois percebi nele um espaço aberto e propício para reflexões sobre a metodologia da história oral e não tanto um evento que carecia de estudos com resultados prontos. Essa minha expectativa se confirmou e o GT de História Oral e Corpo proporcionou momentos condizentes com a pesquisa acadêmica em alto nível, contribuindo imensamente para o andamento do presente projeto de pesquisa. Optei por realizar duas divisões no texto que segue: uma contendo as justificativas, objetivos e uma breve revisão de literatura sobre o tema e outra tratando especificamente da metodologia, uma vez que, em sendo um projeto, é na reflexão sobre os métodos utilizados que deve se concentrar grande parte da atenção sobre ele.

Justificativas, objetivos e uma breve contextualização das artes marciais chinesas

Considero três prerrogativas que fundamentam e justificam a pertinência desse estudo. Uma das intenções é tratar as manifestações culturais chinesas de modo a não considerá-las exóticas e distantes. Mais do que “transformar o exótico no familiar e/ou transformar o familiar em exótico”, conforme propõe (DAMATTA, 1978, p. 28), acredito que o presente trabalho enfoca as possíveis inter-relações existentes entre os dois modos de vida – o brasileiro e o chinês – transcendendo o caráter de pesquisa específica de uma área de conhecimento: da Educação Física ou das Artes Marciais. Busca, portanto,

³¹² Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo, bacharel e licenciado em Educação Física, membro do Centro de Estudos Socioculturais do Movimento Humano da EEFÉ/USP.

contextualizar essas influências culturais em um âmbito mais geral, como o do processo de colonização portuguesa no Brasil até meados do século XIX.

Nesse sentido, vou ao encontro de parte da obra de Gilberto Freyre, que versa sobre o aporte cultural oriental como sendo uma das bases fundantes da civilização brasileira em sua fase colonial e que, obviamente, são anteriores ao processo migratório massificado do século XX, período no qual os primeiros mestres chineses de Kung-Fu desembarcar em solo brasileiro. Desse modo, um dos pontos que fortalece a pertinência dessa pesquisa é justamente o fato de ele não ser um estudo específico sobre um tema em particular: *O Kung-Fu no Brasil*. É, pelo contrário, um esforço de visualizar tanto a história brasileira quanto a chinesa no âmbito de uma história mundial, mais geral, ou seja, de vislumbrar como os dois percursos históricos, ao se entrelaçarem, aproximam fronteiras que, à primeira vista, parecem muito distantes e, até mesmo, intransponíveis.

A segunda prerrogativa passa pela necessidade de se ampliar o número, bem como aprofundar os estudos sobre as artes marciais chinesas no Brasil com um enfoque das Ciências Humanas, mais especificamente dos Estudos Culturais³¹³. Os trabalhos de Apolloni (2004) e Marta (2008) são os pioneiros nesse sentido, sendo somente o primeiro totalmente dedicado ao Kung-Fu. Ambos expõem a pertinência do tema pela disparidade entre o crescente número de escolas, institutos e academias de artes marciais chinesas existentes no Brasil, bem como o total aproximado de praticantes, e a pouca quantidade de estudos acadêmicos dedicados a analisar esse fenômeno, dificultando, inclusive, uma revisão de literatura sobre o tema.

A terceira prerrogativa atenta para o fato de o Kung-Fu possuir referências históricas que aludem a períodos da história que atravessam séculos e milênios e persistir atualmente em contextos temporais e locais bastante diversos daqueles de sua origem. Essa ancestralidade é trazida à tona em inúmeras referências, entre elas, o Templo

³¹³ Dá-se o nome de “Estudos Culturais” à corrente teórica enraizada no Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies e nos trabalhos de Raymond Williams, Richard Hoggart e Stuart Hall no final dos anos 50 e início dos anos 60. Baseia em uma abordagem multidisciplinar de cultura, buscando desvincular esse conceito das disciplinas que, até então, tratavam do tema de forma descontextualizada, como a crítica literária, a estética e a estudos musicais. Desse modo, os Estudos Culturais se voltam a considerar os produtos culturais em relação a outras práticas sociais e, particularmente, em relação à estrutura política e à hierarquia social (EDGAR; SEDGWICK, 2002, p. 100-101).

Shaolin da província de Henan ao norte da China, considerado o berço de origem do Kung-Fu.

Há um ditado chinês que diz: 天下武功出少林, ou, em tradução livre, “Todas as artes marciais do mundo vieram de Shaolin”³¹⁴. Essa máxima é acompanhada pelas diversas denominações dos locais de prática das artes marciais que fazem referência ao Templo. “Centro de Treinamento Kung Fu Shaolin”, “Templo Shaolin de Kung Fu”, “Associação Shaolin de Kung Fu”, “Escola Superior de Kung Fu Shaolin y Wudang”, “Escola Templo Shaolin/Escola de Wushu do Brasil”, “Associação Fukien de Kung Fu Shaolin”, são alguns dos nomes fantasias de estabelecimentos que difundem as artes marciais chinesas no Brasil³¹⁵. Desse modo, carecem estudos que abordem a vinculação das artes marciais chinesas com o elemento da ancestralidade, podendo ser a tradição um forte elemento legitimador para as práticas pedagógicas atuais. Para tanto, a voz dos protagonistas dessas relações pedagógicas, conhecidos como “mestres”, é a principal fonte e enfoque dessa pesquisa.

Objetivos

Nesse sentido, essa pesquisa tem como objetivos registrar a história oral de vida dos mestres brasileiros de artes marciais chinesas e investigar a compreensão que se tem sobre o papel da tradição em suas práticas pedagógicas, bem como suas concepções sobre o conceito de tradição.

Artes marciais chinesas: conexões entre Brasil e China

A China apresenta-se como uma grande potência econômica emergente no século XXI, em um projeto iniciado com as políticas de desenvolvimento e flexibilização no

³¹⁴ Tanto a forma de escrita quanto a tradução, em inglês, foram enviadas por correio eletrônico por uma colega chinesa residente de Guangzhou 廣州 na província de Guandong 廣東 em conversas acerca da cultura chinesa e do Kung-Fu.

³¹⁵ Os nomes foram selecionados de uma lista disponibilizada no site do “Brazil International Kung-Fu Championship” que, em sua edição do ano de 2011, recebeu mais de mil atletas de 55 academias, escolas, associações e institutos do país (TSKF, 2011).

governo de Deng Xiaoping 邓小平, no final da década de 70 (DA SILVA, 2008, p. 15). Essa valorização chinesa no campo da Economia aguçou o interesse de diversos países, entre eles, o Brasil, tornando-se, a partir de 2009, seu maior parceiro comercial, ultrapassando uma posição mantida pelos EUA por 80 anos (OLIVEIRA, 2010, p. 94). Juntos, Brasil e China vêm colaborando, desde a década de 90, para a multipolarização do poder mundial e pelo fortalecimento dos chamados “países em desenvolvimento” (CREPALDI, 2005). A relação entre os dois países também é evidenciada por meio do acrônimo BRIC, criado por Jim O’Neil do banco Goldman Sachs em 2001, formado pela sigla dos países – soma-se, portanto, Rússia e Índia – considerados os que crescem com maior velocidade no setor econômico (O’NEIL, 2001). Entretanto, se podemos afirmar que a aproximação no campo econômico é cada vez mais reforçada, isso não se reflete na produção acadêmica relativa aos dois países na área dos Estudos Culturais.

Com o intuito de evitar um resgate histórico esvaziado, extenso e, por isso, desgastante para o leitor e desnecessário para os nossos objetivos, decidimos separar a revisão de literatura sobre aspectos históricos vinculados ao tema da pesquisa em dois momentos. O primeiro, com enfoque na vinculação entre as artes marciais e o Templo Shaolin abrange os séculos VI ao IX, – cujo governo competia à Dinastia Sui 隋 e, posteriormente, à Dinastia Tang 唐, quando ocorrem os primeiros relatos da tradição militar em Shaolin – e o período dos séculos XIV ao XVI, correspondendo à dominação da Dinastia Ming 明, quando ocorre um salto na produção de relatos sobre as artes marciais no Templo.

Já o segundo momento volta-se para um panorama sobre a situação política e social tanto da China quanto do Brasil entre os meados do século XIX e os meados do século XX. Esse momento da história chinesa nos interessa em relação às grandes revoltas que abalaram o sistema de governo imperial, culminando com a instauração dos ideais republicanos e, posteriormente, comunistas. No contexto brasileiro o enfoque se dá nas transformações ocasionadas pela chegada da família real portuguesa no país e seus esforços em “ocidentalizar” a colônia. Esse panorama é realizado com o intento de

“preparar o terreno” para discutir qual era o cenário que precedia o fluxo migratório de chineses para o Brasil ocorrido no final desse período.

Ao tratar do papel da tradição no Kung-Fu, ficarei atento, primordialmente, ao papel que o Templo Shaolin 少林寺 (Shaolin Si) da província de Henan desempenhou na configuração das Artes Marciais chinesas e a suas influências para legitimação do Kung-Fu como atividade pedagógica em tempos e espaços bem distantes de seu contexto de origem. O Templo Shaolin é posto em evidência por dois motivos: pelas inúmeras referências que se fazem presentes na maioria dos centros de prática de Kung-Fu, em seus nomes, ambientação e estilos adotados e pela sua singularidade em ser um templo budista que dividia as tarefas comuns a outros mosteiros com exercícios e técnicas voltados para o combate.

A análise da relação do Mosteiro Budista Shaolin de Henan com o Kung-Fu é relevante não somente para estudos relacionados ao percurso histórico do Templo e às artes de guerra na China, mas também para possibilitar olhares diversos para o que se considera legítimo e ilegítimo quando se trata de Kung-Fu fora do seu lugar e tempo de origem, como é o caso das escolas residentes no Brasil. Vale ressaltar que, a princípio, limitarei o espectro de análise ao papel do bastão enquanto instrumento bélico, uma vez que, conforme o referencial teórico adotado (SHAHAR, 2003, 2008), tal arma ocupou um lugar de destaque nos treinamentos e combates que envolveram monges e leigos até, ao menos, o século XVII, quando as técnicas com mãos-livres tomaram um lugar de destaque nas Artes Marciais do Templo.

Do contato inicial, formal e informal, que o autor dessa pesquisa teve com mestres de Kung-Fu, que, conseqüentemente, foram diretamente orientados por seus respectivos mestres de origem chinesa, constatou-se que o papel de Shaolin no acolhimento do Kung-Fu esteve relacionado à chegada ao templo do monge budista Bodhidharma, abreviado em língua chinesa 達摩 (Ta Mo), por volta do ano 527. Além de uma nova perspectiva filosófica para os princípios religiosos, com o budismo Chan 禪, caracterizado por longos períodos de meditação estática na posição sentada, Bodhidharma importa para o mosteiro práticas corporais voltadas para capacitar os monges em suas práticas meditativas e

atividades laborais cotidianas, isso tendo notado que os enclausurados de Shaolin não apresentavam um bom condicionamento físico para tal. Desenvolve, então, basicamente duas metodologias para o treinamento: o “Clássico do câmbio de músculos e tendões” 易筋經 (Yi Jin Jing) e o “Clássico da lavagem medular” 洗髓經 (Xi Sui Jing), as quais viriam a contribuir fortemente para o desenvolvimento das técnicas de combate do templo.

A figura de Bodhidharma é de grande importância tanto para as Artes Marciais de origem chinesa quanto para o budismo de orientação Chan 禪, que por sua vez fora exportado para o Japão sob a denominação Zen. Contudo, em outras leituras, é possível notar que a figura de Bodhidharma assume, em muitas ocasiões, um caráter lendário. É o caso do livro “O Caminho do Guerreiro: o Paradoxo das Artes Marciais” (1983) de Howard Reid e Michael Croucher que apresenta uma seção especial para tratar do tema.

Apesar de sua relevância ímpar para o desenvolvimento dos dois elementos da cultura chinesa relatados no parágrafo anterior, Bodhidharma é mencionado em apenas um documento contemporâneo à sua estada em Shaolin, ao contrário de outros monges que tiveram suas biografias escritas no mesmo período. Esse documento, intitulado “A Crônica dos Mosteiros de Lo-yang”, foi escrito por Yang Hsuan-chin, no ano de 547, o qual relata que “perante as maravilhas do templo, [Bodhidharma] disse que já tinha 150 anos de idade e viajara por muitos e diversos reinos [...] e não encontrara nenhum outro templo que se igualasse a esse [Shaolin] em beleza” (REID; CROUCHER, 1983, p. 32-33). Tal discurso, apesar de nos fornecer alguma referência, não é completo em função de não mencionar nada acerca da relação do monge com práticas corporais e muito menos com técnicas de combate.

Reid e Croucher (1983) ainda afirmam que após esse relato, nenhum outro documento a respeito de Bodhidharma foi elaborado até o século XI, no qual foram escritos livros com longas narrativas sobre a sua estadia no Templo e sua doutrina de Artes Marciais. Ainda atentam para o fato de que tal lacuna pode ser explicada pela característica do budismo Chan 禪 que prescindia de registros escritos mais detalhados para sua prática.

Nota-se que se os relatos históricos da vida de Bodhidharma não nos permitem traçar uma relação direta entre a sua chegada ao Templo Shaolin e o surgimento, ou, ao menos, ao desenvolvimento do Kung-Fu, ainda não é possível refutar a influência que a figura do monge exerce nos estudos sobre diversas artes marciais. Contudo, partindo da referência de que Bodhidharma não foi o criador histórico do Kung-Fu em Shaolin, qual a origem e a justificativa para as práticas corporais de combate presentes nesse e em outros templos budistas?

Devemos nos atentar para o fato de que é comum ao Templo Shaolin tanto as lacunas históricas referentes ao treinamento militar quanto à relevância do monge Bodhidharma para o desenvolvimento das Artes Marciais. Se por um lado podemos relacionar tais acontecimentos à oralidade dos discursos que se dissolvem com o passar dos anos, por outro podemos nos remeter à necessidade dos monges de, nesses momentos especificamente, ancorar sua prática marcial em referenciais que amparassem e justificassem a sua existência.

Temos então, além da história de Bodhidharma, outras referências que apontam para essa ancoragem necessária em Shaolin. O já citado professor Meir Shahar, em obras acerca do Kung-Fu em Shaolin (SHAHAR, 2003, 2008), nos mostra que, “antes mesmo do século XVI, monges de Shaolin buscavam justificar sua prática de bastão atribuindo-a a uma divindade budista chamada Jinnaluo” (SHAHAR, 2003, p. 123). Presente em quatro publicações do século XVII, a lenda de Jinnaluo 緊那羅 (em sânscrito, Kinnara), grafada em uma estela do Templo e de autoria do abade Wenzai 文載 (1454–1524), diz que tal divindade se manifestou como um serviçal responsável pela cozinha do Templo que afugentou os rebeldes “Turbantes Vermelhos” com um atizador de fogão quando estes estavam a saquear o local por volta do ano 1350. Desde então, os monges de Shaolin passaram a venerá-lo e adotaram a sua técnica de luta com o bastão.

Contudo, é na Dinastia Ming 明 que emergem diversos discursos tratando do treinamento promovido no Mosteiro aos seus monges. Cheng Zongyou 程宗猷 compilou detalhadamente, por volta de 1610, o método de treinamento com bastão traduzido por Shahar como “Exposição sobre o Método Original do Bastão de Shaolin” 少林棍法闡宗

(Shaolin Gunfa Chan Zong), após pelo menos uma década de treinamento fornecido pelos próprios monges do Templo. Constam nesse manual, além de especificações sobre o tamanho e o material para confecção dos bastões, cinco técnicas que Cheng considerou como sendo “originais” de Shaolin, frente às muitas técnicas que se propagavam com o nome do Templo e que foram retirados das rotinas de treinamento monásticas, demonstrando a abrangência que atingiu a fama dos monges guerreiros no início do século XVII. Shahar (2003) vai mais longe e analisa que tal necessidade de afirmar um método original de Shaolin alude para o fato de que havia nessa época um cenário de competição entre diversas escolas de Kung-Fu que alegavam ser detentoras autênticas das técnicas de Shaolin.

Esse manual, contudo, não foi o único documento que tratou das técnicas de guerra provenientes do Templo. Conforme nos apresenta Shahar:

Especialistas militares do período Ming tardio normalmente não poupavam elogios ao método de bastão de Shaolin. Qi Jiang, por exemplo, listou-o entre as famosas técnicas de luta de sua época, e Mao Yuanyi concluiu que ele serviu como fonte de todos os demais estilos de bastão. Ainda assim, as críticas de autores do período ao método não foram menos significativas. Artistas marciais que desaprovavam o método de Shaolin nos proporcionam detalhadas informações a respeito. Isto é especialmente verdadeiro no caso daqueles especialistas militares que viram na ênfase de Shaolin sobre o bastão uma falha [...]. (SHAHAR, 2003, p. 104).

Entre esses críticos está incluído Wu Shu 吳旻 que por volta da década de 70 do século XVII escreve uma antologia intitulada “Registro de mãos e armas” 手臂錄 (Shoubi Lu) contendo uma parte dedicada a um método de lança conferido ao monge Shaolin Hongzhuan 洪轉, provavelmente um dos instrutores de Cheng Zongyou. Em comentários acerca das técnicas apresentadas pelo monge, Wu Shu considera que “[Monges] Shaolin não entendem nada de luta com lança [...]. Na verdade, eles empregam sua [técnica] de bastão para a lança” e em outra parte de sua antologia arremata: “Eles tratam a lança e o bastão como se fossem armas similares” (WU SHU apud SHAHAR, 2003, p. 105).

Além da crítica da transferência do método de bastão para o manuseio da lança, outros especialistas da época trataram de questionar o próprio método de bastão. Shahar

(2003; 2008) nos mostra o relato do general Yu Dayou 俞大猷 que, em viagem ao Templo no ano de 1560, registra em seu “Clássico da Espada” 劍經 (Jianjing) o desapontamento em relação às técnicas desenvolvidas em Shaolin e que, inclusive, foi convidado a ensinar as suas técnicas com bastão aos monges. Shahar (2003, 2008) relata que tal afirmação pode dar luz sobre os escritos de Wu Shu que, aproximadamente um século depois da visita de Yu Dayou, apresentam ao menos duas técnicas para a arma no Templo: a presente no manual de Cheng Zongyou “Exposição sobre o Método Original do Bastão de Shaolin” e outra conhecida como “Interceptação de Cinco Tigres” 五虎攔 (Wuhu Lan), bastante semelhante às descritas nas obras militares de Yu Dayou. Esse intercâmbio de técnicas entre membros do exército e da comunidade budista, corroborando afirmações de Shahar (2003, 2008), nos permite olhar com outro enfoque para a influência recíproca entre ambas as instituições em relação ao repertório de técnicas de combate desenvolvido ao longo da história chinesa.

A partir dessa revisão de literatura podem-se vislumbrar ao menos duas considerações que poderiam dar luz às relações que se estabeleceram entre o Mosteiro Shaolin e as Artes Marciais chinesas. A primeira delas tange uma possível legitimação do treinamento militar dos monges via atribuição da origem das técnicas de guerra a seres mitológicos. Tal postura reflete a leitura do budismo realizada pelos monges em Shaolin, a qual justifica a veneração de figuras divinas relativas à guerra em função da necessidade de se proteger a sua fé inclusive militarmente. A segunda aborda a presença concomitante de pelo menos duas técnicas de bastão durante o período histórico correspondente à transição da Dinastia Ming 明 para a Dinastia Qing 清 e que uma delas seria fruto de um intercambio com um general do Exército Imperial, demonstrando a presença de elementos exógenos e leigos na constituição das técnicas de treinamento e combate monásticas. Desse modo, as práticas militares desenvolvidas no Templo se deram de maneira complexa, sendo construídas, desconstruídas e reconstruídas em diversas oportunidades.

Essa problematização do que vem a ser tradicional no Kung-Fu, aludindo, para isso, ao Templo Shaolin é analisada a partir do conceito trazido por Eric Hobsbawm e Terence Ranger em “A invenção das tradições” (2006). Esse conceito, como sugere o

nome do livro, diz respeito a um processo recente de “tradições inventadas”. Hobsbawm e Ranger se remetem, principalmente, à influência britânica para discutir as tradições inventadas, mas quando tratam de delinear o conceito é que as aproximações com essa pesquisa se tornam mais claras:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBSBAWM; RANGER, 2006, p. 9).

“Continuidade” parece ser a palavra que mais expressa o que se tenta fazer no Kung-Fu quando se fala de tradição. Isso porque se assume a responsabilidade em manter uma linhagem específica, que normalmente tem origem na China e se remete, em algum momento, à ancestralidade. Uma das hipóteses iniciais desse trabalho considera que tais construções podem ser muito mais atuais do que se imagina.

Quanto ao segundo recorte histórico abordado – meados e final do século XIX e o início do XX – pode-se ser dizer que se trata de um momento de transformações políticas radicais na China, transformações tais que, em um curto período, culminariam na queda do regime imperial milenar para a instauração da República e, posteriormente, da República Popular. É nesse período, o final da Dinastia Qing 清, que ocorre uma série de conflitos internos e externos, como a Guerra do Ópio, a Guerra Civil ou Rebelião Taiping 太平 (Grande Paz) e a Rebelião dos Boxers, todas essas do século XIX, relacionadas à colonização ocidental e ao descrédito em relação ao governo estrangeiro manchu. Chama a atenção o resultado dessa movimentação política, chamada por Fairbank e Goldman (2008) de “desmoralização” não só econômica e política como também intelectual do Império chinês frente às potências ocidentais mediante acordos e reformas realizadas pelo governo Qing 清.

A virada para o século XX é marcada pela proliferação das ideias republicanas e nacionalistas facilitadas pela intervenção estrangeira que passou a incentivar tais posturas políticas. Caso este de Sun Yatsen, que, por intermédio de “japoneses expansionistas” (FAIRBANK; GOLDMAN, 2008, p. 223), tornou-se, em 1905, na capital nipônica, líder

da Liga Revolucionária, protagonizando, seis anos mais tarde, a rebelião que deporia a última dinastia imperial para a instauração da República da China (FAIRBANK; GOLDMAN, 2008, p. 223).

As ideologias ocidentais passam, então, a influenciar sobremaneira o pensamento chinês que, obviamente, nutre conceitos caros às artes marciais chinesas. É com esse pressuposto que pretendo analisar as transformações sofridas pelo Kung-Fu nesse período, que antecede o fluxo migratório para o Brasil de seus mestres, bem como o arcabouço teórico tido como tradicional e que influencia as relações pedagógicas dessa prática ainda nos dias de hoje.

Contudo, não é somente a partir desse fluxo migratório que a cultura oriental, mais especificamente a chinesa, aporta em terras brasileiras, como sugerem os trabalhos já publicados sobre o Kung-Fu. Há fundamentos na obra do sociólogo Gilberto Freyre, sobretudo em “Sobrados e Mucambos” de 1936, que apontam para uma influência profunda e bastante anterior de pensamentos, práticas, usos e costumes orientais, dentre os quais os provenientes, nas palavras de Freyre (2006), da cultura muçulmana, turca, indiana e chinesa no processo de colonização portuguesa no Brasil.

Com o intuito de vencer as dificuldades provenientes dos trópicos, os colonizadores portugueses lançaram mão da experiência adquirida em outras colônias e entrepostos comerciais para realizar seus intentos de exploração e manutenção de seu território no continente americano até meados do século XIX. Freyre (2006) aponta como fundamental para essa empreitada a construção de ruas estreitas, a telha côncava nas construções e as varandas e bangalôs ao estilo indiano, o uso de xales, chapéus e guarda-sóis tipicamente orientais e a sombra das árvores como gameleiras, jaqueiras e mangueiras em beiras de praças e estradas e nos quintais das casas. E o próprio Freyre se adianta ao dizer que, muito embora essa influência se deu em modos de viver, de trajar e de transportar-se, os modos de pensar não estariam desvinculados dessas práticas. Respondendo às críticas sobre sua suposta ênfase materialista da análise sociológica, Gilberto Freyre afirma que:

Difícilmente se admite que um ser social e cultural tão cercado de “objetos materiais” do Oriente, como o brasileiro [...] da época colonial e dos primeiros

anos do século XIX, não sofresse influências orientais nos seus modos de pensar e de sentir. Sofreu-as e foram influências que principalmente reforçaram no sexo, na classe e na raça dominantes, ou senhoris, atitudes patriarcais de superioridade sobre os demais elementos da sociedade. (FREYRE, 2006, p. 607).

E prossegue afirmando que tais marcas da cultura oriental se mantiveram nos meandros do convívio social no período colonial da história brasileira até a chegada da família real portuguesa, processo que, ao poucos, passou a substituir o aporte cultural oriental – considerado exótico, rudimentar, não civilizado e ultrapassado – por meio da “ocidentalização” dos costumes e formas de pensar em direção a um conceito de civilização “racionalista, individualista e secularista [...] substituindo símbolos orientais por ocidentais e patriarcais por burgueses” (FREYRE, 2006, p. 607). Tais considerações dão margem para duas interpretações: a primeira, e mais óbvia, que a influência do modo de viver e pensar orientais se deu anteriormente à chegada em massa dos imigrantes, tendo sido mediada não por nativos do continente asiático, mas sim pelos colonizadores portugueses e seus descendentes; a segunda, considerada mais em um campo especulativo, que os valores da cultura e pensamento chineses não foram recebidos como totalmente estranhos quando desembarcaram em terras brasileiras os primeiros imigrantes chineses em meados do século XX, podendo carregar, inclusive, os preconceitos advindos do processo de “ocidentalização” relatado por Freyre (2006). É a partir desse panorama histórico e cultural que me baseio e analiso o contato dos mestres chineses com seus discípulos brasileiros que, por sua vez, também se tornaram mestres de Kung-Fu e cujas histórias orais de vida são interpeladas nessa pesquisa.

Metodologia

Para alcançar os objetivos descritos acima, contamos como fonte primária e mobilizadora das discussões as narrativas dos mestres de Kung-Fu em diálogo com referências documentais escritas. Nesse sentido, é proposta um diálogo com a história oral, área que vem ganhado destaque no fazer das Ciências Humanas e da Psicologia Social (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 64; BOSI, 2004, 1994).

Maurice Halbwachs (2006) aponta para as diferenças entre a dita História Oficial, *escrita* pela classe dominante relatando os fatos de maneira esquemática e com pretensões objetivas, e aquela que ele denomina “memória coletiva”, que mantém uma relação de influência mútua com as histórias de vida, ou “memórias individuais”, contadas por diversos personagens que vivenciaram certo período histórico. Ecléa Bosi (2004, p. 15), influenciada pelo trabalho de Halbwachs, ao trabalhar na Psicologia Social com o que chama de memória oral, afirma que a riqueza de se fazer pesquisa com essa fonte é poder contrastar pontos de vista, se não contraditórios, ao menos distintos entre eles, caminho oposto da unilateralidade de certas instituições. Rubio (2004, 2006) nos apresenta algumas das possibilidades de pesquisa envolvendo a história oral e o Esporte, por meio da construção de uma história do esporte olímpico brasileiro contada pelas histórias de vida de seus e suas protagonistas.

Não perdendo de vista esses autores, encontro amparo nos referenciais teóricos e metodológicos da história oral propostos por Meihy e Holanda (2007). Esses autores compreendem história oral como um processo de transição do oral para o escrito, captado por meio das fontes orais, entre elas a entrevista, com o fim de registrar e produzir documentos para fins analíticos (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 19). Isso posto, é necessário delimitar com mais clareza tanto os motivos que nos fizeram selecionar os entrevistados, quanto as decisões sobre os gêneros de história oral empregados.

Comunidade de destino, colônia e redes

Contribuindo para que a dimensão da amplitude e complexidade do estudo seja explicitada, bem como a delimitação dos personagens envolvidos, Meihy e Holanda (2007, p. 50) propõem especificar a gama de entrevistados nos conceitos hierarquizados de *comunidade de destino*, *colônia* e *redes*. Tal procedimento se mostra necessário para a facilitação do processo operativo com as entrevistas e para dar consistência ao trabalho. O contato com os entrevistados, pois, não será feito aleatoriamente, mas acompanhará as divisões propostas a seguir, promovendo um direcionamento à pesquisa.

A *comunidade de destino* é a mais ampla especificação e agrega um grande número de pessoas que são afetadas por questões de base tanto material quanto psicológica (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 51). As primeiras tangenciam as circunstâncias em que os envolvidos são unidos por uma situação traumática a que foram expostos: a seca, terremotos, pestes, marcando, assim, a vivência grupal. As segundas apontam para os dramas subjetivos como a violência, abusos e discriminações.

Ambas, contudo, giram em torno das transformações que esses acontecimentos ocasionaram na vida cotidiana dos envolvidos. Baseados nas impressões de Maurice Halbwachs, para Meihy e Holanda (2007, p. 51) a memória coletiva é marcada pela afinidade de vivências comunitárias e se constitui em um artifício político-social para marcar seus elementos identitários. A *comunidade de destino* dessa pesquisa se configura mais por essa vivência comunitária marcada pela identidade do que por uma situação de ordem material³¹⁶. Admitimos, então, *os mestres de Kung-Fu brasileiros* como nossa *comunidade de destino*.

Quanto à *colônia*, Meihy e Holanda (2007, p. 53) sinalizam para a necessidade de uma divisão da *comunidade de destino* primando pela viabilidade do estudo. Enquanto que essa abrange um grande número de indivíduos, a *colônia* apresenta algumas peculiaridades, mas ainda mantém relações com o todo. Sua finalidade é “facilitar o entendimento do coletivo que se perderia na abrangência” (MEIHY e HOLANDA, 2007, p. 53). Nesse sentido, nossa *colônia* é definida como *os mestres de Kung-Fu brasileiros, discípulos de mestres chineses*.

Essas escolhas são justificadas em função do ponto de intersecção promovido pelo encontro entre duas histórias de vida permeadas por modos de viver e de pensar culturalmente distintos, encontro esse permeado por uma relação de poder quase totalmente verticalizada entre o mestre, chinês, e o discípulo, brasileiro. Nessa relação, provavelmente as trocas de experiências e considerações sobre a tradição se deram de maneira intensa, permitindo ao brasileiro, captar, com sua visão de mundo e aporte linguístico, os conceitos elaborados pelos chineses.

³¹⁶ Não perdendo de vista que se o interesse da pesquisa fosse a história de vida de mestres chineses, a questão da migração em massa seria de primeira ordem.

Meihy e Holanda (2007, p. 54) apontam para a necessidade de uma nova subdivisão, agora da *colônia*, e que se expressa na multiplicidade de *redes* que os indivíduos envolvidos na pesquisa formam. Conforme o desenrolar dos trabalhos com as entrevistas, o pesquisador acaba notando a presença de grupos de entrevistados que possuem certas particularidades distintivas em relação aos outros. Tal delimitação se justifica ao passo que, mesmo dentro da *colônia*, ocorrem tensões, conflitos e direcionamentos que distinguem seus integrantes.

É com esse referencial, que os autores aludem ao fato de que as *redes* são sempre plurais e que o início da sua constituição é o “ponto zero”, ou seja, a primeira pessoa a ser entrevistada, a qual disparará os possíveis contatos para a formação das demais redes. Tal estratégia fortalece o estatuto do projeto na medida em que cabe aos entrevistados, e não ao condutor da pesquisa, estipular as redes que compõem o fenômeno estudado.

Os gêneros de história oral e a decisão metodológica

Meihy e Holanda (2007) nos apresentam três gêneros de história oral, sendo que duas delas são centrais para as intenções desse projeto. Tais gêneros são a *história oral de vida* e a *história oral temática*. Ambas, mas principalmente a primeira, centralizam-se no lugar em que a História – enquanto disciplina com pretensões metodológicas probatórias – enxerga fragilidade e falta de consistência: a subjetividade de seus personagens. Se, por um lado, admitem-se “fantasias, delírios, silêncios, omissões e distorções”, por outro se situa no âmbito da vida social e suas construções narrativas carregadas de sentido, por vezes diminuídos e considerados menos valiosos ao caráter pretensamente infalível da disciplina História (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 34-35).

Situada, a história oral, como distinta da História enquanto disciplina, cabe agora esmiuçar a primeira e justificar a importância da *história oral de vida* e da *história oral temática* para essa pesquisa. Caso fosse o objetivo do trabalho colher, estritamente, os discursos dos mestres brasileiros de Kung-Fu que nos contam a respeito da tradição em suas artes marciais, deveríamos, conforme orienta Meihy e Holanda (2007, p. 38-39), adotar o gênero da *história oral temática*, uma vez que “torna-se um meio de busca de

esclarecimentos de situações conflitantes, polêmicas, contraditórias”. O entrevistador deve, portanto, assumir um papel mais interventivo, encaminhando perguntas que levem o entrevistado a refletir sobre determinado tema e o uso de questionário torna-se fundamental nesse momento. Desse modo, cabe ao pesquisador confrontar as narrativas com outras fontes documentais a fim de esclarecer as dúvidas que orientam a pesquisa.

Entretanto, essa pesquisa não pretende adotar exclusivamente esse gênero de história oral e diminuir o papel da história oral de vida devido a duas considerações: primeiramente, porque a história oral de vida traz consigo a vivacidade de certo percurso histórico, a qual dá vazão para uma organização temporal por vezes não cronológica, mas levando em conta as experiências subjetivas, com ênfases e omissões que permitem tecer análises mais comprometidas com o discurso dos entrevistados. A segunda razão abrange especificamente a nossa *colônia* e a sua relação com o objetivo da pesquisa. É a partir da história de vida dos mestres que identificaremos os pontos de interseção entre essa história e o papel da tradição nas artes marciais, pois se espera que a narrativa traga, sem a necessidade de muitos incentivos, a presença desse elemento. A escolha em praticar artes marciais, a opção pelo Kung-Fu, o contato com os mestres chineses e a decisão em transformar a atividade em fonte de trabalho e renda podem ser algum desses pontos. É o que Bosi (2004, p. 19) afirma – e aqui dialogo com ela sem precisar negar os outros – ao dizer que, a despeito de colher uma enorme quantidade de informações factuais, o que mais importa é, a partir delas, fazer emergir uma visão de mundo. Em suas palavras:

Como arrancar do fundo do oceano das idades um “fato puro” memorizado? Quando puxarmos a rede veremos o quanto ela vem carregada de representações ideológicas. Mais que o documento unilinear, a narrativa mostra a complexidade do acontecimento. É a via privilegiada para chegar até o ponto de articulação da História com a vida quotidiana. (BOSI, 2004, p. 19-20).

A transição da história oral para a escrita, por sua vez, não se dará por meio de mera transcrição. O trabalho de textualização da narrativa, conforme alertam Meihy e Holanda (2007, p. 133), requer uma recriação, uma ação transformadora, uma vez que as palavras ditas perdem sua dimensão etérea e abstrata para ganhar a plástica e a concretude das letras grafadas. Os autores se voltam, por conseguinte, ao processo de *transcrição*. Tal conceito foi criado por Haroldo de Campos que, em seus esforços para traduzir textos clássicos para o português, considerou o fato de que não é a simples

tradução das palavras que garante a tradução dos sentidos textuais. Essa ideia foi apropriada pela história oral a qual compreende que, assim como entre as línguas, a passagem do oral para o escrito carece de “tradução” (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 134).

A transcrição envolve a reorganização da narrativa com o intuito de deixá-la esteticamente aprimorada e melhorar a compreensão do que foi dito, admitindo o registro, inclusive, da comunicação não verbal e da intenção da fala, ao que Meihy e Holanda (2007, p. 135) chamam de “performance” do entrevistado, inspirado na obra do filósofo britânico John Langshaw Austin. Desse modo, a ação transcriadora não admite apenas o verbal, palavra por palavra: ela é uma produção de texto que tem como autor o próprio diretor da pesquisa, que imprime nele suas impressões e interpretações. E sendo a transcrição uma recriação, é necessária a avaliação do que foi escrito pelo entrevistado, em um processo conhecido como “devolução” (MEIHY; HOLANDA, 2007), conferindo autenticidade e legitimidade ao escrito. Temos, então, que o processo de transcrição se inicia com a entrevista, mas vai mais além, pois requer interpretação atenta do que foi dito, escrita que preze pela melhor compreensão da narrativa, aprovação do entrevistado e, se necessário, reescrita para publicação.

Referências bibliográficas

- APOLLONI, R. W. *“Shaolin à brasileira”*: estudo sobre a presença e a transformação de elementos religiosos orientais no Kung-Fu praticado no Brasil. 2004. 221 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.
- BOSI, E. *O tempo vivo da memória*: ensaios de Psicologia Social. São Paulo: Ateliê, 2004.
- _____. *Memória e sociedade*: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

- CREPALDI, S. A. Aspectos relevantes da aproximação entre Brasil e China: uma abordagem analítica. *Revista Eletrônica de Ciência Administrativa*, Campo Largo, v. 4, n. 1, maio 2005. Disponível em: <<http://revistas.facecla.com.br/index.php/recadm/>>.
- DAMATTA, R. O ofício do etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978. p. 23-35.
- DA SILVA, J. M. *China: a questão camponesa na República Popular*. 2008. 153 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- EDGAR, A.; SEDGWICK, P. *Cultural theory: the key concepts*. Nova York: Routledge, 2002.
- FAIRBANK, J. K.; GOLDMAN, M. *China: uma nova história*. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- FREYRE, G. *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Global, 2006.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- HOBSBAWN, E.; RANGER, T. (Org.). *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- MARTA, F. *A memória das lutas ou o lugar do “DO”*: as artes marciais e a construção de um caminho oriental para a cultura corporal na cidade de São Paulo. 2009. 213 f. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.
- MEIHY, J. C. S. B.; HOLANDA, F. *História Oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.
- OLIVEIRA, H. A. Brasil e China: uma nova aliança não escrita? *Revista Brasileira de Política Internacional*, Brasília, v. 53, n. 2, p. 88-105, 2010.

O'NEILL, J. *Building better global economic BRICs*. 2001. Disponível em: <<http://www2.goldmansachs.com/our-thinking/brics/brics-reports-pdfs/build-better-brics.pdf>>.

REID, H.; CROUCHER, M. *O caminho do guerreiro: o paradoxo das Artes Marciais*. São Paulo: Cultrix, 1983.

RUBIO, K. *Medalhistas olímpicos brasileiros: histórias, memórias e imaginário*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.

_____. *Heróis olímpicos brasileiros*. São Paulo: Zouk, 2004.

SHAHAR, M. Ming-period evidence of Shaolin martial practice. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Cambridge, v. 61, n. 2, p. 359-413, dez. 2001. Tradução: APOLLONI, R. W. Evidências da Prática Marcial em Shaolin durante o Período Ming. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 4, p. 93-144, 2003.

_____. *The Shaolin monastery: history, religion and the Chinese martial arts*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

TSKF. *Ranking das academias por campeonatos*. Disponível em: <http://win5dg422.digiweb.com.br/rk_aca_camp.asp?id=236>. Acesso em: 5 jul. 2011.