



André Gattaz
José Carlos Sebe Bom Meihy
Leandro Seawright
(Organização)

História Oral

a democracia das vozes

EDITORA
pontocom



André Gattaz
José Carlos Sebe Bom Meihy
Leandro Seawright
Organização

História oral a democracia das vozes

Copyright © 2019 dos autores
Direitos adquiridos para esta edição
pela Editora Pontocom

Preparação: Sérgio Holanda
Revisão: Dalka Castanheira
Diagramação: André Gattaz
Capa: Helena Phillip

Editora Pontocom

Conselho Editorial

José Carlos Sebe Bom Meihy

Muniz Ferreira

Pablo Iglesias Magalhães

Zeila de Brito Fabri Demartini

Zilda Márcia Grícoli Iokoi

Coordenação editorial

André Gattaz

www.editorapontocom.com.br

CATALOGAÇÃO NA FONTE (CIP)

H673

História oral: a democracia das vozes.

História oral: a democracia das vozes / André Gattaz; José Carlos Sebe Bom Meihy; Leandro Seawright (organizadores) — São Paulo: Pontocom, 2019.

356p.:

ISBN 978-85-66048-99-5

1. História oral. 2. Tradição. 3. Diversidade. 4. Deslocamentos I. Título.

CDD 981

Editora Pontocom - Coleção NEHO-USP

O NÚCLEO DE ESTUDOS EM HISTÓRIA ORAL DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO (NEHO-USP) foi fundado em 1991 e tem entre suas atribuições fomentar pesquisas sobre diversas manifestações das oralidades. Trabalhando também com entrevistas, um dos compromissos básicos do NEHO consiste na devolução dos resultados. Como parte de uma proposta em que os entrevistados são assumidos como colaboradores, o retorno do produto transparente na passagem das gravações para o texto escrito é tido como parte essencial dos projetos. Fala-se, contudo, de maneiras plurais de devolução: aos próprios colaboradores que propiciaram a gravação, às comunidades que os abrigam e às formas de disponibilidade pública das peças. Há níveis de comprometimento, é importante ressaltar. Pactos são formulados, sempre supondo duas esferas de atenção: pessoal – diretamente vinculado ao entrevistado, que deve ter voz nas soluções de divulgação, e à comunidade – que abriga a experiência na qual se inscreve o propósito do projeto em História Oral.

A abertura de uma coleção de publicações de trabalhos gerados ou de inspiração nos procedimentos do NEHO-USP deve ser vista como desdobramento natural do sentido proposto pelos oralistas que professam as indicações do Núcleo. Isto implica pensar que a percepção desenvolvida por esse grupo de pesquisas demanda consequências que vão além do acúmulo de gravações

ou de seus usos particulares – acadêmicos ou de mera curiosidade. Porque se percebe que a formulação de conhecimentos gerada pelos contatos entre entrevistados e entrevistadores é fruto de uma situação social, a publicação dos resultados é parte inerente à ética que ambienta o processo de gravações como um todo. O cerne deste tipo de devolução contém implicações que extrapolam os limites estreitos da satisfação miúda dos relacionamentos entre quem dá a entrevista e quem a colhe. Entendendo por ética o compromisso social mediado pelo acordo entre as partes, é para o geral, para a sociedade, que se dimensionam os fundamentos da História Oral praticada pelo NEHO-USP.

Munidos destes compromissos, o NEHO-USP e a Editora Pontocom publicam essa coleção de livros. São dissertações, teses, coletâneas e outras peças de interesse que compõem a mostra. A disponibilidade destes textos visa superar a intimidade acadêmica e assim inscrever o trabalho do grupo em uma missão maior que qualifica a História Oral como braço de uma proposta que busca compreender para explicar e explicar para transformar.

Prof. Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy

Núcleo de Estudos em História Oral - USP

Sumário

A história oral nos vãos da democracia	9
ANDRÉ GATTAZ JOSÉ CARLOS SEBE BOM MEIHY LEANDRO SEAWRIGHT	
Romaria das romarias: Nossa Senhora de Aparecida e a (re)invenção da fé popular brasileira	17
JOSÉ CARLOS SEBE BOM MEIHY	
Cosmovisão de pentecostais brasileiros entre as décadas de 1950 e 1970	51
NATANAEL FRANCISCO DE SOUZA	
A politização da sexualidade: narrativas de um jovem universitário sobre a descoberta de si	71
MARTA GOUVEIA DE OLIVEIRA ROVAI	
Mulheres e história oral: experiências de (inter)subjetividade	97
MARCELA BONI EVANGELISTA	
História oral e futebol: experiências de pesquisa com futebolistas brasileiros negros	117
MARCEL DIEGO TONINI	
História oral de quilombolas de Mato Grosso do Sul e a (re)invenção da tradição africana no cerrado brasileiro	145
LOURIVAL DOS SANTOS	
Memória, história oral e patrimônio imaterial afro-brasileiro	169
LEANDRO SEAWRIGHT	

- Relações da História Oral com a História da Ciência na produção do conhecimento** 205
ANDREA PAULA DOS SANTOS OLIVEIRA KAMENSKY
SUZANA LOPES SALGADO RIBEIRO
- História Oral de Vida Intelectual, memória e representação: a trajetória acadêmica de Leyla Beatriz Perrone Moisés** 227
GLAUBER BIAZO
- Ginásio Vocacional de Batatais: a experiência do Professor Raimundo** 253
SUELY RAMOS DA SILVA
- História oral e coletivos: perspectivas da produção de conhecimento das mobilidades em diferentes contextos de articulação** 275
VANESSA GENEROSO PAES
MÁRCIA MURA
- História oral nas fronteiras de imigração e refúgio** 301
SAMIRA ADEL OSMAN
- Etnografia-história oral ciborgue: procedimentos operacionais** 321
EDUARDO MEINBERG DE ALBUQUERQUE MARANHÃO F^o

A história oral nos vãos da democracia

ANDRÉ GATTAZ

JOSÉ CARLOS SEBE BOM MEIHY

LEANDRO SEAWRIGHT

Tendo o seu próprio lugar de enunciação e de vivência epistemológica, o filósofo Slavoj Žižek considerou, sobre o extinto socialismo real, que “era percebido como o império da opressão e da doutrinação ‘ideológicas’, enquanto a passagem para a democracia-capitalismo foi vivenciada como uma libertação dos grilhões da ideologia” (ŽIŽEK, 1996, p. 25). O autor referiu-se principalmente ao Leste Europeu durante os processos e disputas políticas características do século XX. Quaisquer compreensões ideológicas parecidas seriam consideradas improváveis por uma parte dos cidadãos brasileiros em tempos recentes. Fala-se muito em ideologia, agora. Há quem tenha de se defender por causa do uso instrumental de argumento ideológico. E muitos têm opiniões nem sempre instruídas sobre o que é uma ideologia e como as ideologias funcionam. A educação em geral e, de forma particular, as Instituições de Ensino Superior sofrem com políticas arbitrárias que colocam em suspeição a Palavra, central à memória de expressão oral

Porque em alguns setores da sociedade brasileira recente, engendrou-se a sensação de um anti-intelectualismo e, em outros, para a dúvida sobre os investimentos nas ciências, sobretudo nas ciências humanas e sociais. Em tempos pregressos, como os do Estado Novo e os da ditadura militar brasileira, falava-se muito em ideologia, no perigo vermelho e no inimigo interno: nocivo, e, portanto, pronto para ser

combatido, perpetrado, extirpado. A suspeita que paira sobre quando se fala excessivamente de ideologia é que a batalha contra as múltiplas convicções torna-se, na maior parte das vezes, pouco ou nada democrática; ao contrário, a convivência com o contraditório requer respeito pelo diverso, pelo antagônico democrático e pela opinião alheia, bem como pelos grupos humanos mais vulneráveis.

Ainda sobre ideologia, Žižek complementou o enunciado supramencionado assim:

Mas essas experiências de “libertação”, no decorrer da qual os partidos políticos e a economia de mercado foram percebidos como “não ideológicos”, como o “estado de coisas natural”, não é ideológica por excelência? O que queremos dizer é que esse traço é universal: não há ideologia que não se afirme distinguindo-se de outra “mera ideologia”. O indivíduo submetido à ideologia nunca pode dizer, para si mesmo, “estou na ideologia”; ele sempre requer outro corpo de opiniões, para deste distinguir sua própria postura, “verdadeira”. (ŽIŽEK, 1996, p. 25)

De certa forma, a história oral é uma experiência decorrente da memória de expressão oral que visa e versa sobre a livre expressão, a livre manifestação da palavra, a livre enunciação mnêmica; acredita-se que o trabalho de *colaboração* entre um narrador e um oralista seja fundamental para estabelecer as convergências e as divergências necessárias à problematização de uma pesquisa. Se as sementes para uma história oral brasileira foram lançadas em solos ditatoriais e brotaram discretamente em período democrático, o seu enraizamento – como institucionalização –, mostrou-se venturoso; no Brasil, a história oral promoveu outra socialização entre grupos, no amplo espectro da academia.

Desde a década de 1990, a história oral floresceu e, tendo superado julgamentos precipitados, ganhou destaque

por meio de experiências variadas dentro e fora das universidades. Existiram, conforme constante em *(Re)Introduzindo a História Oral no Brasil* (MEIHY, 1996), três fases distintas para o estabelecimento da história oral no Brasil: o “momento do aparecimento”, a “inserção no conjunto de critérios analíticos da sociedade” e, por fim, as “propostas e os desafios atuais” à época do lançamento da obra. Desde o surgimento da “Moderna História Oral”, na Universidade de Columbia em 1948, em Nova York, quando Allan Nevins oficializou o termo, os pesquisadores dos mais variados países têm adotado os seus procedimentos.

No caso do Brasil, a história oral chegou com atraso em razão do ambiente da ditadura militar instaurada em 31 de março de 1964 que, por meio do recrudescimento e das violações de direitos humanos, reprimiu a palavra com base não somente na violência da censura, mas no silenciamento levado às últimas consequências. Ainda assim, a década de 1970 marcou iniciativas fundamentais e produtivas durante a ditadura militar brasileira: 1973, por meio de um encontro de acadêmicos preocupados documentalmente com a “preservação”, a “restauração” e a “História Oral” na Fundação Getúlio Vargas, FGV; 1975, com um encontro também na FGV para tratar exclusivamente de história oral. E é desta época a iniciativa de criação de dois programas de pesquisa em oralidades com base na “metodologia” – um no CPDOC (criado em 1973) e o outro na Universidade Federal de Santa Catarina; finalmente, o ano de 1977 destacou-se em função de um encontro em Brasília com o apoio da Organização dos Estados Americanos e da Ford.

Oficialmente, e em trabalho acadêmico, a expressão “história oral” foi utilizada pela primeira vez no Brasil na dissertação de mestrado de Humberto Pederneiras Corrêa: *História oral: teoria e técnica*. Destacamos a obra *Memórias do exílio*, dos autores Pedro Celso Uchôa Cavalcante e Jovelino Ramos, publicada no ano de 1976; outrossim, a obra *Memória*

das mulheres do exílio, da autora Valentina da Rocha, publicada em 1980, a qual contribuiu, concomitantemente, com os estudos de gênero e de história oral.

O CPDOC marcou a década de 1970 com o seu tão bem cuidado acervo de entrevistas; o Centro de Estudos Rurais e Urbanos, CERU, das Ciências Sociais da USP, criado em 1964, apresentou um importante trabalho com pessoas de vivências comuns; o Museu da Imagem e do Som de São Paulo desenvolveu trabalhos com história oral a partir de 1982. Outros importantes centros de estudos destacaram-se: Centro de Documentação Iconográfica da PUC-SP, Centro de Memória da UNICAMP e o Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI) da UFF.

A partir da década de 1980 – tempos de abertura política – houve um *boom* da história oral no Brasil, com a ampliação dos programas acadêmicos; pode-se dizer, assim, que o período de popularização da história oral foi o da década de 1980 em homologia à abertura política brasileira.

Na década de 1990 houve três momentos, entre outros, fundamentais para a ampliação e institucionalização da história oral no Brasil, dos quais participaram ativamente os professores Meihy e Gattaz – este então mestrando, sob orientação do primeiro. Em 1992, aconteceu a primeira iniciativa para a fundação da Associação Brasileira de História Oral, que foi o congresso América 92: Raízes e Trajetórias, no qual criou-se um grupo de trabalho que planejou para o ano seguinte o 1º Encontro Nacional de História Oral (neste mesmo ano foi publicado em língua portuguesa o livro clássico *A Voz do Passado*, de Paul Thompson). Em abril de 1993 ocorreu o 1º Encontro Nacional de História Oral em São Paulo, com 125 inscritos. Subsequentemente, em abril de 1994, realizou-se no Rio de Janeiro o 2º Encontro Nacional de História Oral, com 250 inscritos. Durante este evento, em 29 de abril de 1994, foi criada a Associação Brasileira de História Oral – ABHO.

Por seu turno, o Núcleo de Estudos em História Oral - NEHO-USP nasceu por iniciativas acadêmicas em 1991, quando o professor Meihy ministrou um curso de história oral para graduandos em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Atualmente, existem muitos outros grupos, núcleos e laboratórios espalhados em instituições públicas e privadas no país.

A história oral brasileira do século XXI – em suas diferentes linhas – tem o desafio de continuar inscrita na luta por certa *democracia das vozes*; nesse sentido, a presente coletânea busca cumprir uma pequena parte dos desígnios do *dever da memória*: ajudar na construção de um “canteiro de obras” para ver erigida uma democracia mais resiliente. Urge a adesão aos compromissos éticos. É urgente que se problematizem e que se coloquem analiticamente em xeque as correntes negacionistas que incidem sobre as manifestações mnêmicas. Na batalha contra determinadas formas de ser no mundo e na compreensão errática ou instrumental sobre a ideologia, o papel da história oral não é apenas o de *resistir*, mas o de propor soluções, políticas públicas e estimular resoluções nem sempre evidentes sem a experiência de campo.

Atualmente, cabe ao oralista recordar-se dos compromissos públicos que significam os empreendimentos na seara da memória e valorizar criticamente os elementos empíricos. A história oral tem o poder de estabelecer a convivência de quando se pode escutar os mais variados grupos humanos em diferentes *redes* verbalizadas; além disso, na multiplicidade das ideias, no âmbito do pluralismo, deve-se ver a mediação da história oral como gesto empático que não prescinde, é claro, da análise, dos questionamentos. Se a expressão “democracia” aparece em algumas partes da coletânea de artigos que se segue, entretanto, percebe-se que diferentes vozes foram ouvidas por parte dos pesquisadores do NEHO-USP ao longo de suas trajetórias; os teores textuais demonstram a importância de se

ouvir grupos vulneráveis, que são submetidos aos discursos e às ações de ódio ou que enfrentam os desafios diversos diante do recrudescimento político. Seja na escuta de homossexuais, de mulheres, de quilombolas, de indígenas, de religiosos, de intelectuais, de professores, entre outros grupos, e mesmo dos mais antagônicos agentes, reclamamos o fortalecimento da democracia porque a experiência da história oral brasileira não está dissociada da luta pela palavra democratizada.

Nesse sentido, a obra que o leitor tem em mãos é fruto de um trabalho conjunto e remete aos pressupostos, bem como aos procedimentos consolidados no NEHO-USP a partir principalmente da reflexão de José Carlos Sebe Bom Meihy. Quase sempre avizinados, os textos são resultados de incursões em múltiplos campos de pesquisa. De certa forma, remetem à empiria e promovem reflexões sobre as diversas experiências suscitadas. Os dois artigos iniciais reportam ao fenômeno religioso e às religiosidades: José Carlos Sebe Bom Meihy escreveu “Romaria das romarias: Nossa Senhora de Aparecida e a (re)invenção da fé popular brasileira”, enquanto Natanael Francisco de Souza escreveu “Cosmovisão de pentecostais brasileiros entre as décadas de 1950 e 1970”. Na sequência, a sexualidade, a homossexualidade, os estudos de gênero e das mulheres na interface com a história oral são apresentados por Marta Gouveia de Oliveira Rovai no texto “A politização da sexualidade: narrativas de um jovem universitário sobre a descoberta de si” e por Marcela Boni Evangelista no texto “Mulheres e história oral: experiências de (inter)subjetividade”.

A respeito dos estudos etnicorraciais e da negritude, constam na presente obra as seguintes investidas acadêmicas: de Marcel Diego Tonini, “História oral e futebol: experiências de pesquisa com futebolistas brasileiros negros”; de Lourival dos Santos, “O negro como colonizador do Sul do Mato Grosso: história oral de quilombolas de Mato Grosso do Sul e a (re)invenção da tradição africana no cerrado

brasileiro”; de Leandro Seawright, “Memória, História Oral e Patrimônio Imaterial Afro-brasileiro”. Na relação entre a história oral e os saberes científicos, acadêmicos ou escolares, são apresentados os seguintes textos: “Relações da História Oral com a História da Ciência na produção do conhecimento”, escrito pelas oralistas Suzana Lopes Salgado Ribeiro e Andrea Paula dos Santos Oliveira Kamensky; o “História Oral da Vida Intelectual, Memória e Representação: a trajetória acadêmica de Leyla Beatriz Perrone Moisés”, de Glauber Biaz; e “Ginásio Vocacional de Batatais: a experiência do Professor Raimundo”, de Suely Ramos da Silva. Em seguida, dois trabalhos abordam deslocamentos e imigrações: Vanessa Generoso Paes e Márcia Mura escreveram “História oral e coletivos: perspectivas da produção de conhecimento das mobilidades em diferentes contextos de articulação” e Samira Adel Osman apresenta “História oral nas fronteiras de imigração e refúgio”. Fechando a coletânea, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho nos brindou com “Etnografia-história oral ciborgue: procedimentos operacionais”.

Por fim, dois dos organizadores dessa coletânea reconhecem em José Carlos Sebe Bom Meihy a inspiração que motiva esta e outras investidas acadêmicas no campo da história oral. O professor Sebe orientou mais de uma centena de teses e dissertações na Universidade de São Paulo e em outras instituições, muitas das quais no âmbito do Núcleo de Estudos em História Oral – NEHO-USP. Mais do que isso, contudo, sua vida, ela própria, é orientação, inspiração e experiência que nos convida a navegar nos mares da memória de expressão oral. Nós, organizadores e autores desta obra, agradecemos ao professor Sebe pelo acolhimento, empatia e pela direção de nossas pesquisas em momentos específicos de nossas vidas – porque o NEHO/USP sempre foi espaço de diversidade e de democracia das vozes.

Referências bibliográficas

MEIHY, José Carlos Sebe Bom (Org.). *(Re)Introduzindo a história oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.

ŽIŽEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

Romaria das romarias: Nossa Senhora de Aparecida e a (re)invenção da fé popular brasileira

JOSÉ CARLOS SEBE BOM MEIHY

Para meu amigo 'dentinho',
Pagando velha promessa.

*Me disseram porém
que eu viesse aqui
pra pedir em romaria e
prece paz nos desaventos
como eu não sei rezar
só queria mostrar
meu olhar, meu olhar, meu olhar...*
(Renato Teixeira)

A moderna tradição oral

No livro *Invenção das tradições*, os britânicos Eric Hobsbawm e Terence Ranger relativizam a exclusividade da percepção da referência *tempo remoto* como argumento fundador de *tradições* autenticadoras de costumes, práticas, valores e modos de pensar de qualquer grupo cultural (HOBSBAWM, 1983). Muito do que se supõe ancestral, e que é cultuado como herança longínqua, pode ser criação recente, produzida para fomentar

a conveniência de pactos geracionais, de liga de classes e de justificação identitária. Tudo com o fito de garantir adesões somadas em nome do respeito irrestrito às elaborações sobre o passado.¹ O abono da *construção de fatos* legitima escolhas, muitas vezes conduzidas para a formatação de complexos *processos gregários*. Frente a tal postura, interroga-se sobre a idade de alguns pressupostos tidos, no Brasil, como alicerces da *cultura nacional*. Tal suposição, por sua vez, induz a outro questionamento, igualmente provocativo e pertinente: a que valores deve-se a construção da chamada “brasilidade”, e ainda: quais apegos, símbolos construídos e conjuntados, validam *significações diacrônicas*, “atualizadas” como garantia da “realidade de nossa cultura”?

Fatores ligados à *produção do passado* são aspectos sutis difundidos como seminais, sugerindo uma maneira coletiva e continuada de pensar, ser e sentir. Sob a chancela da *fabricação da história*, muitas vezes abdica-se à gênese de fatos criados em favor de motivações, geralmente não discutidas, mas assumidas como desígnios grupais estáveis. Assim, por exemplo, fala-se dos símbolos nacionais, valores religiosos, atitudes morais, práticas cotidianas experimentadas na vida ordinária, mantidas sob condições algo dogmáticas. Por certo, o tema é complexo e abriga polêmica que filtra jeitos ideológicos, e arrola fatores como a invenção continuada, influenciando a qualidade da recepção de motivos tidos como naturais, inerentes ao “nosso jeito de ser”. Essa coletânea de elementos, na maioria das vezes, produz adesões amplíssimas,

1 No Brasil, por exemplo, o barroco tem sido tomado como sinônimo de antiguidade, ainda que autores como Jens Baumgarten e André Tavares apresentem teses sobre as formas de apropriação recente e uso político dessa “tradição”. Sobre o assunto leia-se: *O Barroco colonizador: a produção historiográfico-artística no Brasil e suas principais orientações teóricas*, disponível em: <https://perspective.revues.org/5538>, acessado 02/01/2017.

independentes de categorias sociais, localização vivencial, faixas etárias, condições étnicas ou de gênero. Tudo inscrito na circularidade de culturas fecundadas no corpo do estado nacional, propalado em nome de manifestações religiosas e disseminadas como condição de nossa *personalidade comunitária*.²

Juntadas as duas pontas do mesmo novelo – o teor das *tradições brasileiras* e a construção de uma *identidade nacional* – percebe-se o alinhavo que costura a definição do *que é ser brasileiro na contemporaneidade*, com os supostos *elos de um passado recente*, inventado como “presentificador” de *longínquos imaginados*. Em posse desse diagnóstico feito no presente, buscam-se gêneses. Indo mais a fundo, pergunta-se: em que momentos foram fecundados os fundamentos da *moderna personalidade cultural brasileira*? Quais fatores guiaram escolhas? Como se difundiu a noção de família ou clã, transmitida por denodo religioso católico que atravessou a história, mantendo vigorosa a concepção de povo capaz de sustentar nosso reconhecimento como sendo a “maior nação católica do mundo”? Embutida nessa construção pergunta-se: como funcionou a aceitação de Nossa Senhora proposta como *mãe da família/pátria brasileira*? E como esses valores aderidos ao senso comum da cultura brasileira, escaparam da órbita da igreja católica, integrando-se em espaços profanos? Sob tais crivos, buscou-se o entendimento simbólico da *Virgem Mãe Aparecida* no cenário nacional contemporâneo sem que, contudo, se perdessem os anéis de permanência que, aliás, sobrevivem às tensões, disputas e acordos de elementos constitutivos de uma legenda implícita? Fala-se, pois de *negociações identitárias e identificáveis*, de valores armados no silêncio e invisibilidade de intercâmbios mnemônicos

2 Acata-se a proposta que trabalha a *circulação espiralada* entre a chamada *cultura elevada, ou de elite* e *cultura de massa*. Sobre o assunto leia-se de Andreas Huyssen: *Seduzidos pela Memória* (Rio de Janeiro: Editora Aeroplano. 2000, p. 8 -10).

coletivos, fiados com linhas finas, de percepções sutis. Mais do que propor continuidades, valoriza-se a formidável emersão do mercado discográfico como responsável por mudanças que, contudo, não revogaram a percepção simbólica da *Imagem Santa* como *Mãe/ Rainha do Brasil*.

A fim de marcar a questão da *temporalidade devocional* dedicada à Padroeira, e para se permitir uma senda possível nesse bosque de temas emaranhados, elegeu-se o *cancioneiro* de fundo devoto como critério analítico. Mas não se trata de qualquer plantel musical, e sim da produção transparecida no gosto popular de exteriores religiosos, fora do padrão litúrgico oficial.³ Assim, o olhar focal alvejou a escolha do esforço da fixação alegórica de Nossa Senhora de Aparecida, subliminamente desenhado na trama das mudanças circunstanciais acarretadas pela modernização globalizada. O critério diretor dessa alternativa analítica remete, pois, à fantasia do conjunto nacional visto como *família*, composição parental zelada por uma *Madona, Santa-protetora e mãe* que, no caso, emergiu das águas do Rio Paraíba há 300 anos. Integra essa textura a invenção aparentemente inalterada de uma figura/imagem que, além de tudo, seria negra e retirada das profundezas das águas pelas mãos de populares, num ato generoso de pesca.⁴

3 Advoga-se a independência do *cancioneiro popular* de inspiração religiosa do *hinário religioso*. Por lógico há trocas permitidas, mas a produção alinhada de composições de cunho religioso consumido fora dos rituais das igrejas tem outra significação.

4 Segundo tradição cultivada no Brasil, em 1717 foi encontrada no Rio Paraíba uma imagem que mudaria o rumo da orientação religiosa popular. Os relatos que dão conta desse episódio estão registrados no Primeiro Livro de Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá, onde se lê que a aparição da imagem ocorreu na segunda quinzena de outubro de 1717, quando Dom Pedro Miguel Vasconcelos, conde de Assumar, governador da capitania de São Paulo e Minas d'Ouro, estava de passagem pela cidade de Guaratinguetá. Para homenageá-lo, a população

O diálogo miscigenado entre diversos níveis do acatamento institucional católico e o aconchego popular plural, contudo, exigiu que se percebesse a movimentação de balizas entre o que é “velho” e as “novidades”, separando o que é religioso do que deixou de ser, condição essa refeita ao sabor dos tempos modernos – e por isso comprometedora de *desdobramentos evolutivos, ou mecânicos*. A inegável força dos “antigos padrões” foi posta em novos e redefinidores formatos, submetida às *condições capitalistas e de consumo*, obedecendo a inversão crescente da população rural/urbana.⁵ Mesmo assim, seletados certos valores, anuancadas as mudanças elaboradas na ligeireza do mercado consumista, alguns itens culturais fundadores mantiveram-se porque foram sabiamente readequados ao gosto de segmentos expostos aos crescentes mercados de produção e consumo de bens negociáveis. Logo, em vez de se propor um corte temporal nítido e drástico, entre a origem e as novas características, notam-se vazamentos estratégicos que mercadejaram valores suplementares. Nessas metamorfoses, a noção de *Mãe protetora* e de *família a ser resguardada* mostrou-se resistente, ainda que os sujeitos de recepção da

resolveu oferecer uma refeição à base de peixe. E lá foram três humildes pescadores Domingos Garcia, João Alves e Filipe Pedroso. Depois de tentativas, já desistindo, recolheram o corpo de pequena imagem da Virgem Maria, sem a cabeça que, por fim, foi encontrada em nova arremessada, compondo a imagem de terracota, escurecida. Sobre o assunto leia-se: SANTOS, Lourival dos: *O enegrecimento da Padroeira do Brasil: religião, racismo e identidade* (1854-2004). Salvador: Editora Pontocom, 2013; e SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de: *A Identidade Posta no Altar: devoção a Nossa Senhora da Conceição Aparecida e Questão Nacional*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal Fluminense, 1996.

- 5 Sobre o comportamento rural/urbano da população brasileira, veja-se o Atlas da Questão Agrária Brasileira, disponível em: http://www2.fct.unesp.br/nera/atlas/caracteristicas_socioeconomicas_b.htm, acessado em 12/03/2017.

propositura variassem em modos de assimilação.⁶ Essa complexa mutação, por sua vez, justifica-se como inevitável em vista de, pelo menos, dois fatores importantes: a inquestionável e progressiva *laicização do estado* e, sobretudo, a *presença modernizadora* e inequívoca dos aparatos da *cultura de massa* – e nela, dos mercados abertos para o consumo.

Por lógico, argúcias são exigidas a fim de marcar os elementos mantidos do tal *passado negociado*. A lógica da *indústria cultural* assim o exigiu e, portanto, parte-se do suposto que acata a *tradição oral* submetida a critérios atualizados de produção e difusão. A *canção como mercadoria* seria atestado do direito de acolhimento popular. Ainda que o artefato mítico/ temático da transação se mantivesse o mesmo – *a imagem da Santa* – o acesso devocional escapara de ortodoxias, ou mesmo de certos rigores. Sob essa chave, valoriza-se o olhar de Michael Pollak ao analisar a *produção* e o *enquadramento de memórias*, levando-se em conta o significado da oralidade segundo seleção de valores resultantes de “interpretações do passado que se quer salvaguardar e que se integra em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades” (POLLAK, 1989, p. 6-7).

A atualidade da *transmissão oral*, portanto, fica inscrita nos mecanismos permitidos por registros feitos na lógica diacrônica do *tempo presente*, e submetida às leis de mercado. Em consonância, muito fica sujeito à dependência dos aparatos eletrônicos e do sucesso musical triado pela venda de músicas negociadas em diferentes suportes. Convém, contudo, não se desprezar as clássicas formas de *transmitâncias verbais diretas*, de pais para filhos, antes corriqueiras no meio rural,

6 Notável nessa negociação a disputa de memória entre a Igreja que não rompeu com os fundamentos da constituição familiar e o ganho profano dos grupos que passaram a reger as “novas” propostas.

mas que foram se adaptando aos novos circuitos, característica da *memória espontânea*, favorecendo um convívio com novas formas de consumo.⁷ Mesmo respeitando-se tal vigência – e até alimentando-a – consagra-se a construção de valores também guiados pelos veículos de comunicação, dispostos ao público em geral, de acordo com as regras do comércio (MEIHY, 2007, p. 113-130). O consumo ou a compra de canções “mercadorizadas”, primeiro em discos e transmitidas pelo rádio, tem funcionado como garantia do vigor mnemônico, agora vertido em produto industrial de larguíssima escala.

Colocando em circuitos pendulares, nota-se em uma ponta a resistência de um pressuposto religioso, católico, assumindo a *pátria como família ampliada* sob as bênçãos da *Mãe de Jesus*; no outro extremo, observa-se a consagração da alegoria da mãe, capitalizada pela *imagem da padroeira*, mas já distante do âmbito exclusivo da igreja católica. Nessa relação, o que se expõe é a vigência da *figura maternal*, mas consentida também em valores profanos. O viés capitalista tudo explica justificando um sistema de exploração que integra na economia, desde o turismo até o variado comércio de imagens físicas, “santinhos”, medalhas, livretos. Arrola-se ainda nesse organismo a produção cultural “não tangível”: orações recitadas, “contação de milagres”, narrativas de pagamento de promessas. Dimensões espiraladas dessas amostras expressam-se também em novelas de televisão, filmes, peças teatrais variadas, de inspiração religiosa. É sob tal juízo que, principalmente, destaca-se o *cancioneiro de ares devoto*. Aliás, pode-se dizer que é ele que articula a constelação de produtos.

7 Sobre a relação entre tradições orais primárias e secundárias, leia-se de ONG, Walter. *Oralidade e Cultura Escrita: a tecnologia da palavra* (São Paulo: Papyrus Editora, 1998). Ong defende a tese de que no mundo eletrônico não há mais possibilidade de se pensar a oralidade em sentido puro, sem contato com mediações eletrônicas.

A justificação dessa alternativa junta argumentos que enfeixam a *identidade nacional construída* em cima da definição da imagem de Nossa Senhora de Aparecida como a Padroeira do Brasil, em vista da aproximação das agruras populares. A mãe protetora, por sua vez, atuaria sobre o destino dos filhos fiéis. Isso sob a noção de fadário derivada de um cultivado *sentido trágico da vida*. A vida, reconhecida como “Vale de lágrimas” e de sofrimentos, buscaria redefinição em atos romeiros sempre penitentes suplicantes, ou de pagamento de graças alcançadas. É nesse nó que se explica o fervor devocional à santa. Contida na exterioridade dos sentimentos romeiros se explicaria o pacto surdo, a oficialidade da igreja católica e a recepção dos mais variados fiéis, não obrigatoriamente obedientes aos ditames católicos. Suturada nessa trama, o *cancioneiro da Padroeira* tem funcionado como moeda de troca entre o que é da religião e as características definidoras do “não religioso” abrigador dos “produtos comerciais”. É sob tal avalio que se aplica o conceito de “profano devoto”. Por certo, a definição desse *negócio cultural* implica relativizar aspectos ligados à universalidade da devoção mariana – aqui recortada como se fosse “coisa brasileira”. Ficam também de lado o debate entre o sagrado e seu avesso mundano, isso além das sutilezas da abordagem da composição musical integrada às *palavras cantadas*. Na mesma toada, preza-se como vital a força da religiosidade cristã católica que sobrevive fora da ação ortodoxa da igreja.

A “profanização devota”

Como propõe Paul Zumthor, reside no suposto da “palavra cantada” a valorização da oralidade mediada pela escrita, embutida no discurso – aqui entendido como mensagens motivadoras da poética das músicas. Dizendo de outra forma, a

escrita incorpora, no código grafado, o clamor verbal, essência da mensagem. Assim, no caso do Município de Aparecida, o mote central, romaria, como elemento catalizador de diversas manifestações, integra em uma só pauta a: memória coletiva, cultura de massa e o complexo de tradições orais expressas em loas à Nossa Senhora (ZUMTHOR, 2005). A seletividade de fragmentos recortados de construções pretéritas alimenta, nas canções, dísticos marianos zeladores da lenta progressão de uma memória que, por sua vez, necessita de repetidas referências do passado, notadamente dos lances de teor afetivo, familiar – sobretudo maternal/ filial. E em estado de penúria ou grata miséria.

A interferência de um mercado derivado da lógica capitalista atua de maneira fundamental, limitando o consumo exclusivo da exploração da igreja, propondo um outro campo de consumo.⁸ Nota-se, portanto, uma espécie de trança de onde abstrai-se que a igreja soube abrir mão de rigor exclusivo, em favor da manutenção de um prestígio manhoso. Um novo tráfico é constituído nessa combinação, e isso faz com que se justifique a aparência religiosa presente em certas composições. Nesse sentido, a *maternidade protetora de Maria*, assumida em versão brasileira, formula-se como *argumento histórico fundamental* que, no âmbito da atuação cultural, espiritualmente tanto protege seus filhos dentro como fora da igreja.

E é inegável a disputa entre padrões de “Nossas Senhoras” e seus acatamentos pelos “novos fiéis”. Tal atitude, notada também em outras culturas nacionais, explica devoções como: Nossa Senhora de Guadalupe (México), Nossa Senhora

8 A dupla A. Matellart e M. Mattelart diz que “a transformação do ato cultural em valor suprime sua função crítica e nele dissolve os traços de uma experiência autêntica. A produção industrial sela a degradação do papel filosófico-existencial da cultura”. In: *História das teorias da comunicação* (São Paulo: Loyola, 1999, p. 78).

de Lima (Peru) Nossa Senhora de Copacabana (Bolívia). É relevante notar, no caso de estados que foram colonizados sob a égide da Reforma Católica, a força da disputa entre achegos devocionais de padrões metropolitanos e de distanciamentos nacionalistas *descolonizados*. Entre nós, o caso de Nossa Senhora de Fátima (Portugal) é surpreendente, em particular na chamada classe média urbana e até, em segmentos emigrantes, e, chega mesmo a concorrer com a nossa, brasileira, *da Conceição Aparecida*. A “divisão” entre movimentos marianos metropolitanos ou colonizados, no entanto, não perde a essencialidade distintiva característica dos locais de captação. É sem dúvida, a produção da cultura identitária nacional que marca fronteiras e, de maneira sutil, permite convívios devocionais que até se retroalimentam.

Em termos turísticos, as romarias mostram-se vigorosas alternativas econômicas e isso se apresenta como recurso apoiado no fomento da fé popular. Sob essa perspectiva, vale notar a troca de favores transparente nas aceitações religiosas e não litúrgicas. A canção afeita a esse contexto não pode, pois, ser vista em separado, como se fosse apenas um gênero despregado de uma ritualística complexa e intercambiada. A industrialização, como resultado do fenômeno urbano inerente a ela, motivou a requalificação da cultura rural, interiorana, exposta aos influxos da modernidade. Na cidade, no circuito da eletrônica, novos fatores impuseram adesões aos critérios do *mundo das máquinas*, para os quais a *indústria cultural* forjou metas que, a um tempo, equacionaram valores triados de um “passado histórico”, composto em coerência com avanços exigidos pelo progresso do mundo do consumo, nos quais se mantiveram resíduos litúrgicos considerados “tradicionais”. E, em escala planetária, nem se pode dizer que a prática de peregrinação seja atributo dos cristãos, pois Meca e Jerusalém figuram como dimensões do mesmo costume em outras manifestações religiosas.

A cultivada alusão à *catolicidade brasileira*, contudo, em seu corte histórico mais antigo, valeu-se do argumento harmonizador entre o espírito religioso herdado da tradição lusitana e as metas do progresso material do mundo comercial crescente. É nesse todo que se percebe a função da música de inspiração religiosa, exercitada em seu caráter profano, não ortodoxo.⁹ O aparato eletrônico, o incrível montante de dinheiro/lucro implicado nos negócios, a imediata adesão aos mecanismos de divulgação pelos veículos formadores de opinião, tudo somado, explica-se no sucesso de músicas chamadas *sertanejas*. Reforçando a hipótese da canção de teor devocional expressa fora da igreja, cabe identificar, nas chamadas “duplas caipiras”, e nos *compositores e intérpretes sertanejos*, as disputas de memória e o valor dos *empréstimos ou licenças*, feitos em nome de afetos ensinados por preceitos de tradições que antes eram exclusivamente oralizadas.

Entendendo que *música sertaneja* distingue-se do *gênero caipira* pela inscrição daquela no alentado mercado fonográfico, industrial – ainda que tenha *sua gênese no meio rural* – reconhece-se na construção dessa “semelhança”, ou “parentesco”, o canal de ligação entre o “modo antigo” de crença e suas “pervivências” (CALDAS, 1979, p. XIX). Parte-se, pois da separação nítida entre o que é produzido anonimamente, na criação coletiva genuína e caipira, do que é autoral, gravado, ainda que dito *de raiz*, lançado, e vendido no circuito urbano. É nessa relação que se elenca a sequência de canções que, alheias ao seu papel e função isolados, compõem um *gênero em formação*, atento à evolução da temática assumida sob a ótica profana. E há um perfilamento de títulos e autores que, na calada do debate, acumulam temas, repetem palavras/

9 Aparta-se também o exame do vasto cancionário religioso afeito à devoção da Virgem Mãe Aparecida, pois esse campo de abordagem demandaria inscrição em outra temática, religiosa e musical.

motivos e, assim, caracterizam práticas que evidenciam a construção da *nova tradição mariana, sertaneja*. Segue, à guisa de análise, uma sequência das primeiras músicas consagradas dessa maneira de ver a “devoção profana” (ALVIM, 2016; o número de outras gravações é grande e extrapola o limite da pesquisa coordenada por Alvim):

1. *Aparecida do Norte (1958)* – Anacleto Rosas Jr. e Tonico
2. *Romaria a Aparecida (1959)* – Anacleto Rosas Jr e Luís Rosas Sobrinho (Filho do Anacleto Rosas Jr.)
3. *A Marca da Ferradura (1960)* – Lourival Santos e Riachão
4. *Exemplo de Fé (1960)* – Tonico e Tinoco
5. *A Ceguinha (1968)* – Paulo Calandro e Zé Mauro
6. *Virgem Aparecida (1968)* – Léo Canhoto e Benedito Sevierio
7. *Milagrosa Nossa Senhora (1969)* – Dino Franco
8. *Visita à Nossa Senhora Aparecida (1974)* – José Alves e Moreno
9. *Romaria (1973)* – Renato Teixeira

Pode-se afirmar que as oito primeiras canções, pelo alcance público que tiveram, formularam-se como espécie de repertório básico, tónus modelar, continuado, pelo qual se formulou um naipe de *roteiro temático*, composto por um léxico emocional que, pela força da repetição, deu rumo a uma infinidade de outras canções, toadas na fixação do mote *mariano popular*.¹⁰ Vale, pois, fora do ambiente genuíno caipira, emoldurar essa *espécie musical*, no conjunto da canção popular sertaneja e, assim, respeitar sua *independência do hinário*

10 Sobre o significado da recorrência de citações, leia-se: COELHO, Luiz Antonio, A repetição na Cultura, In: Solange Jobim e Souza (Org.). *Mosaico: Imagens do Conhecimento*. Rio de Janeiro: 2000, p. 27-37.

religioso ou sacro. Houve mesmo, no progresso dessa manifestação, um momento de corte em que, graças à ampla aceitação da peça, deu-se uma passagem do sertanejo para o que se convencionou chamar de *Música Popular Brasileira* ou MPB. A temática *Romaria* atuou exatamente nesse cruzamento, implicando composições sofisticadas, autorias de alcance extraordinário e interpretações consagradas. Fala-se, por exemplo, de Renato Teixeira, Roberto Carlos e intérpretes como Elis Regina, Agnaldo Rayol, Joana, entre muitos outros.

Em termos de “raiz”, o caso religioso/profano brasileiro apresenta uma variante que se destaca pela originalidade, pois, além dos roteiros de visitas ao templo sede em Aparecida, a produção musical se oferece como espécie de discurso trágico/épico/popular, e cumulativo. É exatamente por esse veio que a *música sertaneja* circula, ativando sensações de pertencimento identitário, e assim funciona como que uma variante de benesse divina, abençoando seus fiéis cultores. O resultado disso implica pensar o *ato romeiro* como polo reintegrador cíclico que se realiza pela *sugestão familiar* que, afinal, irmana a todos como se a devoção lastreasse o papel de *nação protegida*. Ainda que a *tradição romeira* tivesse perdido o fundamento eminentemente religioso, alguns referenciais, além do culto à *imagem milagrosa*, são reciclados, atravessando tempos recentes, impondo-se na atualidade com ares perenes, independentes de condições históricas longínquas. Exercendo uma atração centrífuga, as romarias qualificam-se reforçando a vitalidade do templo central, a Basílica Nacional de Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil. Nesse lócus, outra ordem de procedimentos faz-se prática a fim de referendar o pagamento de promessas, ou seja cumprir o roteiro da “passagem obrigatória” pela capela onde está guardada a imagem original da santa, e, em seguida, proceder a algumas atividades suplementares: visita à sala dos milagres, onde se opera a reverência aos ex-votos, à doação de objetos biográficos, bem

como a queima de velas e até assistência às missas. Esses programas rituais tornam-se marcantes como mantenedores de símbolos que se retroalimentam, fixando padrões integrados à rotina romeira. Isso tudo tendo como trilha sonora e subjacente as músicas, principalmente entoadas fora dos limites do momento da visita, e mesmo das peregrinações. Nota-se ainda perfeito convívio entre a prática distribuída pelo ano todo, feita de acordo com interesses e possibilidades dos fiéis e os movimentos programados para dias especiais.

A saga coletiva como ode popular

O exame das letras sobre as Romarias como fenômeno não essencialmente religioso, neste caso, indica a vivência da fé segundo certa tradição arremedada de inspiração composicional antiquíssima, europeia, de traços religiosos e populares, mas reinventada no Brasil (TINHORÃO, 1998). Trata-se sim, legitimamente, de fé, mas longe de ortodoxias ou liturgias comandadas por cânones específicos. Pelo contrário, ordenou-se uma maneira flexível de vivência abrigadora de outros valores que não os eclesiais. Não se mostra prudente, por extensão, confundir tal procedimento com *catolicismo popular*, como se houvesse níveis de vivência religiosa.¹¹ Mas então, em que medida pode-se propor, pelo exame desse *cancioneiro*, a construção de uma *memória coletiva* capaz de justificar uma *moderna tradição cultural*? A resposta possível

11 Afonso MURAD, no post intitulado Religiosidade popular e Devoção Mariana advoga o uso do conceito de “devoção” e vez de “catolicismo popular” e se justifica mostrando que as práticas culturais católicas vivenciadas pelo popularmente situam no campo da piedade, fora do âmbito litúrgico. In: <http://maenossa.blogspot.com.br/2011/12/religiosidade-popular-e-devocao-mariana.html>, acessado em 21/11/2016.

fertiliza-se a partir do suposto que permite ver a formulação de matrizes narrativas que se repercutem, variando pouco a pouco as composições feitas com a presença de instrumentos de cordas – em particular da viola caipira – desenvolvendo-se a partir das exíguas variações de acordes e de textos característicos do meio que a gerou, fatos esses que, afinal, garantem a aparência de uma memória supostamente sem interrupção. Assim, algumas peripécias ou detalhes de façanhas romeiras podem ser encontrados nas letras das centenas de canções, notadamente das *duplas sertanejas* mais conhecidas. O mesmo se diz da participação progressiva no conjunto da MPB, pois dá-se um momento em que o sucesso dessa *tradição inventada* como sertaneja ou mesmo caipira ganha novos públicos. Professa-se, pois, a existência de um momento em que a classe média, urbana e desvinculada do campo, se volta a notar o “sertanejo” como algo – ainda que folclórico, no mau sentido – aceitável, porque saudosista e fundamento de uma suposta nacionalidade brasileira.

O marco inicial dessa sequência é uma canção apropriadamente chamada *Aparecida do Norte*, composta por Anacleto Rosas Jr. e Tônico, da dupla Tônico e Tinoco. Cabe lembrar que no ano dessa parceria, 1958, deram-se algumas das mais importantes transformações ligadas à modernização do Brasil. No andamento dos chamados “anos dourados” (1956-1961), na trajetória política de gestão de Juscelino Kubitschek, arrolaram-se fatos desencadeados como a construção de Brasília, o lançamento da Bossa Nova, o cinema novo, o Teatro Experimental Negro, a conquista da Copa do Mundo, entre tantos outros eventos. Nessa plêiade de eventos, exatamente em 1958, surgia a primeira canção ligada à homenagem nacional de Nossa Senhora Aparecida, e isso marca a pertença popular na esfera das transformações vitais para o perfil do *Brasil moderno*. Eis a letra de *Aparecida do Norte*:

*Já cumpri minha promessa na Aparecida do Norte
E graças a Nossa Senhora não lastimo mais a sorte
Falo com Fé: - Não lastimo mais a sorte
Já cumpri minha promessa na Aparecida do Norte.*

*Eu subi toda a ladeira sem carência de transporte
E bejei os pés da Santa da Aparecida do Norte
Falo com Fé: - Da Aparecida do Norte
Eu subi toda a ladeira sem carência de transporte.*

*Não tenho melancolia, tenho saúde sou forte
Tenho fé em Nossa senhora da Aparecida do Norte
Falo com Fé: Da Aparecida do Norte
Não tenho melancolia, tenho saúde sou forte*

*Padroeira do Brasil Aparecida do Norte
Eu também sou brasileiro sou caboclo de suporte
Falo com Fé: Sou caboclo de suporte
Padroeira do Brasil Aparecida do Norte*

*Todo meado do ano enquanto não chega a morte
Vou fazer minha visita na Aparecida do Norte
Falo com Fé: Na Aparecida do Norte
Todo meado do ano enquanto não chega a morte.*

Nessa canção foram delineados alguns elementos importantes para a *construção da memória popular afeita à Nossa Senhora e sua projeção nacional*. Além da referência explícita à situação do município Aparecida do Norte e da identificação dessa cidade como espécie de capital católico-brasileira, fica patente a consagração da imagem como “Padroeira do Brasil”. E junto, na narrativa da canção, apresentam-se qualificativos importantes como “eu também sou brasileiro, sou caboclo de suporte”. Por certo, *ser caboclo* não é pouca coisa na construção da “nova” identidade brasileira/popular daquele então. A rima “Aparecida do norte/morte/forte/sorte”, por sua vez,

revela a importância da bênção derivada de compromisso e expressa em promessa. É, aliás, dessa construção que vem a percepção brasileira de romaria aliada à ideia de nação. Item relevante é a presença da palavra “*transporte*”, não apenas significando movimento de outras partes para a cidade religiosa, mas também, na descrição do traçado urbano local, por meio da ladeira que conduzia à antiga Basílica – ainda que no caso o andar, a pé, se coloque como movimento, em outras canções são notadas a presença de “cavalos”, caminhões, ônibus. Não menos saliente é a referência à saúde e ao compromisso de, *enquanto viver, cumprir a promessa*. Como *marco inaugural*, a canção permite ainda uma imprecisão de data para a visita, valorizando o pacto. Independente de dia fixo, fica expresso que a façanha se repetirá “todo meado do ano enquanto não chega a morte”. Muito se deve a esse sucesso como inaugurador de um tipo de experiência musical que se multiplica – em diferentes contagens, pode-se falar de milhares de músicas gravadas sob essa característica.

Com o título *Romaria a Aparecida*, a canção gravada por Luizinho e Limeira foi lançada em seguida, no ano de 1960. Tendo o mesmo Anacleto Rosas Jr e seu filho, Luiz Rosas Sobrinho como autores, a “nova” canção marcava um rumo para as canções seguintes. Em vista da antecessora – onde o romeiro se coloca já na cidade – a narrativa desta segunda manifestação mostra a montagem da visita. Sem deixar de lado a inefável exaltação à Virgem, o encaminhamento das frases musicais leva à suposição de uma espécie de épica popular. Ao narrar brevemente a construção de um roteiro, ou montagem da ida para cumprir a promessa, familiariza-se o receptor comum com um tal e possível “senhor José Sofia”, e isso, mais do que facilitar a rima com o mote “romaria”, serve para marcar o registro da forma de organização do grupo, sugerindo que outras caravanas façam o mesmo, levando inclusive a família. Algo a chamar a atenção remete a uma atitude clara

de moral duvidosa, pois, de certa forma, revelava um *pequeno suborno*, admitido em nome da causa. A intrigante passagem entre um meio de transporte ilegal e a multa perdoada, imposta pelo guarda rodoviário – principalmente a transgressão – é justificada em nome da Santa. A “simpatia” da atitude policial, por sua vez, manifesta-se pelo pacto *pseudo-religioso* que, em última instância, deixa de lado os preceitos da ordem em troca do cumprimento solidário do motivo comum. Eis a letra de *Romaria a Aparecida*, cantada pela dupla Dois Turunas:

*Arranjei um caminhão do senhor José Sofia
Convidei o pessoal pra fazer a romaria
As muié tudo arrumaram muita água e comida
Que pra ver a padroeira a viagem era comprida.*

*Arrumei bom encerado por riba da armação
Botemos a família em cima pra cortar o estradão
E quando o motorista no lugar deu a partida
Nos cantemos em voz arta em louvor a Aparecida.*

*Salve mãe do redentor
A senhora Aparecida
A quem damos nosso amor
E também a nossa vida
Na estrada fomos multados por uma grande quantia
Nós não se incomodemos em vez de achar ruim nós ria
O guarda mandou seguir em louvor a sua vida
Nós cantemos em voz alta o canto da Aparecida*

*Depois de muita viagem mais ou menos doze horas
Cheguemos na terra santa, terra de Nossa senhora
Nós subimos tudo a pé a ladeira mais comprida
Cantando mais arto ainda em louvor a Aparecida.*

*E par Santa Milagrosa demos vivas sem parar
Rezamos com devoção pra nossa vida ajudar*

*Nós estava satisfeito, promessa tava comprida
Voltemos alegre cantando em louvor a Aparecida.*

Muito mais do que reconhecer o significado da “fala própria do caipira”, ou o complexo engenho da montagem da ida ao templo de Aparecida, vale entender a compatibilidade do enredo com a composição, ou da letra com a música. A cadência de *inspiração rural*, ao contar a história do trajeto readéqua o valor da epopeia ou marcha de fé. O sentido da participação coletiva, familiar e de possíveis “compadres” é nota importante para marcar a adesão de grupo culturalmente pactuado. A atualização dada pela presença de elementos como: caminhão, guarda e mesmo da lona/encerado, revelam a modernização e o domínio dos fatores acessíveis aos “novos” fiéis. E não há como deixar o destaque ao fato de ser longa a viagem de “mais ou menos doze horas”. As penúrias da trajetória, o complicado enredo da organização, traduzem a noção de sacrifício compensatório, fato que aquilata o sentido de epopeia profano/religiosa.

A terceira composição, *A marca da ferradura*, de Lourival dos Santos e Riachão, também interpretada por Tônico e Tinoco, lançada também em 1960, garante mais um avanço, pois detalha um milagre, condição garantidora do respeito ao templo e à imagem milagrosa. No caso, relata-se a história de um arrogante proprietário, rico senhor e a pretensão de mostrar seu poder conspurcando a força o templo. Um devoto, “véinho religioso”, temente à Virgem Conceição “lhe deu conseio”, contudo, confrontado, o fazendeiro montado em um “burrão ligeiro” fez uma aposta que, perdida, lhe causou a morte. A prova de tudo estaria na fixação da ferradura deixada pelo *burrão ligeiro* que se negou a respeitar o mando. As oposições entre o rico e o pobre, entre o senhor e o velho crente, animam a trama milagrosa. Eis a letra da canção *A marca da ferradura*:

*Vou contar o que aconteceu com um rico fazendeiro.
Um homem sem religião o seu Deus era o dinheiro.
Foi assim que ele disse no meio dos companheiros.
Na Aparecida do Norte que é a terra dos romeiros.
Na igreja entro a cavalo nesse meu burrão ligeiro.
Quem quiser fazer uma aposta tenho muitos mil
cruzeiro.*

*Ele teve um resposta sem demora ali no meio
De um véinho religioso que lhe deu esse conselho.
Na Aparecida do Norte nós devemos ir de jumento.
O coitado do véinho ele já surrou de reio.
Quero mostrá pra voçeis que de nada eu não receio.
Saio daqui no meu burro só no artar que eu apeio.*

*Ele saiu de viagem na Aparecida chegou.
Era de manhã cedinho quando a missa começou.
Chegando no pé da escada seu burrão arrefugou.
Sua espora sangradeira sem piedade funcionou.
O burrão foi judiado mais na igreja não entrou.
Se o dono não respeitava seu burrão arrespeitou.*

*Esta cena verdadeira muita gente presenciou.
O burro deu um corcovo o seu dono ele matou.
O dinheiro compra tudo mais a morte não comprou.
A alma do fazendeiro com certeza não salvou.
Bem na porta da igreja onde o burrão refugou.
A marca da ferradura lá na escada ficou.*

Lembrando que a dupla Tônico e Tinoco era a presença mais conhecida do gênero sertanejo, cabe ressaltar que a temática ligada a Aparecida do Norte replicou o que seria tendência capitaneada por ambos. Mais que tudo, porém, cabe marcar por essa “moda” a estrutura narrativa de “contação de história”. Carregando a “tradição” de enredo trágico, com indicações

morais, a letra traduz para o *sertanejo devoto profano*, o que será sua marca mais vibrante, ou seja, o relato de experiência em que a interferência divina atua em favor da imposição de respeito. Nessa linha, como se vê no *Exemplo de Fé*, composta pelos próprios intérpretes também em 1960, a prática do relato de casos faz-se presente, reforçando o caráter pequeno/épico que caracteriza a narrativa de fatos, tão comum nos motes sertanejos. Reza a letra:

*Dia oito de setembro
Fui com grande devoção
Na Aparecida do Norte
Contei minha situação
Sou pôbre trabaiadô
Tô passando privação
O meu fio tá duente
Não tenho nem um tostão.*

*Pedi prá Nossa Senhora
Com as força do coração
Que levasse o meu finho
Ou que desse a sarvação
Ele nasceu alejado
Arrastando pelo chão
Minhas lágrimas rolava
Por ver tanta judiação.*

*Ó Senhóra Aparecida
Eu tô aqui pra agradecê
De longe venho de jueio
Por meu pedido atendê
Arrecebi seu milagre
Acabou o meu sofrê
O meu fio tá curado
Eu troxe prá vancê vê.*

*Ó Nossa Senhora
E o bom Deus Nosso Senhor
O meu fio tá curado
Minha vida endereitô
Atenda todos pedidos
Dos duente sofrêdo
Padroeira do Brasil
Mãe de todos pecadô.*

O tom de súplica e a mostra de uma desgraça familiar, bem ao gosto das tramas populares, dimensiona o apelo feito à Padroeira, agora transparecendo um drama pessoal, do fiel que vai a Aparecida do Norte a fim de pagar uma promessa ganhada em favor do filho aleijado. O drama relatado com tensão lacrimal coloca um pai que “com as força do coração” implorava à Senhora Aparecida um desfecho definitivo “que levasse o meu filhinho, ou que desse a sarvação”. O milagre atendido, musicado, traz ainda mais uma nota importante: a divulgação de uma data, 8 de setembro, então tida como dia nacional de homenagem à Padroeira. Reforçando o caráter narrativo, esta canção marca a mudança do sentido sagrado religioso coletivo e transfere para o âmbito do episódio pessoal um caso de atendimento. Isso interessa principalmente por retirar a mediação oficial da igreja, e colocar em questão as relações diretas entre o fiel e a Santa protetora. A cidade de Aparecida e a promessa paga na Igreja funcionam como referencial fixo da prática.

Paulo Calandro e Zé Mauro, em 1968, retomam o mote narrativo milagroso, mas em enredo um pouco mais composto e intrincado. Ao contar a história de mais um milagre – desta feita ocorrido dentro da Igreja – reforça-se o tom narrativo, matizado já como marca. Numa relação triangulada, além da suplicante cega, um outro personagem integra a cena. A canção gravada pela dupla que curiosamente era conhecida como Abel & Caim, diz o seguinte:

*Na igreja da aparecida um romeiro sempre via
Uma menina ceguinha que uma esmola pedia
Mas ninguém podia dar o que a ceguinha queria
Era a luz dos seus olhos para ver a luz do dia*

*Chorava e pedia a Deus essa graça receber
Eu quero a luz dos meus olhos para o mundo poder ver
Encontra meu pai e mãe a quem não posso esquecer
Ajoelhar aos pés do altar e Jesus agradecer*

*Nesse estante um velhinho bem pertinho ali parou
Ceguinha pediu a esmola o velhinho perguntou
Qual a esmola minha filha que você pedir eu dou
Eu quero a luz dos meus olhos para ver quem é o
senhor*

*O velho disse à ceguinha faça o sinal da cruz
Quando ela terminou os seus olhos teve luz
Ela viu subindo ao céu com seu lindo manto azul
A Senhora Aparecida e o nosso mestre Jesus.*

No mesmo sentido da canção anterior, novamente o relato de uma experiência de aspiração lacrimojante indica o pedido de milagre. Vieira e Vieirinha foi uma dupla que faria repetidas canções sobre Aparecida do Norte. Também em 1968, no embalo de uma série de outras gravações que não fizeram tanto sucesso, ainda que ligadas ao tema, gravaram de Léo Canhoto e Benedito Sevierio *Virgem Aparecida*, canção que trazia uma novidade agregada à crescente estrutura narrativa do cancionário devoto profano: categorias nacionais de trabalho. Assim diz a letra de *Virgem Aparecida*:

*Boiadeiro que anda bastante pelo mundo errante
na estrada comprida
Boiadeiro vancê não se esquece de fazer uma prece
à Virgem Aparecida*

*Jangadeiro rezai na jangada é sua jornada
eu canto com a vida*

*No perigo das onda que só me recordo é o nome
da Virgem Aparecida*

*Marinheiro na viagem sua na noite sem lua
nas águas esquecidas*

*No perigo das onda do mar você pode rezar
à Virgem Aparecida*

*Se a mãezinha que você adora doente ela chora
e a esperança é perdida*

*Os seus olhos você deve abrir e rezando pedir
à Virgem Aparecida.*

A consagrada divisa dramática repete-se, agora mencionando a *mãezinha ausente que você adora* e que *doente ela chora*. Duplica-se o apelo à maternidade, pois em uma dimensão fala-se da própria mãe biológica e em outra, da espiritual, apelando-se para a *Virgem Aparecida*. Por terra – o caso do boiadeiro – ou por mar – na referência ao jangadeiros e marinheiros – integram-se outros segmentos agregados ao contingente de fieis que, capciosamente, não mais arrolava apenas segmentos ligados ao campo. O deslocamento de sertanejos ou pessoas ligadas ao mundo rural alça condição de trabalho e assim ampliava a abrangência de atuação da Padroeira do Brasil.

Alimentando a mesma tendência, já marcando o sucesso das gravações colocadas no mercado, em 1969 novamente Tônico e Tinoco enriqueciam a saga em constituição. Com o título de *Milagrosa Nossa Senhora*, a dupla colocava no mercado outra experiência, contada por Dino Franco, que dizia “Vi-me da noite pro dia, Entre a vida e a morte, Mil preces pedimos a Deus, E a Aparecida do Norte” e em vista disso “deu-se o milagre na hora Dando a luz do meu viver Graças a Nossa Senhora Acabou o meu sofrê”. Definitivamente marcava-se o comprometimento da peregrinação ao Templo

de Aparecida. Junto a ideia de milagre e de pagamento de promessa mostrava-se como artimanha a ser repetida musicalmente. Mais, a garantia de que isso se *repetiria todo ano enquanto eu tiver vida* servia de lição para os ouvintes. Em nível de recepção, estava fixada a obrigação do pagamento de promessas e a necessidade de repetição da prática.

A canção, que consagra essa primeira etapa do *cancioneiro devoto popular*, enfeixa vários aspectos plantados pelas anteriores. Por revelar um momento preciso, da partida de uma excursão, a dupla Moreno e Moreninho remete a um olhar passado, ou seja, à preparação da volta ao lar depois de satisfeita a promessa. A repetição do estribilho “Está chegando a hora da nossa partida, Primeiro despeço da Senhora Aparecida” reafirma o cumprimento da viagem que, em termos da percepção popular já se transformou em uma forma de notícia de sonoridade nacional. Eis a letra de *Visita à Nossa Senhora Aparecida*:

*Venho todo ano enquanto eu tiver vida
Para visitar a Senhora Aparecida
Venho todo ano enquanto eu tiver vida
Para visitar a Senhora Aparecida*

*Santa milagrosa, santinha querida
Sempre fui devoto da Senhora Aparecida
Santa milagrosa, santinha querida
Sempre fui devoto da Senhora Aparecida*

*Está chegando a hora da nossa partida
Primeiro despeço da Senhora Aparecida
Está chegando a hora da nossa partida
Primeiro despeço da Senhora Aparecida*

*No Brasil inteiro que foi escolhida
É a padroeira a Senhora Aparecida
No Brasil inteiro que foi escolhida
É a padroeira a Senhora Aparecida.*

Pode-se dizer que esta canção arremata um círculo narrativo onde a ida a Aparecida do Norte para pagar promessa transforma-se em uma saga cultural de dimensões amplas, nacionais. Formulando um discurso que se completa, tem-se em um curto espaço de tempo, graças ao mercado fonográfico, a constituição de uma prática que ensina desde como se comprometer com um ato de aparência devocional desde a organização da visita até o retorno ao ponto de partida. Dada a insistência na volta ao lar, torna-se necessário o reabastecimento da promessa de início de novo ciclo que, por sua vez há de encontrar termo no ano seguinte. A estrofe que abre a canção traduz isso e assim repete “Venho todo ano enquanto eu tiver vida, Para visitar a Senhora Aparecida, Venho todo ano enquanto eu tiver vida, Para visitar a Senhora Aparecida”.

Uma “outra romaria”

A possibilidade de arrolar em alguns padrões analíticos o vasto conjunto de músicas perfiladas na chave Romaria e Nossa Senhora Aparecida, Mãe, indica a necessidade do retrato de perfis sociais que se ligam em atitudes implícitas e pactuadas, relações feitas na adesão temática permitida pelo mimetismo das músicas. De caipiras para sertanejas e de sertanejas para a MPB descreve-se um arco complexo. Elementos de uma saga saudosista, conduzida pelos segredos da memória e motivada pelo consumo de gravações, permitem sondar os momentos de corte. Tudo acontecido no calado campo das negociações que, afinal, reafirmam pactos solidários, justificadores da presença de inspiração religiosa. Assim, é como se o sempre mencionado “manto da padroeira” cobrisse progressivamente pessoas perfiladas pelo cancionero, independente de classe social.¹²

12 Sobre o sentido e fixação de pressupostos culturais diz Pierre Achard, no artigo *Memória e produção discursiva do sentido*,

A agravar entendimentos sobre a circularidade da cultura devota religiosa, cabe lembrar que a formulação de um discurso identitário não se constitui apenas de mensagem dirigida aos e pelos romeiros, entendidos aqui como grupo social de evocações rurais, projetados nas cidades. Não. Por meio de mutações, tomando por base os exemplos ponteados pelos cantares sertanejos, afloram-se variações derivadas. Aproveitando-se da permeabilidade do cancionero e da ampliação do mercado fonográfico – e também por meios correlatos de divulgação como jornais, revistas, rádio e televisão – têm-se notado negociações que, contudo, não anulam um específico *momento de passagem*. Exatamente pela eloquência do *ato romeiro* e pela conseqüente respeitabilidade cabível no conceito de cultura brasileira, segmentos urbanos adaptados à vivência católica, tipos enquadrados no *padrão classe média* aderiram ao *gosto romeiro*. Isso, contudo não foi um processo simples e mecânico. Pelo reverso, exigiu-se engenhosa adaptação, de difícil entendimento, pois implicou negociação envolvendo acordes, mutações, memória e, sobretudo, perspicácia na manutenção de uma aparência continuada. É nesse sentido que se credita papel fundamental a uma canção que serviu de divisor entre o passado e a novíssima forma de vivência da devoção profana a Virgem Maria. A composição de Renato Teixeira, *Romaria*, é chave nesse processo. Consideremos a letra da música:

*É de sonho e de pó
o destino de um só
feito eu perdido em pensamentos*

que “do ponto de vista discursivo, o implícito trabalha então sobre a base de um imaginário que o representa como memorizado, enquanto cada discurso, ao pressupô-lo, vai fazer apelo à sua (re)construção, sob restrição ‘no vazio’ de que eles respeitem s formas que permitam sua inserção por paráfrase”. In: ACHARD, P. *Papel da Memória*. Campinas: Editora Pontes, 1999, p. 13.

*sobre o meu cavalo
é de laço e de nó
de gibeira o jiló
dessa vida, comprida, a só.*

*Sou caipira Pirapora, Nossa Senhora de Aparecida
Ilumina a mina escura e funda, o trem da minha vida.*

*O meu pai foi peão,
minha mãe solidão,
meus irmãos perderam-se na vida
em busca de aventuras.
descasei e joguei, investi desisti
se há sorte, eu não sei, nunca vi.*

*Sou caipira Pirapora Nossa Senhora De Aparecida
Ilumina a mina escura e funda, o trem da minha vida.*

*Me disseram porém
que eu viesse aqui
pra pedir em romaria e prece paz nos desaventos
como eu não sei rezar
só queria mostrar
meu olhar, meu olhar, meu olhar.*

*Sou caipira Pirapora Nossa Senhora De Aparecida
ilumina a mina escura e funda o trem da minha vida.*

Por certo, além da harmonia e da coerência entre composição e letra, é complexo o teor dessa saga pessoal/coletiva. Pela exterioridade, poderia até ser considerada mais uma variação do gênero *moda de viola*, algo simples, singelo. Aparências. Aparências que escondem nos feitiços um certo continuísmo, algo evoluído ou pelo menos transmutado, mimético. Aliás, constantemente esta canção é lembrada como tal, mas isso não extrapola a evocação fátua, romântica, comercial e conveniente. A *ambiência caipira* implicada na letra cumpre o dever

de saudação a Nossa Senhora de Aparecida, fato que, contudo, não lhe garante o caráter eminentemente “de raiz”, pois há novos intervenientes não religiosos, profanos.

Escrita em 1973, a *Romaria* de Renato Teixeira demorou a fazer sucesso, até que Elis Regina a gravou, em 1977. Foi o bastante para que se despertassem públicos variados, condição que consagra esta como das mais prezadas canções do repertório nacional. O poeta Haroldo de Campos, por exemplo, em entrevista à revista *Veja* fez elogios à letra de Romaria, considerando-a uma das melhores da MPB. Sobre a aceitação enorme da canção, que tem sido gravada por amplo número de interpretes, o próprio autor, Renato Teixeira, declarou-se surpreso ao constatar a conquista de novo contingente de apreciadores. Assim se expressou sobre o tema:

Elis gravou a música e o sucesso me surpreendeu completamente. Nunca pensei em compor algo fácil. Queria uma coisa mais sofisticada e a influência concretista deixava isso claro. Num determinado momento, cheguei a duvidar da sofisticação intelectual que pensei ter colocado na letra. Será que errei? Mas a resposta veio na virada dos anos setenta para os oitenta, quando, fazendo uma retrospectiva da poesia musical da década que se encerrava, Augusto de Campos, um dos nossos maiores mestres concretistas, publicou na revista *Veja* que Romaria era a única obra da música brasileira naquela década elaborada sob a ótica do concretismo. A interpretação da Elis me causou a sensação de que, com ela cantando, a música ficara finalmente pronta.¹³

13 Texto de Renato Teixeira publicado na edição 566 do Jornal *Contato* In Romaria – A história da música símbolo do caipira. In: *Almanaque Urupês*, outubro 10, 2016. Disponível em: <http://www.almanaqueurupes.com.br/portal/author/almanaqueurupes/> Acessado em 21/01/2017.

Como obra aberta, a *oralidade* contida na canção dimensiona segredos incontidos no aspecto factual ou na sutileza dúbia das palavras. Em outra oportunidade, disse o autor remetendo-se aos fatores da *cultura sertaneja*, apreendida no convívio com um ambiente que contextualizava o gênero – ou seja o interior do estado de São Paulo:

Meio que sem querer, eu cumpri uma missão pioneiramente taubateana: repaginei a música caipira dando a ela um perfil mais condizente com sua grandeza original, readaptando-a a uma linguagem, digamos, mais MPB e mais adequada aos tempos modernos. (*Idem*)

Além de detalhes da produção da música, é importante retomar alguns signos mnemônicos embutidos nesse dizer. Sobretudo, avalia-se o sentido épico/ trágico/ que se mantém como como chão narrativo permanente, mas que deixa transitar novos valores. A retomada da prática medieval da cavalaria apresenta-se na menção ao pó da estrada e aos devaneios gastos, sem, contudo, deixarem abatidas as esperanças. A junção da referência ao “meu cavalo” alia-se à perspectiva de renovação, motivo maior da romaria. O material da montaria como “de laço” “de nó”, “gibeira”, garante o *espírito supostamente tradicional ou caipira*, transposto na inventividade de um mundo rural brasileiro que se transformou sob a proteção de Nossa Senhora.

Assim, valida-se a saga consagrada na memória coletiva, que expressa o convencimento da romaria recomendada como *épica coletiva*, pois o cavaleiro seguia ensinamentos ditados pela experiência de “uma tradição”. É por esse filtro que se entendem expressões como “me disseram... que eu viesse aqui pra pedir em romaria”. Em uma paralela, mantém-se a essência de um hábito, mas em outra, nota-se a consagração de princípios alheios às regras da igreja. Atuam nessa direção,

por exemplo, o sentido do casamento “descasei e joguei, investi desisti”, e o que é mais sintomático a perda da recitação oracional traduzida no “eu não sei rezar”. De todos os argumentos, porém, o mais esclarecedor da proposta reunificadora da Mãe Aparecida como centro “reabastecedor” da unidade, remete à grande contradição entre a própria família pessoal desfeita, segundo o “pai peão”, a “mãe solidão” e os irmãos que “perderam-se na vida em busca de aventuras”. Depois de tantos “desaumentos” restaria pedir a “Nossa Senhora De Aparecida” que iluminasse “a mina escura e funda, o trem da minha vida”. Tudo levando em conta uma nova concepção externada pela autoproclamação de “sou caipira Pirapora”.

Desdobramentos sacros/profanos

A garantia do sucesso proposto por Renato Teixeira, em particular depois da gravação de Elis Regina, abriu campo para algo que se anunciava sem, contudo, emergir como discurso assumido por coletivos nacionais. Vários compositores e interpretes apresentavam-se à cena nacional indicando que havia campo para canções de cunho religioso, independentemente da igreja. Alguns religiosos, padres por exemplo, iniciavam carreiras que hoje são de sucesso (como exemplo: padre Zezinho, Marcelo Rossi, Fábio de Melo, entre tantos outros). Principalmente Agnaldo Rayol e Moacir Franco foram alguns desses novos “cantores” que se colocaram no mercado defendendo o novo quinhão musical. Nenhum, porém, foi maior que Roberto Carlos, que a partir de 1993 começou uma nova saga em seu já reconhecido repertório na MPB, gravando por ano uma canção de cunho *profano devoto*. E começou exatamente com uma combinação que ia de Ave Maria a Nossa Senhora.¹⁴

14 As músicas “religiosas” de Roberto Carlos são: *Ave Maria/ Nossa Senhora/ Jesus Cristo/ Jesus Salvador/ A Montanha/ Oração de um Triste/ Guerra dos Meninos/ Ele está pra chegar/*

A música de Renato Teixeira enlaça dois fios narrativos importantes. Um justifica a força da romaria como expressão de um grupo que se reinventa num projeto coletivo, a romaria. Em outra linha, fica amarrado o pacto nacional que elege uma figura maternal como padroeira, mas no acatamento profano. A síntese desse processo mostra, pois, a emersão de um procedimento urbano e industrial aliando segmentos culturais que se fundem na modernidade. O mundo sertanejo e a classe média urbana se encontram numa nova *definição de brasilidade*, sob a denominação ou reconhecimento de ambas as partes no epíteto “caipira Pirapora”.

No rastro dessa canção, mesclando composições profanas e católicas, uma série de álbuns tem surgido, prometendo desdobramentos consequentes para o entendimento da cultura brasileira. Situando como problemático o limite entre o não religioso e o ortodoxo, nota-se uma estratégia clara da igreja que não contesta “desvios” e que pelo contrário, os acata e integra. Na linhagem analítica do papel da música sertaneja, destaca-se a condição de ponte entre gêneros e isso indica uma revisão do conceito de classe social, posto que a circulação da cultura popular permite novos pactos. É assim que se preza a Romaria de Renato Teixeira como a Romaria das Romarias.

Referências bibliográficas:

ACHARD, Pierre. *O Papel da Memória*. Campinas: Editora Pontes, 1999.

ALVIN, Ricardo Cravo: *Dicionário Houaiss Ilustrado da Música Popular Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Paracatu, 2006.

Aleluia/ Paz na Terra/ Luz Divina/ O Terço/ Coração de Jesus/ Meu Menino Jesus/ Quando eu quero falar com Deus/ Todas as Nossas Senhoras/ Fé/ Estou aqui/ Tu és a Verdade Jesus. Em 1999, Roberto Carlos gravou um álbum chamado *Mensagens*, coletânea de suas “canções religiosas”.

- CALDAS, Waldenyr: *Acorde na Aurora*: música sertaneja e indústria cultural. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.
- COELHO, Luiz Antonio. A repetição na Cultura. In: SOUZA, Solange Jobim (Org.) *Mosaico*: Imagens do Conhecimento. Rio de Janeiro: s/p, s/d.
- HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence (Org.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- HUYSEN, Andreas: *Seduzidos pela Memória*. Rio de Janeiro: Editora Aeroplano. 2000,
- MATELLART, A e MATTELART, M: *História das teorias da comunicação*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom: Notas sobre a “Moderna Tradição Oral” na MPB. *História Oral*, v. 10, n. 1, p. 113-130, jan.-jun. 2007.
- ONG, Walter. *Oralidade e Cultura Escrita, a tecnologização da palavra*. São Paulo: Papyrus Editora, 1998.
- POLLAK, Michael: Memória, Esquecimento, Silêncio. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: vol. 2, n. 3, 1989, p. 6 -7.
- SANTOS, Lourival dos: *O enegrecimento da Padroeira do Brasil: religião, racismo e identidade (1854-2004)*. Salvador: Editora Pontocom, 2013.
- SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de: *A Identidade Posta no Altar: devoção à Nossa Senhora da Conceição Aparecida e Questão Nacional*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal Fluminense. 1996.
- TINHORÃO, José Ramos: *História Social da Música Popular Brasileira*. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- ZUMTHOR, Paul: *Escritura e Nomadismo*: entrevistas e ensaios. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2005.

SITES

<http://almanaqueurupes.com.br/>

http://cifrantiga3.blogspot.com.br/2006/03/ave-maria_30.html

http://www2.fct.unesp.br/nera/atlas/caracteristicas_socioeconomicas_b.htm

<http://www.culturacaipira.com/2015/10/12/musicas-sertanejas-sobre-nossa-senhora-aparecida>

<https://perspective.revues.org/5538>

<http://maenossa.blogspot.com.br/2011/12/religiosidade-popular-e-devocao-mariana.html>,

Cosmovisão de pentecostais brasileiros entre as décadas de 1950 e 1970

NATANAEEL FRANCISCO DE SOUZA

Gênese da pesquisa

O estudo dos protestantes brasileiros tem se intensificado notavelmente nas últimas décadas. Contudo, à medida que esse segmento é pesquisado, há necessidade de se estudar sua história, visando melhor compreensão. O presente artigo propõe-se a apresentar os resultados de estudos sobre os evangélicos pentecostais brasileiros entre as décadas de 1950 e 1970 realizados pelo autor (SOUZA, 2008). Segundo classificação de Paul Freston (1994, p. 70), tratou-se de uma “Segunda Onda Pentecostal” (o autor recorre ao conceito de “ondas”, criado por autores como David Martin e Burgess e McGee; FRESTON). Todavia, por se entender que não houvera até a década de 1940 uma “Primeira Onda”, mas apenas um momento de implantação, adotou-se nesse texto a denominação de “Primeira Expansão Pentecostal”¹. Procurou-se estudar o discurso ou a pregação dos evangélicos nesse período em busca de um delineamento de seu perfil histórico e sociológico, contribuindo para suprir certa ausência de dados nesse tema. A escassez de informações nesse teor se deve, dentre outros fatores,

1 A maior igreja pentecostal, Assembleia de Deus, chegou ao número de 14.000 membros apenas em 1930, quase 20 anos após sua inauguração (READ, 1968, p. 120).

ao desinteresse dos pesquisadores contemporâneos por esse movimento.

Um problema imediato foi a escolha das fontes. Publicações e periódicos das instituições evangélicas, atas de reuniões e convenções, reportagens da mídia, entrevistas à imprensa, não ofereceram informações suficientes que pudessem suscitar a cosmovisão desses evangélicos – as informações dessas fontes restringem-se à visão de seus líderes. Nesses termos, verificou-se a pertinência de um trabalho historiográfico que lançasse mão de fontes orais disponíveis, a saber, a vasta produção musical popular dos evangélicos produzida desde o final da década de 1940 (a discoteca do autor desse trabalho, com mais de 1200 LPs e cerca de 300 compactos, é apenas uma amostra desta vasta produção). A quantidade imensa de material produzido demandou narrativas que a apresentassem. Assim, recorreu-se à história oral como melhor possibilidade de compreensão dessa produção musical, nos moldes de uma história oral híbrida. a pesquisa em história oral iniciou-se de um *ponto zero* e continuou com outras entrevistas com pessoas vinculadas a essa produção musical.

Elaborou-se, assim, um projeto de história oral no âmbito do Núcleo de Estudos em História Oral da Universidade de São Paulo, considerando princípios básicos que determinam e esclarecem rumos na pesquisa: história oral *de quem, como e por quê* (HOLANDA; MEIHY, 2007, p. 45). Buscou-se compreender a produção musical como expressão desse segmento social, considerando entrevistas e análises de músicas, observando-as através de referenciais teóricos já estabelecidos. Não se atribuiu à música, por si só, a condição de fonte de informações. Realizou-se a leitura em mão dupla, usando duas perspectivas, procurando-se entender a música pelo cenário em que foi produzida, buscando nela mesma e nas narrativas as novas possibilidades de compreensão desse cenário. A análise do discurso presente na produção musical popular dos

pentecostais das décadas de 1950 a 1970 possibilitou, em certa medida, um delineamento de sua identidade.

O discurso

A música estudada nessa pesquisa pode ser caracterizada como música popular se forem considerados os critérios de produção massiva, midiaticizada e moderna (GONZÁLEZ, 2001, p. 38). A música evangélica popular da presente pesquisa foi dirigida e alcançou milhões de pessoas; foi produzida, difundida e distribuída pelo uso da tecnologia de seu tempo; seguiu os padrões da indústria fonográfica, dela se beneficiando e a alimentando.

Uma entrevista inicial feita com o Sr. Jônathas de Freitas foi o *ponto-zero* do projeto de pesquisa. Por ser proprietário de uma das maiores gravadoras evangélicas entre as décadas de 1960 e 1980, o Sr. Jônathas pôde expor uma narrativa abrangente que, por sua vez, encaminhou-nos a outros colaboradores.

As narrativas de produtores e cantores permitiram afirmar que, *grosso modo*, essa produção musical assumiu características populares em sintonia com a Primeira Expansão do pentecostalismo brasileiro, a partir do início da década de 1950. Nesse momento o pentecostalismo brasileiro adequou-se ao processo de urbanização, reformando aspectos importantes de sua religiosidade, da liturgia e devoção.

Um exercício de escuta e transcrição de centenas de músicas foi determinante para a leitura do discurso desses crentes. Buscou-se dar conta de um exercício de escuta atenta e comprometida com o dever de “responder por ele”. Não se trata de mera audição, mas de desejo de compreensão (SZENDY, 2003, p. 19). Permitiu-se, assim, compreender a atitude e visão de mundo do fiel pentecostal em cinco grandes

temas cantados: 1) Constante expectativa pela Segunda vinda de Cristo; 2) Redefinição dos papéis sociais pela vida pia; 3) Conversão; 4) Pregação do Evangelho; 5) Consolação.

A expectativa da Segunda Vinda de Cristo

A *Segunda vinda de Cristo*, conceito essencial milenarista, era apresentada como tema de estudo em várias instâncias e oportunidades. O fundamentalismo protestante anterior à década de 1980 enfatizava o milenarismo. Após a década de 1990, houve diminuição na pregação desse tema. Não é possível afirmar que essa doutrina foi abandonada, pois é dogma.²

Durante a Primeira Expansão Pentecostal, a iminência do fim do milênio, as “guerras e rumores de guerras” vaticinadas em textos apocalípticos, corroboravam com a doutrina “pré-milenarista”. Seria, aliás, a complementação, a justificação que dava sentido a tudo. O crente assumia a condição de peregrino, de viajor numa senda de dor e angústia, pois vislumbrava um glorioso porvir. As lutas, dissabores e reveses não se comparavam à glória e prazeres inefáveis da “Sião Celestial”. Essa esperança era intensa, pois baseava-se em uma convicção viva sustentada pela fé que permeava a vida do crente em todos os sentidos. A temática era constante nas mensagens pregadas nos cultos e cantadas nos discos. As músicas

2 Pode-se constatar um arrefecimento no discurso da *Segunda vinda de Cristo* entre os pentecostais após a década de 1990. Jamais negariam essa doutrina, mas o fervor no ensinamento não é mais o mesmo. Não é razoável para os televangelistas do pentecostalismo do século XXI a pregação da *Segunda vinda de Cristo* em um contexto de doutrina de prosperidade financeira. Seria totalmente incompatível com a concepção de uma “vida abundante”, de bens materiais, com uma expectativa pelo retorno de Cristo. Assim, torna-se mais viável afirmar que o “Reino de Deus já está entre nós”.

que abordam o retorno de Cristo eram ricas em detalhes desse evento. A descrição da glória da *Segunda vinda de Cristo*, do gozo que esse momento espiritual traria para o crente, era um lenitivo para seu padecer. A música *Rosto de Cristo* descrevia a alegria que o crente sentiria ao ver Cristo face a face, “como Ele é”. Esse encontro com Jesus era considerado como ápice, como o momento mais esperado de toda a vida do crente. A música também tecia críticas às imagens de Cristo nos rituais do catolicismo – a imagem de Cristo crucificado, e a de *Nosso Senhor morto*, por exemplo.

O rosto de Cristo

Embaixadores de Sião

LP “Jesus, o amigo da hora”, Gravadora Canaã, 1980.

*Sempre que leio a história de Cristo
Eu fico a pensar com grande emoção
No privilégio que muitos tiveram
De ver o seu rosto, sentir sua mão
Eu também queria a mesma alegria
De vê-lo bem perto, bem juntinho a mim
Olhar em seus olhos serenos e meigos
E como eu seria tão feliz assim*

*Não creio, não creio num Cristo vencido
Cheio de amargura, semblante de dor
Eu creio num Cristo de rosto alegre
Pois creio num Cristo que é vencedor
E um dia também o verei face a face
Pois assim eu creio pela minha fé
Oh, Aleluia, verei o seu rosto
Hei de ver a Jesus como Ele é*

A rotina do cotidiano que envolvia o descrente foi cantada com objetivo de mostrar quão trágico poderia ser esse

acontecimento para aqueles que se envolvessem com os compromissos “dessa vida”, afinal, as obrigações sociais poderiam impedir a audição do toque da trombeta pelo arcanjo, anunciando o retorno de Jesus Cristo. Os detalhes do cotidiano descritos na música *O Rei está voltando* davam a conotação de um evento fortuito, aguardado, mas não para um determinado momento específico. A despeito do cotidiano, dos compromissos familiares e sociais, a música revela que o crente chegará “ao lar” nesse dia. Essa letra não caberia em um hinário oficial, pois os aspectos do espírito de uma época detalhados na mensagem não são pertinentes a hinos dogmáticos.

O Rei está voltando

Luiz de Carvalho

LP “O Rei está voltando”, Gravadora Bom Pastor, 1978.

*O mercado está vazio, seu trabalho já parou
Do martelo dos obreiros o barulho já cessou
Os ceifeiros lá no campo terminaram seu labor
Toda Terra está em suspense, é a volta do Senhor*

*O Rei está voltando, o Rei está voltando
A trombeta está soando, o meu nome a chamar
Sim, o Rei está voltando, o Rei está voltando
Aleluia, Ele vem me buscar*

A redefinição dos papéis sociais pela vida pia

Os crentes tinham que se preparar para a *Segunda vinda de Cristo*, para uma nova vida. Essa preparação teria seu apogeu quando a Noiva (a Igreja de Cristo) estivesse completamente ataviada, pronta para receber o Noivo. Os atavios eram representados pelos dons do Espírito Santo, frutos de uma vida de santidade e consagração.

À espera do Noivo

Berenice da Silva

LP "De Deus ninguém se esconde", Gravadora Doce Harmonia, segunda metade da década de 1970.

Igreja de Jesus, te apronta para ir

Pois o Noivo tão querido não tardará a vir

Com poder e grande glória nas nuvens aparecerá

E a Sua noiva querida nas bodas com Ele entrará

Te prepare ó igreja

Pois o Noivo vem aí

Tudo nos indica

Que Ele não tarda vir

A sociedade dos "salvos" precisava, então, se "refazer", adotando outro modelo de convivência. A proposta de vida caracterizava-se por um puritanismo exacerbado, pregado nos púlpitos e reproduzido nas músicas. Enquanto pregava esses rigores, a mensagem também introduzia um discurso de depreciação da sociedade civil e seus elementos. Em um "mundo perdido", "mundo de tristeza", seus valores, proveitos e prazeres não seriam legítimos nem satisfatórios para o salvo.

Mundo de tristeza

Ereni, Débora e Leia - LP "Dever missionário", Gravadora A voz da Libertação, 1976.

Olhei pra este mundo e não pude encontrar

Poder pra me salvar, poder pra me salvar

As minhas próprias obras vieram me acusar

Por isso é bem melhor assim cantar,

Olhei para o cinema e não pude encontrar

Poder pra me salvar, poder pra me salvar

Os filmes do cinema lá no Céu não vão entrar

Por isso é bem melhor assim cantar

*Mundo de tristeza, mundo de horror, mundo sem valor
Mundo de amargura, mundo sedutor, mundo enganador*

*E na televisão eu não pude encontrar
Poder pra me salvar, poder pra me salvar
Programas de TV lá no Céu não vão entrar
Por isso é bem melhor assim cantar
Olhei pra minissaia e não pude encontrar
Poder pra me salvar, poder pra me salvar
Mulher de saia curta lá no Céu não vai entrar
Por isso é bem melhor assim cantar*

A concepção de um mundo de pecado, que não deve ser amado, antes, deve ser deixado, alimentava resistência em relação à convivência com a sociedade civil. Ralph DellaCava entende que, em certos aspectos, pode-se afirmar que se tratava de contradição nos moldes da práxis libertadora sugerida por Paulo Freire. A negação se realizava em várias esferas. Negava-se, por exemplo, o catolicismo romano com sua estrutura clerical, em nome de uma comunidade de fiéis de condições iguais, pois o crente migrante analfabeto poderia ascender no clero pentecostal (DELLACAVA, 1975, p. 28). Mais do que uma prática de liberdade, tais atitudes eram consequência de um doutrinamento alimentado por sentimento moralista, conservador e fundamentalista. Em relação ao “mundo”, a igreja pentecostal condenava as diferentes expressões e manifestações da sociedade; usos, costumes, comportamentos, eram negados veementemente. Recomendava-se o “desamor e a renúncia” ao sistema mundano.

Não ameís o mundo

Vera Lúcia

LP “Sede santo”, Gravadora GCS, 1977.

*Não ameís o mundo, nem o que no mundo há
Se amardes o mundo, o amor em ti não está*

*Porque quem ama o mundo, o pecado nele está
E, se em ti há pecado, a Deus não vais agradar*

Ama a Deus

Ele é o teu protetor

Pois amando a Ele

Encontrarás firme amor

O esforço de reedificação de uma nova sociedade dava-se com atribuições específicas para mulher, marido, filhos. Nessa redefinição de papéis, o discurso pentecostal priorizava fatores como gênero e faixa etária. O puritanismo impunha-se especialmente sobre as mulheres. A vigia era constante, coibindo quaisquer deslizes. Caberia então à música insistir na reprodução desse discurso. Em estilo musical envolvente, com uso de ritmos dançantes, as músicas traziam uma mensagem implacável. Em ritmo de *vira* da região do Minho, *Sim ou não* e *Desse jeito vai* são exemplos.

Sim ou não

Tony Silva

LP "Sim ou Não", Gravadora Doce Harmonia, 1978.

*Os anos vão passando, mas aumenta a confusão
A mulher corta o cabelo, o homem não corta, não
Mas no toque da trombeta, Jesus não te leva, não*

Sim ou não, sim ou não!

Desta maneira Jesus não te leva, não

Sim ou não, sim ou não!

Desta maneira Jesus não te leva, não

*A mulher com saia curta dentro da congregação
Sem pensar em santidade, nem tampouco em salvação
Desprezando a doutrina, mas Jesus não leva, não!*

A mulher sempre foi alvo da chamada “regeneração moral”, marca de todo movimento missionário norte-americano para a América Latina (MARCÍLIO, 1994, p. 44-48). Tal pensamento também era fundamentado na concepção protestante das “origens morais dos males sociais”, que redundava em atribuição de múltiplos papéis para a mulher. Esperava-se, portanto, uma atitude de sujeição, conforme a música *Desse jeito vai*:

Desse jeito vai

João Quintino da Silva

LP “Fogo lá do Céu”, Gravadora Recanto dos
Evangélicos, 1980.

*Há um grupo de irmãs que obedecem à doutrina
Não cortam os cabelos e não têm calças compridas
Vigiam o tempo inteiro pra vencer os vendavais
É por isso que eu digo “desse jeito vai”.*

Desse jeito vai, desse jeito vai

Morar com Jesus Cristo, desse jeito vai

*Não têm vestidos curtos e nem compridos demais
Não usam maquiagem, não dão vez a Satanás
Não depilam sobrancelhas, têm as unhas naturais
Eu afirmo com certeza “desse jeito vai”*

O pentecostal dessa época não andava solícito em relação às necessidades materiais nem temia o sofrimento. Antes, as dores desse mundo alimentavam o despreço em relação à vida terrena. O desejo desse crente era de “estar com o Senhor”. Em *Quem tem Jesus tem tudo*, o “amor” ao mundo redundava em perdas após a *Segunda vinda de Cristo*. Bastava ao crente “ter Jesus”; teria “tudo”, em compensação. As riquezas terrenas só serviam para alimentar a soberba, culminando na perda da salvação.

Quem tem Jesus tem tudo

Washington Alves

LP "Só o Senhor é Deus", Gravadora Louvores do
Coração, 1969.

*Quem tem Jesus, tem tudo
Quem não tem, não tem nada
Mas quem tem Jesus Cristo
No Céu já tem morada*

*Quem ama este mundo
Lá no Céu não tem nada
Mas quem tem Jesus Cristo
No Céu já tem morada*

*As riquezas do mundo
Só 'traz' tribulação
Faz ficar orgulhoso
E perde a salvação*

*No Céu há um tesouro
Que Jesus tem pra dar
A quem deixar o mundo
E a Ele se entregar*

A conversão

No pentecostalismo da Primeira Expansão, conversão não era simples troca de uma religião por outra; era a desmontagem completa de antigas crenças, de antigos comportamentos, os quais eram substituídos e consolidados em etapas determinadas principalmente pela pregação doutrinária, participação nos cultos, enfim, um processo. No momento inicial o pecador era justificado diante de Deus ao aceitar Jesus e, regenerado, tornava-se uma nova criatura; a etapa seguinte seria o processo de santificação.

Um princípio pregado era degenerescência do homem em função do pecado original. A primeira etapa para a salvação era a aceitação da condição de pecador.³ Por esse motivo, as letras das músicas, em algumas ocasiões, eram bem mais incisivas: “ó pecador, vem pra Jesus!” é um apelo sem rodeios, algo um tanto inconcebível na música gospel produzida após 1990. Os estilos de mensagens variavam entre testemunho, “apelo à conversão”, “apelo” aos desviados, advertência àqueles que insistiam em não dar ouvidos. Um exemplo de testemunho era a música sertaneja *Nossa conversão*.

Nossa conversão

Curió e Canarinho

LP “Nossa Conversão”, Gravadora Jardim, 1976.

Eu agora quero contar

Como eu era no mundo perdido

Eu amava até mais o pecado

Satanás era meu falso amigo

Toda noite ele me convidava

Para dar-me o que eu queria

Deleitava-me em suas ofertas

E muita coisa errada eu fazia

A minha alma gritava sem paz

Por essa coisa chamada alegria

Era até muito religioso

Que caminho errado eu seguia

Eu bebia, fumava e jogava

A tristeza de mim não fugia

3 O conceito de pecado original, comum a outros ramos do cristianismo, relativizado no protestantismo liberal, é reiterado e jamais negociado no fundamentalismo protestante (GALINDO, 1995, p. 256).

*Estava sempre desesperado
E dava minha vida pela orgia

Eu fazia todas essas coisas
Iludido, porque eu não sabia
Resistia ao Deus poderoso
Que é o caminho, a verdade e a vida
Pela fé aceitei Jesus Cristo
Meus pecados Ele perdoou
E dos vícios que eu tinha
De uma vez Ele me libertou*

O tom testemunhal que descrevia uma vida de pecados era o atrativo dessa música. A enumeração dos muitos pecados, do amor ao pecado, da companhia de Satanás e dos convites que ele fazia para “dar-me o que eu queria”, enfatizava o poder da conversão. A audição da música era motivo de regozijo entre os crentes, pois confirmava a obra de transformação feita em sua vida, e convencia-os de que muitos ainda poderiam experimentar essa conversão.

A conclamação ao trabalho missionário

O pentecostalismo da Primeira Expansão conclamava todos os crentes à pregação do Evangelho. Adultos, jovens e velhos, indistintamente eram convocados a “instar a tempo ou fora de tempo”, ser inconveniente, clamando em alta voz, perturbando “os moradores da terra”. Essas expressões repetidas nas convocações eram baseadas em *2ª Timóteo 4.2* (“Que pregues a palavra, instes a tempo e fora de tempo”) e *Joel 2.1* (“Tocai a trombeta em Sião, e clamai em alta voz no meu santo monte; tremam todos os moradores da terra, porque o dia do Senhor vem, já está perto”). A pregação do Evangelho deveria nortear

a vida do crente e da igreja. A ideia dominante era a de pregação do Evangelho para toda a criatura para que a *Segunda vinda de Cristo* fosse abreviada. Reiterava-se sempre a última ordem de Cristo antes de sua ascensão – “ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura” (*Marcos 16.15*) – e sua profecia sobre os últimos dias – “E este evangelho do reino será pregado em todo o mundo, em testemunho a todas as nações, e então virá o fim.” (*Mateus 24.14*).

Uma das principais músicas de convocação para o trabalho missionário no exterior era *Desejo missionário*. A música reproduzia a oração de um crente que sentia a “chamada missionária” para o exterior. Os jovens movidos por esse sentimento ofereciam-se para pregar o Evangelho em outros países da América Latina e até na África.

Desejo missionário

Otoniel e Oziel

LP “Desejo missionário”, Gravadora Bandeira Branca, 1970.

*Senhor tu sabes, do anelo que há em minh'alma
É como um fogo, bem aceso em meu coração
Senhor pergunto, porque é que eu não posso
Andar pelos países, deste mundo perdido*

*Eu quisera ir ao campo missionário
Eu quisera, Senhor, ir a proclamar
Mesmo aqueles quase mortos, sem saber que há um
Deus
Eu quisera, eu quisera anunciar*

*Somente tu conhece os meus problemas
Somente tu, Senhor, me ajudará
Pois eu sei que em ti vivo, tudo em mim podes fazer
Irei, Senhor, aonde me ordenares*

O “desejo missionário” seria “inflamado” pelo Espírito Santo, daí a natureza “ardente”, de “fogo bem aceso no coração”. Mais uma vez, a predisposição para a militância estava implícita na determinação e subordinação, caracterizada pela resolução: “Irei, Senhor, aonde me ordenares”.

A consolação e a exortação

As músicas com palavras de conforto e de encorajamento eram muito apreciadas pelos crentes, pois enalteciam todo esforço e luta para manter-se fiel. A opção por uma vida de renúncia e consagração a Deus implicava em incompreensões, críticas de amigos, parentes, colegas de trabalho, além do desprezo e do motivo para pilhéria dos descrentes. Tristezas e “tribulações” eram constantes; caberia ao crente suplicar a graça de Deus, o conforto espiritual, esperando com paciência, guardando a fé.

Tratava-se de uma derivação de um dualismo do protestantismo fundamentalista: a vida terrena de privações e dores seria o estágio anterior à vida eterna, onde tudo seria pleno. A vida terrena não passaria de oportunidade para chegar ao Céu. Segundo essa perspectiva, tudo que o homem experimentava na vida – sofrimento, alegria, pobreza, riqueza, doenças, saúde – carece de importância. O que dava sentido a tudo era orientar essa vida para a vida do além. Nesse sentido, sofrimento, pobreza, doença, devem ser considerados como bênçãos de Deus que possibilitam ao crente trilhar o caminho para o Céu (GALINDO, 1995, p. 292).

Divino companheiro

Luiz de Carvalho

LP “Meus hinos queridos”, Gravadora Bom Pastor,
1975.

*Divino Companheiro no caminho
Sua presença sinto logo ao transitar
E Tu dissipastes toda sombra
Já tenho luz, a luz bendita do amor*

*Fica Senhor, já se faz tarde
Tens meu coração para pousar
Faz em mim morada permanente
Fica Senhor, fica Senhor, meu Salvador*

*A sombra da noite se aproxima
E nela o Tentador vai chegar
Não, não me deixes só no caminho
Ajuda-me, ajuda-me até chegar*

Divino companheiro foi cantada pela maioria dos crentes pentecostais da Primeira Expansão. A música é uma versão do episódio bíblico dos discípulos que encontraram com Jesus no Caminho de Emaús (*Lucas 24.13*). O convite dos discípulos para que Jesus adentrasse em sua morada ao fim do dia tornou-se mote para canções que convidavam Jesus para acompanhar o crente na jornada. O caminho da salvação era pedregoso e espinhoso, mas havia uma recompensa.

A sociedade dos salvos na sociedade civil

Essa produção musical evangélica realizou-se numa negociação tácita em esferas sociais, envolvendo produtores de música, liderança e membros de igrejas e sociedade civil. Nessas esferas sociais, cada sujeito, ciente de seu papel e de outrem, assumia posturas resultantes de mediações das mais variadas formas (JOVCHELOVITCH, In: GUARESCHI, 1999, p. 63-85). Em função das múltiplas percepções que os indivíduos construía em relação a uma mesma conjuntura,

formavam-se representações sociais que definiam comportamentos e comunicação entre pessoas. A percepção construída determinava atitudes, consensos, razões para diversos comportamentos, concepção de condutas “certas” e “erradas” (DUARTE; MAZZOTTI, 2006, p. 1285).

Entende-se que a autoridade eclesiástica fez concessões a demandas seculares, fazendo uso do *capital religioso* numa “concorrência” que visava o exercício legítimo do poder da religião. Segundo Bourdieu, o objetivo desse tipo de “negociação” é “modificar as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes o *habitus* religioso”, princípio gerador dos pensamentos, das percepções e das ações, segundo a representação que ora está em vigor. Os “inúmeros exemplos” das trocas entre a cultura secular e a cultura eclesiástica constituem a marca das concessões que os clérigos fazem às “demandas profanas”. Essa “acomodação da ortodoxia” é compensada pela adesão e obediência à autoridade religiosa. Os “esquemas de percepção, pensamento e ação” resultantes dessas modificações das representações são adequados à ordem política, instaurando e/ou restaurando o consenso acerca da ordem no mundo (BORDIEU, 2004, p. 57-70).

Nesse processo de negociação, a igreja pentecostal e a produção musical realizaram, tacitamente, concessões de cada lado. A igreja prescindiu em aspectos periféricos – a adoção de estilo musical mundano, o uso de instrumentos não habituais à liturgia, a linguagem popular, a secularização da música. A música, por seu turno, observaria rigorosamente os preceitos doutrinários essenciais. Outra mediação ocorreu envolvendo crentes, produção musical e igreja. A negociação pela via musical se realizou de forma mais flexível, pois a música – principalmente a popular – pode comportar-se como um código comum à universalização dos temas. Na música secular, por exemplo, a passagem para o popular possibilita negociações de valores identitários. Por sua vez, a música pentecostal popular

serviu aos interesses da igreja à medida que negociava valores periféricos e viabilizava um diálogo interno. A música alinhava-se com o conteúdo doutrinário proveniente do púlpito; em contrapartida, gozava de livre trânsito nos lares dos fiéis e nos cultos.

Portanto, mais do que a descrição de uma trajetória histórica, a pesquisa apresentou as manifestações desses crentes em novos contextos, resultando em adaptações devocionais e ritualísticas, a ponto de comprometer a ortodoxia, mas sem abrir mão do essencial. Além disso, articularam-se por vias de negociação interna, buscando soluções que mantivessem os pressupostos religiosos e, simultaneamente, proporcionassem sobrevivência e desenvolvimento. Essas manifestações revelaram alguns aspectos que distinguem os pentecostais da Primeira Expansão. Em momento específico de um ambiente político de transição – Ditadura Militar –, esses crentes assumiram atitudes e perfis sociais que sinalizam uma homologia entre a sociedade civil e o discurso pregado ou cantado. A sociedade civil ansiava por democracia, enquanto a sociedade dos salvos propunha outra “redenção”.

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.
- DELLACAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1919-64. *Estudos Cebrap* n° 12, abril-junho, 1975.
- DUARTE, Mônica de Almeida; MAZZOTTI, Tarso Bonilha. Representações sociais da música. *Educ. Soc.* Campinas, v.27, n.97, 2006.
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* *Nem anjos, nem demônios:*

- interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994.
- GALINDO, Florêncio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- GONZÁLEZ, Juan Pablo. Musicología popular en América Latina. *Síntesis de sus logros, problemas y desafíos*. *Revista Musical Chilena*, 2001.
- HOLANDA, Fabíola; MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo. Editora Contexto, 2007.
- JOVCHELOVITCH, Sandra. Vivendo a vida com os outros: inter-subjetividade, espaço público e representações sociais. In: GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra (org.). *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- MARCÍLIO, Maria Luiza (Org.). *A mulher pobre na história da igreja latino-americana*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.
- READ, William R.. *New Patterns of Church Growth in Brazil*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1968.
- SOUZA, Natanael Francisco de. *Raízes do Pentecostalismo no Brasil: a canção da mudança*. Dissertação. Programa de Pós-graduação em História Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008.
- SZENDY, Peter. Escucha. *Una historia del oído melómano*. Barcelona: Paidós, 2003.

A politização da sexualidade: narrativas de um jovem universitário sobre a descoberta de si

MARTA GOUVEIA DE OLIVEIRA ROVAI

Meu nome é Eduardo Augusto, tenho 22 anos, sou natural de Poços de Caldas, estou no 8º. Período do curso de História, aqui da Unifal. Sou homossexual assumido. Construo a rede Emancipa, que é um movimento social de cursinhos populares. Construo o DCE da nossa Universidade. Ah, e meu signo, importante! Leão com ascendente em Leão!!

Minha família é algo muito engraçado... É um grande jogo dialético pensar na minha família, porque hoje ela é uma família tradicional de Poços. Tradicional não no sentido financeiro, mas no seu sentido de arranjo: família grande, católica. Minha mãe é natural de Poços. Meu pai também. Os dois só têm o ensino fundamental. Eu sou o mais velho de quatro irmãos. Meus outros irmãos têm 9, 10 e 16 anos. Exatamente por ser uma família católica, eu passei minha adolescência participando de grupos de jovens e acabei quase entrando pro seminário. Então, isso foi um processo em que a minha família esteve muito presente. Parte dela sempre apoiando... mas, enfim, foi algo bem engraçado porque até aquele momento minha família não sabia sobre a minha orientação sexual. Então foi um período sem turbulências, mais tranquilo porque, afinal, eu seguia o que eles queriam que eu fosse.

Acredito que isso serviu, por “n” motivos, pra eu poder dialogar com a minha família. Como eu disse, eu sou assumido. Minha avó, que era minha grande fã, aquela coisa “vire padre”, no começo não aceitou muito bem, mas hoje em dia nós já conversamos. Ela fala com mais naturalidade e aceitação. A minha relação com a minha avó é algo, de novo, engraçado... Eu não chamo nem ela de vó, costume chamá-la de avó-mãe. Cresci na casa dela. Engraçado que quando falam “bendito o fruto entre as mulheres”, a minha infância foi exatamente assim! Passei a infância na casa dela. Era um terreno em que a casa da minha bisa era na frente, da minha avó no fundo, da minha tia do lado. Então, juntava a família toda. Eu sempre cresci nesse vínculo e eu fui a primeira criança da minha geração. Eu sempre fui criado por mulheres! E minha avó sempre esteve presente, inclusive porque morei um tempo com ela, durante o ensino médio. Durante esse tempo eu não tinha assumido e tava pra entrar pro seminário.

Hoje em dia nossa relação se transformou muito, porque me assumi pra ela no ano passado... Não foi uma conversa muito agradável pra ela... Confesso que eu não facilitei. Fui grosso!... Grosso no sentido de que ela quis começar a conversa comigo dizendo que ela estava sofrendo... Que algo a estava machucando. Na hora em que ela falou que era porque ela achava que eu era homossexual, eu estressei. Falei: “isso não é motivo pra você sofrer nem chorar”. Ela chorava muito na hora... Eu virei pra ela e disse: “Deixa pra você chorar por mim quando eu morrer”. Falei que ela não tinha motivo pra chorar, que eu estudava na universidade, que eu era uma pessoa de bem. Não importava a minha sexualidade. Claro que não foi assim suave, foi um pouco mais ríspido, mas, enfim, nós tivemos essa conversa. Acredito que, para minha avó, eu não ter entrado no seminário e logo depois ter me assumido ao entrar na faculdade,

tenha mexido com a nossa relação porque, até porque eu era o filhinho da vovó, eu era a cria...

Passada essa conversa que nós tivemos, em que eu me assumi, falei várias coisas, falei sobre a minha relação com o seminário – porque ela me questionou porque então eu queria ir pro seminário. Acredito que aquele estereótipo de que todo seminarista é *gay* passou pela cabeça dela. A gente conversou muito sobre isso... É engraçado, minha avó tem hoje 62 anos, e desde que nós tivemos aquela conversa ela vem, da maneira dela, tentando falar sobre isso. Quando nós tivemos a nossa conversa, aquele dia em que eu fui ríspido, ela falou que não queria saber dessa parte da minha vida, que não tinha nada a ver com ela...

Na segunda vez em que a gente foi conversar (isso foi na Páscoa), foi no almoço onde nossa família reunida e – eu não cheguei a comentar – mas meus pais são separados, e a separação dos meus pais também tinha afetado minha relação com a minha avó porque eu fui a favor da separação da minha mãe. Nós estávamos, então, meu padrasto, minha mãe, minha avó, meus irmãos... Essa é a família à qual normalmente eu me refiro. Eu tenho certo conflito com o meu pai... Na Páscoa minha avó, pela primeira vez, virou e falou: “Olha, toma cuidado com o seu corpo.” Ela veio com um discurso sobre DST. Lógico, porque eu pertenço à comunidade LGBT! Ela disse: “Seu corpo é o templo do espírito santo. Mas eu te amo. Eu quero que você se cuide”. Então, eu acho que isso é nítido de como ela é de uma outra geração, outra visão de mundo... E foi engraçado que eu falei pra ela, como eu falei pro meu pai: “Eu não quero que você ame os *gays*, nem quero que você levante uma bandeira colorida com o arco-íris. Eu quero que você seja minha avó!! Porque eu sou o mesmo! Afinal, eu cresci gostando de Xuxa e você me criou. Você deve ter visto uma criança *gay* se constituir!...”

Eu acredito que existe essa relação de mãe e acho que mais pra frente tenha novos frutos recolhidos sobre a minha homossexualidade. Mas, infelizmente, no começo, foi barra pesada...

Em suma, o que vem na minha cabeça pra falar da minha família é o que poderíamos chamar de família tradicional brasileira, família muito unida, de quem eu tenho muito orgulho... Foi uma coisa que me ensinou bastante, porque o grande medo que eu tinha de viver certo tempo enrustido, era sofrer a negação da minha família. Hoje pra mim isso é muito importante, porque demonstra muito o quanto eles também estão crescendo nesse processo.

Eu sou a primeira pessoa da minha família a se graduar. Minha mãe foi servente na escola onde eu estudei. Minha avó, por parte de mãe, acredito que deve ter o ensino fundamental. Minha avó por parte de pai faleceu quando ele era criança. Meu avô é boiadeiro. Até hoje. Tem 60 anos e é uma figura!... Meu avô por parte de pai... a gente nunca teve uma relação muito boa e a única coisa que eu sei dele – parece brincadeira – é o nome dele, o vô Teixeira.

Quando penso na minha infância, não consigo fazer, assim, uma distinção cronológica. Acho que não lembro tão bem da minha infância. Vejo de uma maneira bem genérica como uma infância feliz. Eu tive, sim, uma infância super feliz, mas cresci gordo, *gay* e *nerd*!! Se eu fosse negro eu não teria sobrevivido ao ensino fundamental, né?! Isso mexeu muito comigo, porque eu estudei numa escola extremamente tradicional, católica, que ficava do lado da casa da minha avó. Isso mexeu muito comigo... Estudei 16 anos nessa escola e o que sei de mim é com base nessa escola. Mas foi uma infância muito feliz. Tanto é que quando eu penso na minha infância e na escola, lembro de projetar *Hogwarts*, do filme *Harry Potter*, porque era a única escola integral de Poços. Na família também tive uma

infância muito boa! Fui muito bem cuidado por ser a primeira criança. Minha mãe também sempre fala isso, que eu era o bibelô... Eu sei... Por isso que eu sempre fui rainha. Me criaram assim!

Eu lembro de, por exemplo, já pequeno, minha família fazer ideia de qual seria a minha orientação dali alguns anos e a partir dali já ter começado alguns conflitos silenciosos, que eu acredito que a maior parte da comunidade LGBT passa. Aquele vedado. Eu sempre fui uma criança que nunca gostou de briga, nunca gostou de futebol, que sempre gostou de ler. Era sempre na minha, sempre fui uma pessoa calma. Acredito que com o passar do tempo o brilho saiu de mim e conquistou a *Billboard*!!

Até chegar nesse processo, eu vejo que tive uma infância feliz, mas também tive uma infância, nesse sentido, que tinha esse *bullying*, da criança viada. Tanto na escola quanto em casa. Isso era evidente! Eu era um menino que não gostava de futebol! Não seguia os padrões de ser menino. Não gostava de estourar, não gostava de suar. Coisas que os outros meninos faziam. Essa coisa do suor, eu lembro de um comentário de uma professora minha de Educação Física, brincando... A gente tinha aula de atletismo e treinava salto à distância... lembro que os meninos implicavam com meu salto, falavam que era salto de bailarina. Provavelmente devia ser. Eu devia sentir o arco-íris!! Mas na época você não sabe muito como você anda, quem você é. Na escola vivia muito isso... Lembro de ter muitas discussões com pessoas que me chamavam de *gay*, frutinha, viadinho... E a única coisa que me vinha de resposta era "Me deixa" ou xingar a mãe da outra pessoa, mas nunca era um argumento. Era sempre um xingamento.

É engraçado que converso com outros amigos meus do Dom Bosco, essa escola em que eu estudei, e nenhum homossexual se assumiu nesse período. Todos, depois de

terminar o terceiro ano, foram se assumindo... Grande leva! Grande, grande leva! Então, acredito que o próprio espaço da escola, por ser católica, por ser tradicional, desde a década de 40... Minha mãe trabalhava na escola... Mais uma coisa por eu precisar ser um menino de ouro, um menino perfeito! Teve uma vez, no ensino fundamental, na 6ª. ou 7ª. série, que uma coordenadora me chamou na sala dela pra perguntar se eu era *gay*. Eu devia ter uns 12 ou 13 anos... Na época eu não tinha ideia nem de quem era no mundo!! Aquilo me assustou... Jogar pra você se você é *gay*?! Quando a única coisa que você aprende é que isso é errado! Eu não lembro de me sentir atraído por ninguém na escola... Lembro de ficar muito chocado e de ter contado pra minha mãe, de chamar a diretora, mas não deu nada...

Eu não recorro de me questionar sobre isso. Lembro de quando vi as primeiras pessoas que eu achei interessantes, até certo ponto sexy, foi com o clip do Ricky Martin, *La Vida Loca*. Eu pensei: "Deus, ele precisa casar comigo!!". Enfim, foi a primeira vez que me senti atraído por um homem. Só que na escola não me senti atraído por nenhum menino. Só por meninas. Não me questionava sobre a minha orientação sexual, acho que porque eu ainda não a vivia. Dava aqueles beijinhos? Dava. Dava beijo em menina. Ainda assim não era aquele beijo!... Eu lembro de crescer nisso, nesse vai e vem. A escola como, desde aquele espaço de *Hogwarts*, que é o espaço que eu amo, o espaço do conhecimento. É contraditório: a escola era a minha casa, onde eu gostava de estudar, era rato de biblioteca. E era onde escutava aquelas piadinhas todo dia.

Recordo que quando sofria aquele *bullying*, eu ficava com muita raiva. Sempre achei que qualquer reação poderia levar ao conflito físico. Sempre me achei um pamonhão pra conflito físico, sabe? Não dou conta, já tentei... Então, internalizei muita coisa. Eu sofri nesse silêncio.

Silêncio no sentido de que eu respondia aqui, mas o sofrimento não acabava. Ele continuava depois daquela resposta que eu dava pra quando me chamavam. As respostas não eram respostas, nem para eles, nem para mim. Esse é aquele período entre a afirmação e a negação. Eu não entendi porque eu estava sendo criticado, porque na minha cabeça tava fazendo tudo o que me pediam. Era um bom filho, era um bom aluno... Eu só não gostava de fazer o que a maioria dos meninos gostava... Acho que estava reproduzindo um discurso, em outras palavras, dizendo “eu não sou”, sabe? Era, talvez, o meu jeito de dizer “eu não sou”. Querendo ou não, não tinha ideia do que era ser *gay*, de ser LGBT. Pensando hoje, não tinha intencionalidade de negar. Acho que a negação começou a se romper no final do ensino médio, quando eu tive algo mais assim com um professor, em questão de *bullying*, e logo em seguida entrei pra faculdade.

Então, eu acho que ao longo do ensino fundamental as minhas respostas eram respostas pra também dizer pra mim... Engraçado que quando eu tento lembrar dos sentimentos que eu tinha vem um branco... Um branco... Mas um branco tão carregado de coisas!... A única ideia que me vem à cabeça é a ideia de lixo... Lixo... Sabe? Acho que já era um sentimento que eu sentia lá. Porque eu lembro que a primeira vez que desenvolvi esse sentimento de lixo foi quando me relacionei pela primeira vez com um homem... Ele já tinha outro relacionamento. Foi com idades bem díspares e lembro que eu me senti muito como um lixo. Mas já estava com idade...

Como a primeira vez que eu verbalizei isso foi aqui, acho que já me sentia assim antes, na escola... Na minha cabeça acho que eu pensava: “Será que eu sou visto como um lixo?”. Por não entender por que estavam pegando no meu pé!

Ontem eu estava assistindo um desenho que passava na década de 60 e tem uma cena de uma briga de um menino. Eles estão numa escola e começam a falar tipo “Frutinha! Menininha! Você vai apanhar!”. Enfim, você ia vendo como eles usavam aquele discurso machista para diminuir o menininho... Eu me via muito nele! Eu não tive essas brigas, mas eu tive essas pessoas, apontando o dedo, me chamando: “Frutinha, menininha”, essas coisas.

Acredito que muito do que sou se deve ao fato da minha mãe ter trabalhado nessa escola... Sabe aquela vigiância que era pra estar em casa, mas está na escola? Todo mundo vigiando seus passos... Mas foi uma baita de uma experiência!... Tanto que eu não consigo colocar a escola no negativo. Embora tenha sido um processo em que tenha sofrido, não consigo ver de outra maneira. Eu sou Dom Bosco, eu falo muito do Dom Bosco. É mais forte!

Como comentei antes, eu quase entrei pro Seminário, aos 18 anos. A religião esteve sempre próxima na minha vida. Quando falo que pensava a sexualidade como um problema, como pecado... Minha família era católica, tradicional; a escola onde estudei era uma escola tradicional católica, enfim, minha avó é beata, meu pai é de igreja. Então, cresci na igreja. Aos 14 anos, entrei para o grupo de jovens. Comecei a trabalhar com a PJ, Pastoral da Juventude, que é a pastoral mais progressista da Igreja. Fala de alguns problemas sociais dentro da Igreja e isso era uma coisa que sempre me chamou a atenção. Eu achava sensacional, porque eu sempre adorei esses questionamentos dentro da Igreja, porque eu sempre me questioneei: “Pra que é que eu vou na missa?”. Mas conforme você vai crescendo e vai tendo a educação da sua família, vai parando de fazer esses questionamentos... No grupo de jovens, eu entrei pra coordenação e aí acaba que você começa a ler bastante e, claro,

coisas que a Igreja não quer que você leia e vá falar lá na frente do grupo.

Comecei a ler textos não bíblicos que falavam de Igreja e isso mudou muito a minha visão sobre aquele Jesus que eles estavam contando... Nesse processo do grupo de jovens foi a primeira vez que eu tive um relacionamento homoafetivo. Eu tinha 15 anos, ele tinha 28. Relacionamento abusivo, bem complicado... Então, eu estava nesse processo todo, tentando me entender nessas várias áreas do ser, no sentido “quem sou socialmente”, “quem eu sou pra mim, sexualmente”... Lembro de sempre tentar trazer essa discussão da sexualidade para o grupo de jovens e nunca ser bem recebido. Só que quando eu falei que queria entrar pro seminário, que eu acreditava realmente que eu queria ser padre, eu queria trabalhar com jovem, eu adorava a juventude! Eu achava o máximo; queria fazer aquilo sempre que desse e pudesse. E aí comecei a fazer o acompanhamento...

Quando comecei a fazer o acompanhamento para o seminário, foi o momento do meu ensino médio e o momento em que não houve nenhuma contestação da minha sexualidade, por parte de qualquer pessoa. Quando falei que queria entrar pra Igreja ninguém ficou me chamando de bichinha... É como se a minha sexualidade tivesse sido diluída. Não tinha mais problema. Ninguém falava sobre ela.

Eu sempre peitei muito. Eu sempre dizia: “Eu sou do grupo de jovens. Eu não sou careta”. Então, eu sempre me posicionava no campo religioso, mas não o religioso conservador. O religioso progressista.

No processo me envolvi nesse relacionamento extremamente conturbado. Eu era uma criança que não tinha a mínima ideia do que era um relacionamento, do que era corpos... Eu lembro... A única coisa que vinha na minha cabeça era: “Então é isso que é ficar com um cara? É isso

que eu sempre quis. Nossa, estou ficando com um cara!”. Ao mesmo tempo tinha aquela voz que falava: “Isso que você tá fazendo é errado. É errado”. Eram momentos de mais prazer, mas quando chegava em casa vinha uma marreta de culpas... Então, quando entrei no seminário, comecei a me questionar: “Quem é você? O que você gosta?”. E aí, lembro que a gente estava numa adoração do santíssimo... Lembro que eu perguntava pro santíssimo: “O que está acontecendo? Por que é tão errado eu fazer o que estou fazendo, eu ser quem sou?”. Na minha cabeça vinha sempre este questionamento, como se eu não pudesse ser padre por eu ser *gay* ou o fato de eu ser *gay* me tornasse um padre menor. As únicas coisas que vieram na minha cabeça, nesse momento, foi uma frase que guardo até hoje: “Eu sou lindo deste jeito porque Deus não comete erros. Você está no caminho certo. Você nasceu assim”. É de *Born This Way*, da Lady Gaga!!

Essa música faz parte da minha sexualidade, porque essa música fala sobre se aceitar, fala sobre você encontrar esse amor sobre si mesmo. Eu acho que nós, LGBT, passamos por isso. A gente cresce reproduzindo um discurso de que somos errados, que na hora, no momento em que rompemos esse discurso pra nós mesmos é um momento muito forte, que você encontra seu amor. Você precisa aprender a se amar porque o mundo não demonstra que ama você. Não amor no sentido romântico, mas no sentido fraternal, no sentido de aceitação.

Acho que pensar aquilo naquela hora me elucidou muita coisa. Elucidou porque, como eu disse que gostava de ler, e lia muito sobre a Igreja, o Deus que estava falando não era um Deus de julgamento, era um Cristo que se estivesse por aqui estaria no meio das *gays*... Essa era a minha grande contradição, porque eu via o Cristo social! Essa era a minha grande crise na Igreja. O Cristo que eu via era um

Cristo político! Se o cara que fundou tudo isso era tão político, por que hoje nós deixamos de ser em nossas ações? Essa era a grande contradição: a Igreja não estar atrelada a um posicionamento político. Quando a gente fala que Deus fez a gente à sua semelhança, isso quer dizer que ele já sabia, ele me fez assim!

Essas coisas todas ficavam na minha cabeça: “Eles dizem que Deus é verbo, é amor, mas é amor que condena! Não consigo conceber essa condenação!”.

Foi aí que comecei a juntar os dois: o Eduardo padre e o Eduardo *gay*. Até essa adoração do santíssimo, eu via dois Eduardos distintos. Se eu tivesse sido padre, eu gostaria de ter falado sobre minha sexualidade. Eu teria assumido, até para quebrar o estereótipo. O estereótipo de que todo padre é pedófilo ou que todo padre é *gay*. No sentido de que eu sou *gay*, mas não é isso que me define. Eu não estou aqui porque estou fugindo da minha sexualidade. Estou aqui porque acredito nesse projeto, porque eu quero lutar!

Eu sempre pensava muito no Eduardo menino. Sempre me vi como um menino assustado. Sempre pensei: “Se tivesse uma pessoa aqui que soubesse e eu pudesse falar do medo que estava naquela hora, talvez não tivesse sofrido tanto. Eu acho que eu tentaria falar, a muito custo, para quebrar o medo. Queria falar com a comunidade. Não no sentido “eu sou *gay*”, mas no sentido “por que é importante falar sobre a minha sexualidade?”. “No que a minha sexualidade interfere no meu ministério?”. Acho que tentaria dialogar assim.

A minha ideia era trabalhar com juventude. Eu pensava: “Sou um jovem vendo uma juventude sendo triturada. Simbolicamente. Completamente!”. Quando a gente pensa a polícia do Rio de Janeiro e o massacre da juventude negra; quando penso no massacre da juventude LGBT em qualquer esquina. É uma juventude que está morrendo.

Então, não sei se é o Leão com ascendente em Leão, mas eu sempre quis estar ali, eu sempre quis fazer alguma coisa. No papel de líder? Com certeza!... No lugar dos *Power Rangers*! O vermelho!!

Então, eu sempre me vi nesse papel. Sempre quis fazer alguma coisa. Como padre, sempre tive a ideia de ser esse padre para o povo. Na minha cabeça ser sacerdote era uma coisa muito fácil. Você vai lá, reza a missa e volta pra casa paroquial... Não era esse meu projeto. Não era esse padre que eu queria ser. Enfim, a minha ideia era falar abertamente, porque na minha cabeça eu sempre vi esse perfil. Talvez isso não combinasse com aquilo que a Igreja queria, né? Um novo padre... E talvez seja por isso que não aguentei. O padre que eu queria ser era aquele inserido no seu contexto, sabendo quem é a sua comunidade. Este tipo de sacerdote traduz muito o tipo de professor que eu quero ser.

Na universidade eu pude sonhar com a profissão de professor e foi mais fácil lidar com a minha homossexualidade. Foi quando contei para minha amiga Amanda, na república, que eu estava namorando. Só que eu estava namorando outro homem. Ela ficou feliz e me apoiou. Se continuasse em Poços, provavelmente continuaria com a minha relação abusiva. Não teria participado de nenhuma parada *gay*. A Universidade deixou mais claro quem eu sou. Na Universidade descobri mais ainda, que ser *gay* era uma questão política. Quando percebi que não há leis que criminalizam o assassinato de *gays*. É um ato político quando a gente descobre que pode se impor contra essa sociedade de maneira não verbal e que falar da minha sexualidade não afeta o privado. Afeta o público.

Estar na Universidade me deu a oportunidade de compartilhar experiências e ao debater sobre elas isso afetou minhas outras relações. Foi quando contei para minha

família. As inúmeras discussões que nós tivemos nas várias disciplinas me fizeram pensar: “Caraca, isso é político! Minha sexualidade é política!”. As discussões do curso lapidaram, me fizeram entender o que eu não entendia.

Minha militância no grupo *Juntos!*, do PSOL, tem uma bandeira LGBT. A gente tá sempre dialogando, trocando ideia aqui na Unifal. Isso tudo me ajudou a pensar que ser *gay* é ser um sujeito político. Tecnicamente eu sou um ser abjeto e essa reflexão foi possível aqui, dando sentido ao que eu sentia, mas não conseguia perceber ou nomear em mim.

Então, hoje, quando estou me formando como professor, eu quero ser o professor que não tive. Pra que aquele aluno, quando estiver passando por *bullying*, que ele se posicione e que o aluno se sinta seguro. Exatamente por acreditar no potencial transformador da educação. O grupo de jovens me ajudou a fazer essas colocações. Hoje eu sou um pouco mais agnóstico... Uma faculdade de humanas é, enfim, pesada para um seminarista de 18 anos!! Então, você desconstrói muita coisa, mas eu vejo que foi uma experiência boa no final de todas as tretas que arranjei com os seminaristas. Está se formando um bom professor, eu acredito!

...

Desde o início de minha trajetória no Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO-USP), em 2008, aprendi com a enorme riqueza de histórias que se apresentavam nas mais diferentes pesquisas de companheiros. Compreendi que, mais do que uma metodologia para produzir documentos históricos, ela poderia se configurar num projeto em busca das intersubjetividades e seus significados coletivos; um processo em que mais do que trabalharmos com categorias como “os de baixo”, os “subalternos” e os “marginalizados” – partindo de pressupostos já

construídos antes das experiências – deveríamos constituir um sério compromisso com o diálogo e a ética com pessoas que, em si, eram o conhecimento, a surpresa, a singularidade atravessada por outras vidas.

A história oral é um trabalho cuja beleza está no intenso envolvimento do pesquisador com o seu “objeto”, por meio de narrativas de sujeitos tão vivos e tão cheios de expectativas, traumas e sonhos que dificilmente conseguimos sair “ilesos”, sem nos sentirmos tocados por tantas histórias que revelam relações socioculturais, políticas e intersubjetivas. Uma história nunca é solitária pois, como nos lembrou Maurice Halbwachs (2006), ninguém lembra ou observa o mundo solitariamente. Assim, mesmo quando nos dispomos a ouvir alguém, em sua mais completa solidão, estamos também conectando muitas histórias marcadas por um “destino em comum”, por experiências coletivas. Quem narra o faz para si, para seus pares, para quem escuta e também para quem não se dispõe a ouvir. Por isso, nunca estamos “dando voz” a ninguém, pois mesmo que haja indiferença aqui haverá sempre alguém procurando dizer em todo lugar, até encontrar alguém que seja tocado por suas palavras e, com ele, proponha-se a publicizar suas dores ou delícias de viver em sociedade.

Este compromisso caminha, assim, entrelaçado à necessidade de uma história pública e à história do tempo presente, cujas narrativas, difusão e circulação possam ser construídas a partir do olhar, do ouvido e do coração atentos (lembrando Walter Benjamin) à alteridade, à necessidade de se “ver o visível”, as pessoas que sempre “estão lá” pedindo para serem vistas e não esquecidas. É um longo processo de humildade e respeito que nos coloca diante “do outro”, exigindo que escutemos e olhemos “duas vezes” o que a pressa cotidiana nos faz ignorar; tomando posicionamento diante do tempo ordinário, resignificando-o pelas narrativas. Desta maneira me ensinaram os homens e as mulheres de Osasco, os pescadores

e pescadoras do Piauí e do Maranhão, os congadeiros e congadeiras de Minas Gerais. Agora me chamam para o diálogo e para o registro de suas histórias os estudantes da Universidade onde trabalho, na cidade de Alfenas.

Entre outubro e janeiro de 2016, estudantes da Universidade Federal de Alfenas, em Minas Gerais, ocuparam diferentes espaços de seus prédios, posicionando-se contra o projeto do Governo Federal que previa corte de gastos por vinte anos (PEC 241). Em sua maioria, advindos de cidades pequenas do estado, ou da zona rural, estes jovens pronunciavam ser a primeira geração de suas famílias a adentrar o Ensino Superior e sentiam-se ameaçados pela possibilidade de voltarem a ser excluídos deste direito.

Nas conversas que tivemos, informalmente, a universidade apareceu como importante território em que inúmeras transições acontecem. Não apenas a oportunidade de cursarem uma faculdade e se sentirem mais autônomos em relação ao “destino” com poucas perspectivas em seu lugar de origem, mas a descoberta ou a reafirmação de sua sexualidade ou o questionamento de valores até então arraigados e conformados em seus corpos, ditando comportamentos que o convívio com outros jovens – e com novas formas de produção de saber – colocavam em dúvida as normas de existência.

Longe de suas famílias – muitas de caráter tradicional e patriarcal – esses meninos e meninas revelaram, na sociabilidade construída pela ocupação, formas de (re)conhecimento e (re)invenção de identidades socialmente marginalizadas e ignoradas pela indiferença ou por uma moral estigmatizante. Ali, naquele espaço de negociações, de medo e descobertas, fui convidada a entrevistar alguns desses meninos e meninas, procurando ouvir suas histórias tantas vezes silenciadas pelo isolamento e pelo preconceito encontrado até mesmo dentro da própria família. Muitos deles só assumiram sua condição de homossexualidade, por exemplo, a partir da convivência

dentro da Universidade e de eventos criados não apenas para se festejar a sexualidade, mas também para pensá-la como um problema coletivo e não apenas individual. A construção de uma rede de solidariedade e afinidade contra padrões de uma sociedade heteronormativa e, muitas vezes, repressora, foi se constituindo cotidianamente, desde os contatos com o “bandeirão” do restaurante universitário, as rodas de conversa no *hall* de um dos principais prédios, as festas e também a própria ocupação, cujo caráter mais político buscou promover debates e aulas abertas sobre raça, juventude, cidadania e amor.

Das conversas informais nasceram diálogos mais profundos que levaram outros estudantes a também desejarem contar suas histórias, emocionados com a narrativa alheia e tocados por experiências semelhantes de transformação. Nesse processo me perguntava sobre o impacto da Universidade em suas vidas e como, a partir dela, era possível pensar práticas de reconhecimento e de aproximação que promovessem “alívio”, segurança e autoestima a esses meninos e meninas. Lutarem contra um projeto que congelava investimentos na educação era mais do que recusar-se a ser excluído dos saberes produzidos pela Academia e de uma possível profissão. Deveria ser mais grave ainda, pensando em suas subjetividades e liberdade. Daí as entrevistas – que ainda continuam, pois é trabalho ainda inicial – pautarem-se pelas trajetórias de vida em torno da sexualidade e de como ser universitário, longe de casa, contribui para a reafirmação de identidades e de táticas de sobrevivência frente à cultura heteronormativa.

A procura de estudantes para que também pudessem narrar e socializar suas histórias de vida foi um chamado ao trabalho com a história oral e história pública. Mais do que uma metodologia de uma pesquisa científica, mais do que um recurso para criar documentos históricos, a escuta atenta e respeitosa constituiu-se como uma forma de abrir espaço para que situações de silenciamento e muitas formas de

violência cotidianas e familiares pudessem ser conhecidas e compartilhadas.

A história de Eduardo Augusto é representativa deste processo de autodescoberta, de questionamento de valores e da busca por reconhecimento e acolhimento que tantos universitários compartilham nos espaços de sociabilidade. Rodeado por três de seus colegas, também homossexuais, o estudante abriu-se pela primeira vez para falar de sua vida. Como ele mesmo disse antes de iniciar a entrevista, não se tratava de “sair do armário”, pois esta expressão não tratava de si. Seu significado seria o mesmo que assumir uma “falsa identidade”, o que não era seu caso, segundo ele: “sempre estive aqui. As pessoas é que não me enxergavam”.

Sua experiência é reveladora de um processo de constante conflito emocional, mas também de fortalecimento, em meio à sua família, sua formação religiosa e nos agrupamentos políticos aos quais se filiou. Hoje, presidente do Diretório Central dos Estudantes (DCE), membro do Emancipa (um curso popular que atende alunos de escola pública da região) e tendo sido um dos líderes da ocupação estudantil, demonstra uma narrativa de força e coragem. É com essas marcas, inclusive, que inicia a sua própria apresentação, revelando a forma como deseja ser lembrado: sujeito de contradições, medos e também de superação.

Eduardo nasceu em Poços de Caldas, onde sua família ainda vive e com quem mantém vínculo de amor e compromisso. Embora reconheça a existência de uma família tradicional, percebe suas transformações e brechas (como a própria separação dos pais) e aponta para o processo de aprendizado intergeracional e de gênero na relação entre seus membros. Primogênito de quatro filhos cujos pais só possuem o ensino fundamental, o estudante do curso de História, foi o primeiro – como muitos de seus amigos – a adentrar uma universidade, escapando de um futuro quase certo, de restrições. Por sua

mãe ser faxineira de uma das principais escolas da cidade, de caráter particular e confessional, ele conseguiu enxergar uma oportunidade de tornar-se sacerdote. No entanto, sua narrativa é reveladora de continuidades e rupturas com sua educação católica, e seu sonho – e o sonho de sua família, em especial a avó – em ser padre (parte também de certo desejo de reconhecimento e acolhimento familiar e social), mas também de como a descoberta de sua própria sexualidade passou a desequilibrar e colocar em questionamento suas certezas.

Sua vivência na escola Dom Bosco, em Poços de Caldas, pela qual tem grande admiração e onde pretende lecionar um dia, demonstra o quanto o entendimento de si e de sua sexualidade não foi processo natural, mas como a família e a escola instituem convenções, rituais, normas e representações sobre o que adolescentes e jovens devem ser. No entanto, como afirmou Guacira L. Louro (2000), esta tentativa de tornar universal e único aquilo que é cultural e plural, confronta o que se espera como performance e aquilo que se sente, a começar pelo próprio corpo.

Esta suposta naturalização dos corpos e comportamentos demonstra suas fissuras nas dores pessoais, na falta de entendimento de crianças e adolescentes que, como Eduardo, não entendem quem são e passam a considerar-se “fora da normalidade”, o “desvio”. Como apontado em sua narrativa, não compreender o porquê de sua exclusão em atividades escolares, ou o *bullying* por ser “diferente”, levava a certo sentimento de culpa e pecado, e à contradição entre “querer fazer o certo” (como ser padre) e ao mesmo tempo sentir o desejo pelo mesmo sexo. Essa ação da escola e da família em reforçar certa heteronormatividade sem atentar para o ser que se formava, levou, inclusive, o estudante a se envolver em uma relação amorosa com um homem mais velho, numa mistura de prazer e culpabilidade, atuando por códigos de moralidade e conduta contrárias ao que havia aprendido até então.

A tentativa de enquadramento de meninos como Eduardo numa moral social e escolar é um exemplo do que Michel Foucault chamou de “dispositivo histórico” (1988), uma invenção social contínua que se constitui nos diversos discursos e práticas repetidos sobre o sexo, os saberes e os prazeres de jovens. Assim, ele teve que conviver, de forma tensa, com as verdades normatizadoras de sua família, ensinando-o a se realizar como padre. Ou, na escola, tendo regulado o seu corpo e a sua conduta pelas normas instituídas, por exemplo, pela professora de educação física ensinando gestualidades e exercícios “próprios de meninos”, assim como seus colegas que exigiam dele posturas que não fossem de “frutinha”. Vigiado e julgado por “seus saltos de bailarina” diferenciados do que se esperava de seu gênero em uma sociedade heteronormativa, Eduardo viu suas ações consideradas como antinaturais, peculiares e anormais. Como já havia notado Louro em outras circunstâncias escolares, o estudante pôde sentir como a homossexualidade, considerada transgressora de uma norma, pode ser alvo de estigma e preconceito altamente destrutivos da autoestima:

Consentida e ensinada na escola, a homofobia expressa-se pelo desprezo, pelo afastamento, pela imposição do ridículo. Como se a homossexualidade fosse “contagiosa”, cria-se uma grande resistência em demonstrar simpatia para com sujeitos homossexuais: a aproximação pode ser interpretada como uma adesão a tal prática ou identidade. (LOURO, 2000, p. 19)

Estas práticas narradas por Eduardo chamam a atenção para a violência cotidiana das escolas, em que o sofrimento de meninos e meninas que fogem aos padrões heteronormativos é ignorado por professores e também por familiares que buscam ali uma forma de “educar seus desejos” e seu

gênero. Este silêncio familiar ou da instituição escolar diante das agressões sofridas e da angústia que meninos e meninas sentem por não entenderem a si mesmos, contribui para que a constituição das identidades se torne processo doloroso e instável. Reconhecer-se numa identidade de gênero e/ou de sexualidade “desviante” significa atribuir sentidos de perencimento que, no caso de Eduardo e de outros meninos e meninas, pode representar instabilidade constante diante de estigmas e exclusões. Eduardo fala sobre o medo de não ser amado por sua família e de não ser aceito; da culpa por não conseguir ser o que esperavam dele e da ausência de respostas diante da agressão consentida e permitida, por não conseguir identificar-se com nenhum grupo normatizado.

A Igreja, desta forma, pareceu ser um caminho para se conseguir respeito diante de familiares e amigos, dificultando, porém, que ele pudesse dividir suas fraquezas e medos com eles. A figura do sacerdote poderia representar o símbolo da moralidade e de certa segurança e hierarquia, contrárias à condição de subalternidade imposta ao jovem na escola e ao constrangimento que sofria pela condenação silenciosa de sua família: “É como se a minha sexualidade tivesse sido diluída. Não tinha mais problema. Ninguém falava sobre ela”.

Ao mesmo tempo, a culpa por experienciar sua primeira relação homoafetiva aos quinze anos com alguém mais velho tornou seu sentimento de estar fora do lugar ainda mais difícil. Mesmo o abuso sofrido numa relação quando ainda era imaturo e não compreendia a sua própria sexualidade só pode ser entendido e enfrentado como trauma anos depois, já na universidade. Por meio de algumas lembranças dolorosas e ao mesmo tempo felizes, o jovem descreve um processo de escolarização dos corpos de alunos – e do seu –, em busca da produção de uma masculinidade baseada na moral cristã. Gibaldi Vaz, ao discorrer sobre o processo de vigilância e disciplina nas instituições sociais, aborda como isto produz o sentimento

de vergonha e culpa em quem, involuntariamente, não se submete:

Como processo histórico, a passagem da vergonha à culpa, como emoção predominante no processo de socialização, corresponde à internalização e identificação do indivíduo com o olhar do observador externo, que incorpora os valores sociais positivos, observador que, antes, estava destacado, mesmo quando sua vigilância e censura eram apenas imaginadas. O surgimento da culpa é o resultado de um processo onde o indivíduo não consegue mais ter nenhum destaque com as regras sociais: acredita nelas, pensa que as descobriu e que obedecê-las deve valer para todo e qualquer indivíduo em qualquer momento e lugar. Em outras palavras, crer na verdade é um elemento crucial no processo de anulação da distância entre o indivíduo e os valores da cultura em que vive. A adesão às verdades de uma cultura é um processo social. Angustiado pela insistência do que deseja e por temer a abjeção em que se tornaria se porventura cedesse ao desejo, o indivíduo moderno procurava ajuda. E encontrava. Diversas instituições ofereciam pastores seculares da alma para o ajudar a descobrir o reto caminho. (...) A guarda espiritual torna-se prescindível porque o indivíduo está “curado”: não precisa mais ser vigiado porque se vigia, porque internalizou e se identificou com os valores sociais. (GIBALDI VAZ, 2014, p. 37)

A pedagogia da sexualidade, por meio do disciplinamento dos corpos e mentes na escola ou na igreja, apesar de sutil e contínua, também se configura como algo frágil, submetido a formas de questionamento e resistência. Assim demonstra a narrativa de Eduardo, que usa o termo “engraçado” para definir sempre as contradições que marcaram sua formação. Embora tenha internalizado parte dos valores sociais nos espaços em

que foi criado, demonstra-se também marcado pela culpa por não atender às expectativas de familiares e amigos – “eu era estudioso e uma pessoa de bem” – e mesmo quando voltado ao desejo de entrar para a Igreja, percebe que a submissão de seus desejos não se realizava; pois não era natural. A masculinidade dura, forjada no esporte e na moral cristã, e todas as formas de se categorizar, coagir e magoar não foram suficientes para moldá-lo. Seu pertencimento estava em espaços e grupos que representavam a oportunidade de brechas, de constituição de táticas pelas quais poderia se encontrar e abrandar suas angústias diante da pressão de uma sociedade heteronormativa. Indo ao encontro do que Michel Foucault expressou sobre a sociedade repressora e suas estratégias de controle, a narrativa de Eduardo evidencia também táticas de resistência e reinvenção de si.

A escola Dom Bosco, comparada à escola *Hogwarts*, do filme *Harry Potter* (do qual também tira referências para sua vida), é sua grande paixão e local onde deseja lecionar futuramente. Segundo ele, ali foi o espaço de descoberta e aprendizado, no qual passava horas na biblioteca, mas também representou o lugar da discriminação e do sentimento de “estar fora do lugar”. Nesse processo, ao mesmo tempo prazeroso e sofrido, ele procurou “perdoar-se” e entender-se, circulando também entre a hierarquia da Igreja e exercendo funções que lhe atribuíssem importância e reconhecimento perante os demais. Assim se deu com sua entrada no grupo de jovens, dentro da igreja, pelo qual ele procurou entender a si mesmo, abrindo discussões que pudessem ser provocadoras de seus amigos e de seus supostos valores morais. Ali também encontrou a oportunidade de alterar possíveis relações de poder, colocando-se como liderança, desejo que não esconde ao se comparar, de forma humorada, com a força dos *Powers Rangers* e colocar-se, na universidade, como liderança do movimento estudantil e da ocupação. Sem abandonar a sua

religião e repleto de questionamentos sobre seu próprio corpo e suas culpas, reinventou a figura de Deus, transformado – ou reconhecido – como uma entidade não castradora – “um amor que não condena” – e Cristo visto como um ser social e político, preocupado com os excluídos e os diferentes.

Entrelaçado à sua religiosidade, Eduardo revela também seu gosto pela música pop, em especial pela figura da cantora Lady Gaga – de quem é fã fervoroso até hoje – cuja música *Born This Way* ajudou-o a aceitar-se como homossexual, ou seja, do jeito que Deus o fizera, sem erro: “Essa música faz parte da minha sexualidade porque essa música fala sobre se aceitar, fala sobre você encontrar esse amor sobre si mesmo. (...) Você precisa aprender a se amar porque o mundo não demonstra que ama você. Não amor no sentido romântico, mas no sentido fraternal, no sentido de aceitação”. Assim, Deus torna-se uma representação compreensiva e amorosa: “Quando a gente fala que Deus fez a gente à sua semelhança, isso quer dizer que ele já sabia, ele me fez assim!”.

Daí a construção do desejo de um sacerdócio que misturasse sua fé, sua vontade de liderança e o acolhimento ao outro. Estas imagens aparentemente contraditórias – de um padre católico e de uma figura ousada e transgressora como Gaga – foram lembradas por ele de forma orgulhosa e muito bem humorada. Por meio delas, procurou agir dentro do espaço da igreja e da família, imaginando um percurso como padre que lhe permitiria ser quem era. Não foi a instituição religiosa, no entanto, que lhe abriu portas e lhe permitiu recriar as relações do sacerdócio com a comunidade. Pelo contrário, Eduardo foi recusado pelo seminário. Afinal “não era o padre que se desejava” e ele havia se tornado perigoso e transgressor. Marcas, inclusive, da cantora *superstar* que tanto admirava e ainda admira. A expressão “engraçado”, tantas vezes usada por ele para definir os eventos de sua vida e a mistura de sentimentos, de tradições e subversões, evidencia

um processo contraditório e conflituoso, mas que, enfim, o ajudou a construir o seu corpo, sua conduta, sua identidade como pessoa homossexual.

Assim, sua trajetória narrada demonstra, como afirmou Judith Butler ao se referir ao gênero e à sexualidade, que a identidade e a performance não se constituem simplesmente como imposição a uma matéria, que se submete. Em resposta à normatividade, existe a capacidade de resistência e reinvenção, pois um corpo vivo nunca se conforma (BUTLER, 2000, p. 155). Assim o demonstra o jovem Eduardo!

A entrada na Universidade, em 2013, significou para ele o momento de maior encorajamento. Ali encontrou outros meninos e meninas, tão perdidos e ao mesmo tempo encantados com a nova vivência acadêmica e sexual. Foi onde revelou, também, pela primeira vez sua sexualidade a uma amiga heterossexual e pode questionar abertamente valores e crenças arraigados em suas famílias, realizando o que Astor Vieira chamou de um ato de “tornar-se visível e culturalmente inteligível” (VIEIRA Jr., 2008). Segundo o autor, esse é um processo amplo e complexo, marcado por valores culturais e por negociações de ordem simbólica e prática, realizadas no âmbito das relações interpessoais do sujeito. Foi o caso de Eduardo e de muitos de seus amigos, que se sentiram reconhecidos como seres humanos merecedores de respeito. A Universidade, lugar de construção do conhecimento científico, forneceu a ele os instrumentos para compreender melhor e politizar aquilo que até então considerava ser um problema privado: “Caraca! Minha sexualidade é política!”.

Esta “descoberta”, não mais solitária, foi marcada também pelo convívio nos grupos de juventude da Universidade, onde pode, junto aos seus colegas, repensar seus medos, seus desejos e sua vontade de ser reconhecido enquanto ser social. Para Eduardo não se tratou apenas do ato de “sair do armário” e assumir-se publicamente como homossexual,

mas enfrentar os temores de “não ser amado” por sua família. Foi com a vivência universitária, a solidariedade e aprendizado em sala de aula, nos grupos políticos, na liderança do Diretório Central dos Estudantes e na atuação como professor do cursinho popular *Emancipa*, que ele se fortaleceu. Foi quando encontrou os argumentos que tanto lhe faltaram na adolescência, na escola, para se defender contra a violência velada e simbólica, e contou à sua “mãe-avó” sobre si. Diante dela, pode expressar seu orgulho de ser quem era, apesar de não ter sido o padre que ela queria. Ali teve a coragem para lhe pedir que simplesmente o amasse e respeitasse e conseguiu, mais tarde, que ela, a partir dos valores de sua geração, demonstrasse seu amor e sua preocupação com o corpo, a proteção e a saúde de seu neto, enxergando nele a mesma pessoa que amou por toda a vida.

A narrativa de Eduardo evidenciou uma história dolorosa, mas também vitoriosa, de construção de um sentimento positivo a respeito de sua própria sexualidade e de sua politização, a partir dos instrumentos políticos e científicos que a Universidade pode oferecer. As palavras que busca selecionar para contar suas experiências e o tom vital com que se expressa – misturando o bom humor e dores profundas – demonstram o relato de alguém que se entende como quem encontrou o seu lugar e pretende continuar enfrentando os novos preconceitos e discriminações, que não cessam quando se representa o “desvio” social.

As memórias, ouvidas atentamente por outros colegas homossexuais, promoveram o desejo deles de também socializarem suas experiências, nem sempre tão parecidas, mas também marcadas pela incompreensão familiar, pelo segredo ou silêncio constrangedor. Logo após a finalização de sua entrevista – da qual foi apresentada aqui apenas uma parte – os colegas que o ouviam se emocionaram. Um deles chorou e, depois de pensar muito sobre sua trajetória pessoal, decidiu

que revelaria aos seus pais sobre a sua homossexualidade. Isso demonstra a grande força e o impacto que a história oral, como prática de escuta delicada e sensível das intersubjetividades, pode promover nas individualidades e comunidades de destino. No caso, aqui, a narrativa de Eduardo é apenas um exemplo de como a oportunidade de estar em uma universidade, em espaços de sociabilidade e debate político pode construir, a partir da politização da sexualidade, ações emancipatórias de existência.

Referências bibliográficas

- BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo*. In: LOURO, G.L. *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade, V.1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GIBALDI VAZ, Paulo R. Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea. *Galaxia*, n. 28, p. 32-44, dez. 2014.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 2006.
- LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, G.L. *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- VIEIRA Jr., Astor. Rompendo com o reino das aparências: a luta GLBT contra o silêncio e a invisibilidade. *IV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*. 28 a 30 de maio de 2008. Salvador: Faculdade de Comunicação/UFBA.

Mulheres e história oral: experiências de (inter)subjetividade

MARCELA BONI EVANGELISTA

Introdução

As mulheres fazem parte da História? Parece simples responder afirmativamente a esta indagação, uma vez que a própria existência das mulheres as coloca no cenário das desventuras da humanidade ao longo do tempo. O fazer historiográfico, contudo, ainda que remonte às mais longínquas temporalidades, ao longo de muitos séculos foi exclusividade dos homens, mais especificamente dos poucos homens letrados. Estes puderam lançar mão da escrita restrita a grupos que ocupavam os mais altos escalões da sociedade, para registrar acontecimentos e pensamentos. As mulheres podiam aparecer nos fatos narrados, mas como sujeitos que são observados por outrem. Figuras perpassadas, portanto, por olhares e interpretações externos.

Como se a História nos contasse apenas dos homens e de suas façanhas, era somente marginalmente que as narrativas históricas sugeriam a presença das mulheres, ou a existência de um universo feminino expressivo e empolgante. Todo discurso sobre temas clássicos como a abolição da escravatura, a imigração europeia para o Brasil, a industrialização ou o movimento operário, evocava imagens da participação de homens robustos, brancos ou negros,

e jamais de mulheres capazes de *merecerem* uma maior atenção. (RAGO, 1995, p. 81)

Somente em tempos recentes, especialmente a partir de meados do século XX, a situação ganhou novos contornos. Duas circunstâncias merecem destaque: o maior acesso das mulheres à educação e a popularização de técnicas, como gravadores e, mais recentemente, equipamentos audiovisuais, que permitiram considerável ampliação dos registros feitos pelas próprias protagonistas. Além disso, o aumento do número de mulheres em espaços de produção de conhecimentos, principalmente universitários, onde mesmo com dificuldades e resistências, puderam desenvolver pesquisas sobre temáticas que mudaram o foco de interesse para questões “femininas”.

O advento da história das mulheres deu-se na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos nos anos 1960 e na França uma década depois. Diferentes fatores imbricados – científicos, sociológicos, políticos – concorreram para a emergência do objeto “mulher”, nas ciências humanas em geral e na História em particular. (PERROT, 2015, p.19)

Tais transformações não foram suficientes para recuperar tamanha lacuna, mas deram passos importantes na direção de imprimir novos significados a processos sociais e históricos até então reconhecidos unicamente pelo viés masculino. Muitos foram e são os desafios de pesquisadores, sobretudo, de pesquisadoras que se debruçam sobre a história das mulheres. Como encontrar em meio aos documentos estabelecidos estas figuras femininas? Somente a sensibilidade aguçada e o rigor da pesquisa para reconhecer nas brechas e fissuras os rastros deixados pelas mulheres que também fizeram parte da história no passado, como aponta Maria Odila da Silva Dias:

Libertar-se de categorias abstratas e de idealidades universais como “a condição feminina” é uma preocupação que decididamente enfatiza o interesse em desconstruir valores ideológicos e em perseguir trilhas do conhecimento histórico concreto que, reduzindo o espaço e o tempo a conjunturas restritas e específicas, permitem ao estudioso a re-descoberta de papéis informais, de situações inéditas e atípicas, que justamente permitem a reconstituição de processos sociais fora do seu enquadramento estritamente normativo. Documentar o atípico não quer dizer apontar o excepcional, no sentido episódico ou anedótico, mas justamente encontrar um caminho de interpretação que desvende um processo importante até ali invisível, por força da tonalidade restrita das perguntas formuladas tendo em vista estritamente o normativo. Encontrar a trilha e a perspectiva que ilumina a terceira margem do rio é um modo de renovar o conhecimento e nunca é bastante chamar atenção para o quanto podem ser renovadores os estudos feministas. (DIAS, 1992, p. 40)

O fazer histórico, entretanto, não se resume ao passado remoto. O presente é também objeto destas investidas e cada vez mais estudiosos de campos diversos ocupam-se da compreensão das especificidades das experiências femininas em diferentes contextos. Aparentemente, a História tradicional mostra-se pouco conectada com esta proximidade temporal, algo que tem sido questionado desde as proposições da Nova História. A ampliação da noção de documento e do universo temático encontra-se com a entrada das mulheres nos ambientes institucionalizados voltados para a pesquisa. É neste cenário que gostaríamos de repousar nossa reflexão.

Dentre as modalidades de produção de conhecimentos sobre o tempo presente (DELGADO e FERREIRA, 2013) está a história oral, cuja atenção volta-se para versões dos

acontecimentos provenientes de narrativas pautadas pela memória. Partimos da seguinte definição:

História oral é uma *forma de saber* que se estrutura em procedimentos específicos na condução de entrevistas e o posterior estabelecimento de documentos escritos. Os resultados devem, sempre que possível, ser submetidos à *análise*, tendo em vista a produção de conhecimentos temáticos e teóricos na contemporaneidade. A devolução pública e os cuidados éticos e com a preservação do material devem, por sua vez, constituir preocupação e compromisso permanente do pesquisador.

São estas narrativas as bases para a análise dos processos históricos aos quais se dedicam os *oralistas* (MEIHY, 2005; MEIHY e HOLANDA, 2010; MEIHY e RIBEIRO, 2011). As particularidades desta fonte remetem a maneiras específicas de tratar a pesquisa de modo geral, envolvendo elementos éticos e estéticos particulares.

Partimos do ambiente oferecido pela história oral para estabelecer um diálogo entre este conjunto de procedimentos e aqueles desenvolvidos por estudiosos da história das mulheres. Em primeiro plano reconhecendo que, apesar dos avanços observados em ambas as áreas, ainda há obstáculos a ultrapassar. Em segundo momento, valorizando o potencial que a história oral reserva para alcançar resultados inovadores.

Maternidade e aborto: convergências e singularidades

Neste capítulo pretendemos expressar algumas indagações e constatações que povoam nosso fazer enquanto pesquisadora mulher que fez a opção pela história oral como *locus* de produção de conhecimentos, mas também como mulher que se

dedica a questões que podem ser consideradas femininas e, em muitos aspectos, feministas.

Sabendo que o eixo estrutural da história oral é a realização de entrevistas, nossa experiência está em grande parte envolvida com o estabelecimento de diálogos com outras mulheres, mas não somente.¹ As escolhas temáticas e as afinidades com os estudos de gênero completam o cenário em que nos vimos diante de mulheres muito diferentes entre si e em relação a nós em função das pesquisas que desenvolvemos.

Nesta ocasião pretendemos acionar questões significativas sobre o trabalho realizado acerca das relações de gênero, especialmente no tocante às mulheres, além de desenvolver uma reflexão sobre as relações estabelecidas no momento da entrevista entre pesquisadora e seus colaboradores. Para tanto, é notável a presença da intersubjetividade (AUGRAS, 1982) e os resultados obtidos a partir deste contato entre sujeitos que ora se identificam, ora expressam sua singularidade.

São duas as pesquisas que servem de mote para esta reflexão. A primeira, *Padecer no paraíso? Experiências de mães de jovens em conflito com a lei* (EVANGELISTA, 2015), desenvolvida no âmbito do Mestrado, foi dedicada às histórias de vida de mulheres cujos filhos haviam sido privados de liberdade em unidades da Fundação Casa. O segundo estudo, formalizado em nossa tese de doutorado defendida em 2017, tem como temática central o aborto. Sua estrutura tem como eixo entrevistas realizadas com mulheres e homens que viveriam experiências de aborto induzido ou que se manifestam publicamente sobre o assunto.

Nesse sentido, para a análise da documentação produzida mostraram-se imprescindíveis algumas categorias que

1 As pesquisas apresentadas tiveram em seu andamento a participação masculina, seja enquanto colaboração efetiva de entrevistados quanto base para reflexões que dialogam com as questões de gênero.

nos inspiram e que compõem o cenário das interseccionalidades ou os marcadores sociais da diferença. A mais evidente é a categoria de gênero, a qual vem acompanhada das questões de classe social, raça e geração.

Gênero: categoria útil também para a história oral

Os estudos de gênero atualmente apresentam campo de interesse para várias disciplinas, como a Antropologia, a Sociologia, a Educação, a História, para citar apenas algumas. No caso das pesquisas históricas, Joan Scott é referência indiscutível, sendo responsável pela proposição desta categoria enquanto elemento útil para os estudos da área, o que apresenta como um desafio teórico.

Ele exige não somente a relação entre as experiências masculinas e femininas no passado, mas também o laço entre a história do passado e as práticas históricas atuais. Como o gênero funciona nas relações sociais humanas? Como o gênero dá um sentido à organização e à percepção do conhecimento histórico? As respostas dependem do gênero como categoria de análise. (SCOTT, 1995, p.6-7)

Desta forma, a pertinência da categoria de gênero estaria relacionada a vários contextos, inclusive, aos períodos mais recentes. Nesta passagem, a autora indica como central a relação entre mulheres e homens, porém é indispensável aprofundar a dinâmica das relações sociais, observando como se comportam não somente as mulheres com relação aos homens, mas entre elas próprias. Além disso, há que se valorizar o componente relacionado à sexualidade e sua diversidade, ponto que não será aqui examinado.

As relações entre as mulheres, por sua vez, interessam-nos particularmente. Se, num primeiro momento, os estudos de gênero, ancorados aos movimentos feministas, baseavam-se numa suposta universalidade feminina, aos poucos foram se revelando complexidades que não podiam ser respondidas pela noção essencialista da existência da “Mulher”. Embora fosse um passo importante na direção da luta por direitos, a pluralidade existente entre as mulheres precisaria ser problematizada. Afinal, nem todas concordavam com as atitudes das feministas que as buscavam representar no início do movimento, algo que é possível ser verificado ainda hoje. E mesmo no interior do movimento organizado havia e há diversas opiniões e posicionamentos que provocaram cisões, rupturas e novas agremiações que visaram atender demandas de grupos específicos. Surgiram importantes correntes, dentre as quais destacamos o feminismo negro (RIBEIRO, 2017; CRENSHAW, 2002), o descolonial (LUGONES, 2014) e a teologia feminista (CAVALCANTE e XAVIER, 2006).

Nossos trabalhos trazem à tona mulheres que se identificam em alguma medida por suas experiências (da maternidade adversa ou do aborto), mas apresentam peculiaridades que as singularizam. Além disso, a prática das entrevistas coloca em evidência a relação estabelecida entre entrevistadora e entrevistadas e remete à necessidade de considerá-la como modeladora dos resultados das narrativas.

Esta identificação de gênero confere ao trabalho de história oral feita por mulheres sobre mulheres, para mulheres, condições propícias para refletir sobre o potencial desta forma de saber, uma vez que o trato com a intersubjetividade nos coloca em patamares particulares para iluminar não apenas experiências distintas, mas relações que estabelecemos e o que estas implicam nos resultados dos estudos.

No processo de integração entre a História e a história oral, o gênero teve uma função, mas não como categoria central e dominante. Seu papel foi aparentemente mais modesto, no sentido de que foi usado em sua forma verbal, *gendering*, que se poderia traduzir como “genderizar”, isto é, como uma operação para modificar ou redefinir as abordagens históricas existentes. Assim, em muitos casos, a história oral contribuiu fortemente com os esforços de “genderizar” a História. [...] Em todos esses exemplos, e em tantos outros, a história de gênero e a história oral caminharam de mãos dadas na ampliação do território da História e na renovação de seus objetos e métodos de estudo. (PASSERINI, 2011, p. 99)

A história oral seria, assim, uma forma de produção de conhecimentos que, por suas características, propiciaria o acesso a pontos de vista não registrados em outros contextos. As experiências de mulheres, perpassadas por sua própria interpretação, seriam pontos de partida para análises mais amplas da sociedade que, neste caso, se apresentam “genderizadas”.

A questão de gênero, no entanto, não se restringe às relações entre as mulheres. A relevância do masculino nas pesquisas aparece não somente como contraponto, mas integrante de um contexto mais complexo. Na pesquisa sobre aborto, entrevistar homens foi revelador em muitos aspectos que contribuíram, inclusive, para desconstruir pressupostos que naturalizam comportamentos e atitudes tidas como exclusivamente masculinas. É preciso ponderar, contudo, o fato de ser a entrevistadora mulher e o alcance de uma narrativa elaborada nessas condições.

Nesta perspectiva, vale a pena pensar: como seriam pesquisas acerca de temas considerados “femininos” se realizadas por homens? Qual seria sua abordagem? Quais seriam

suas percepções? Quais os resultados de entrevistas feitas por homens sobre assuntos que envolvem a subjetividade da experiência feminina? As relações de intersubjetividade teriam características particulares que merecem atenção, sobretudo as potencialidades que evocam para reflexões sobre a temática de gênero.

Nas pesquisas mencionadas, as questões de gênero foram fundamentais, tanto como aporte teórico quanto para esta reflexão, que se preocupa em balizar os limites e potencialidades das relações de gênero no fazer mesmo de entrevistas de história oral. Neste momento, contudo, nossa atenção volta-se mais especificamente para a experiência feminina, tanto no fazer das entrevistas quanto nas análises realizadas nos estudos em questão.

Classe social: da tradição das pesquisas às interseccionalidades

As questões relativas à classe social têm sido reconhecidas como indispensáveis para os estudos de gênero, além de compor um campo de análise constituído em torno de teorias consolidadas, sendo o marxismo uma das mais expressivas. É ainda compreendida como um dos marcadores sociais da diferença na medida em que a qualidade das experiências humanas poderia ser pautada em sua colocação em diferentes grupos sociais, tendo ênfase o acesso a bens materiais.

Em nossa sociedade, a questão de classe apresenta desdobramentos que interferem diretamente no acesso aos direitos básicos de cidadania, como saúde, educação, habitação, trabalho e renda, cultura e lazer. Neste sentido, a partir dos temas associados às pesquisas que nos servem de parâmetro, a problemática classista é elemento que demanda atenção.

No caso da experiência de mães de jovens infratores, há uma nítida clivagem social, marcada inclusive nas narrativas

das colaboradoras da pesquisa. Conceição Paganele descreve o que via nas filas antes das visitas à antiga Febem:

A primeira vez que me deparei com a Febem, com aquela fila de mulheres, cada uma com o olhar mais triste que o meu, cada forma de se vestir, a simplicidade das suas roupas, muitas vezes mais simples que as minhas, aquelas sacolinhas que levavam o “jumbo” tão simples, tão ruim, eu pensava: “Meu Deus, mas aqui só tem pobre! Mas, aqui só tem gente que está na minha situação ou pior do que a minha!” (EVANGELISTA, 2015, p. 90)

Ou seja, falamos de mulheres das classes trabalhadoras, moradoras das periferias das grandes cidades, privadas de diversos direitos, sujeitas, em alguns casos, a relacionamentos abusivos e sem amparo estatal diante de sua maternidade adversa. O fato de não termos entre as colaboradoras da pesquisa mulheres de classe média ou alta não significa que inexistam, mas se existem seu número é tão ínfimo que neste universo de personagens não marcam presença.

Tal constatação nos interessa na medida em que existem entre as próprias mulheres estigmas marcados pela classe social. Mulheres de classes abastadas que veem as que têm filhos em conflito com a lei como “mães de trombadinhas”, “irresponsáveis” por não terem controlado os adolescentes, ou mesmo distantes o suficiente para não precisarem se preocupar com assuntos de alcance social.

Enquanto aguardava a participação em um evento, a colaboradora Conceição Paganele viu-se diante da seguinte situação, quando uma das mulheres que esperava na mesma sala, disse:

– Ah, não estou nem preocupada com a educação. Eu não estou nem aí... Eu garanto a educação do meu filho,

pago colégio, está tudo certo. Não tem porque eu estar me preocupando.

Elas eram tão volúveis! Eu falei:

—Dá licença... Eu acho que você deveria se preocupar com a educação pública sim. Sabe por que, querida? Você pode garantir o melhor colégio para o seu filho, você paga, está tudo certo... Mas, eu não posso garantir para o meu... E aí, eu vou para aquela escola péssima, pública, que não ensina nada, onde o tráfico de drogas domina lá dentro, onde a violência está lá dentro. E sabe o que vai acontecer? O teu se prepara para ser um doutor e o meu não consegue fazer nada! Na esquina da vida, num momento de muita violência, os dois se cruzarão. O teu doutor vai ser roubado, e o meu, pobre, que não teve qualificação nenhuma vai assaltar. Ladrão. E acontece uma tragédia, vai que o meu mata o teu. Olha as nossas duas dores aí se encontrando de uma forma terrível! Você perdeu e eu perdi, porque mãe não pare filho, por mais pobre que seja, para ser marginal, para ser criminoso. Mas, se a gente não pensar na educação, na família e nas crianças, num momento da vida, numa esquina qualquer os caminhos vão se cruzar. E a dor não é só minha. Então, pense nisso, minha filha... (EVANGELISTA, 2015, p. 109)

Não podemos afirmar que seja este o comportamento de todas as mulheres de classe média ou alta perante as condições da população mais carente e provavelmente encontramos muitos casos de solidariedade entre pessoas de diferentes origens sociais. O caso ilustrado, contudo, aponta para uma das situações existentes, cuja disparidade é pautada pelo marcador de classe social. Ambas eram mulheres e mães, mas sua condição material distanciava-as muito mais do que as unia naquele momento.

No caso da temática do aborto, o aspecto ligado às diferenças de classe apresenta grande ênfase tanto em estudos

quanto na informalidade, sendo comum ouvirmos que o aborto é uma “questão de classe” (EVANGELISTA, 2017). Há duas maneiras de refletir sobre esta perspectiva. A primeira acompanha este pensamento e reforça o quanto o pertencimento a classes sociais mais ou menos abastadas pode ser decisivo para o acesso a condições adequadas de interrupção voluntária de uma gravidez não planejada ou desejada. A segunda procura ir além e parte de elementos subjetivos ligados aos dilemas e estigmas relacionados ao aborto induzido, que independem de classe social.

O abortamento induzido é uma situação complexa, tanto quanto é complexa a gravidez inesperada, sendo um evento que não está restrito à pobreza ou à dificuldade de acesso a serviços de saúde ou contracepção. (VILELLA *et al.*, 2008, p. 61)

No que diz respeito à desigualdade de acesso a métodos seguros para abortar, pudemos conhecer histórias em que colaboradoras de classe média reforçam este ponto a partir de como interpretam a própria experiência. Para Janaína, “Nossa sociedade é tão cruel com a população de baixa renda que pratica aborto que não consigo me ver numa posição de vítima”. Embora não se sinta vítima, considera que o aborto precisa ser compreendido em seu alcance psicológico: “O certo é que teria que ser um direito, mas com toda orientação por trás... Todo apoio do Estado... Fora aquela coisa da saúde pública, porque é uma questão que vai até a psique da mulher que porventura venha a passar por isso...”.

Outra colaboradora, Glória, profissional da área da saúde, embora nunca tenha vivenciado um aborto, fala a partir de sua experiência acompanhando o cotidiano de um hospital de São Paulo:

Há um julgamento por trás de tudo isso que independe da certeza de que foi um aborto induzido. Se é uma adolescente negra, é como se estivesse implícito. Enquanto se é uma mulher de classe média ou alta, com algum grau de formação, o tratamento é outro. O que vale é a impressão que se tem da situação. Em qualquer consulta, é feita a anamnese em que se pergunta o antecedente obstétrico da mulher, se tem filhos, quantos, se já teve algum aborto e isso contribui para este tipo de julgamento.

Neste relato, fica claro o posicionamento de alguns profissionais da saúde (MATOS, 2010), que pode variar enormemente, mas que são muitas vezes movidos por julgamentos e uma moralidade pessoal, que atinge mais explicitamente mulheres pobres, jovens e negras. Temos um exemplo nítido de interseccionalidade, que envolve gênero, classe social, raça e geração.

A questão de classe pode também ser refletida à luz das relações estabelecidas durante a situação de entrevista. Tomando meu caso como exemplo, temos uma mulher jovem, branca, de origem humilde, mas que conseguiu acesso à universidade entrevistando outras mulheres, em alguns casos muito diferentes, principalmente na pesquisa com as mães de jovens infratores. No que se refere à questão de classe, não foi possível notar grande distância entre nós, provavelmente devido ao fato de que sou moradora da periferia, onde nasci, e, portanto, bastante próxima da realidade por elas relatada. O fato de ser universitária, por sua vez, não pode ser ignorado, pois há uma espécie de respeito e admiração por quem atinge esse grau de estudos, incomum entre as mulheres das periferias, sobretudo, de outras gerações. Seria, contudo, inocente ignorar as diferentes formas de narrar e elaborar argumentos, assim como as realidades que foram compartilhadas que são enviesadas pelas condições sociais das colaboradoras.

Na pesquisa sobre aborto, a pluralidade entre as mulheres ficou mais evidente. No que diz respeito às diferentes classes sociais, no entanto, não houve entrevistas com mulheres em situação de extrema pobreza ou riqueza, sendo possível dizer que a maioria oscilava entre os extremos de uma classe média urbana. O contato estabelecido nas ocasiões de entrevista não sinalizou, neste sentido, discrepâncias na relação entrevistadora-entrevistada. Diante das menos favorecidas economicamente, eu me encontrava muito próxima, sobretudo, pelo local onde vivo; ao passo que frente às mulheres de uma classe média mais abastada, meu nível universitário nos aproximava em alguma medida.

Foram muitas as sensações durante as entrevistas. Curiosamente, com as pessoas com quem mais poderia me identificar, especialmente por trajetórias similares – este é o caso de mulheres universitárias – havia sempre a noção do compartilhamento não só de experiências, mas de necessidades de questionamentos. Por outro lado, as mulheres teoricamente mais “distantes” mostravam-se mais dispostas a reconhecer, na diferença, o que temos em comum.

Raça: entre possibilidades e necessidades

A questão racial é temática fundamental para o exame das relações sociais na sociedade brasileira contemporânea, sendo campo fértil na produção de conhecimentos em recortes muito variados. No que diz respeito aos estudos de gênero, cada vez mais a preocupação com os marcadores sociais da diferença tem sugerido abordagens interseccionais. A convergência das categorias de gênero e raça, desta forma, merece atenção (RIBEIRO, 2017; CRENSHAW, 2002).

Na pesquisa sobre mulheres-mães de jovens em conflito com a lei, embora não tenha sido feita esta análise, observando

a posteriori, haveria condições de aprofundar tal perspectiva. Embora as colaboradoras não tenham se autodefinido como mulheres negras, a partir de minha percepção e seus relatos sobre a realidade que acompanhavam, inclusive ao se referirem aos adolescentes em situação de privação de liberdade, fica claro o contingente expressivo de jovens negros, portanto de famílias afrodescendentes.

No estudo sobre o aborto, das 13 mulheres entrevistadas, duas eram negras. Na narrativa de Fábria não há menção a respeito desta questão, de modo que a experiência do aborto não é relacionada à questão racial durante a entrevista, seja por sua origem familiar ou pelo tratamento que teve quando buscou uma clínica clandestina para realizar o aborto.

A segunda colaboradora define-se como mulher negra, mas não associa sua militância a esta questão. Trata-se de Yury, uma das integrantes pelo grupo “Católicas pelo Direito de Decidir”, cuja atuação está diretamente associada a uma teologia feminista.

Não me balançou tanto a questão da negritude, me balançou mais a questão da teologia e o feminismo como mulher. Sem negar, claro, minha identidade negra, não tenho trabalhado essa questão do movimento de mulheres negras, do feminismo negro. Situo-me no feminismo que trabalha a questão da sexualidade, dos direitos sexuais e reprodutivos, com que tenho me envolvido muito mais estando no *Católicas pelo Direito de Decidir*.

Na narrativa já mencionada, de uma profissional da área da saúde, contudo, está explícita a questão racial no tratamento dispensado às mulheres que procuram atendimento médico após a indução de abortos.

Posso me considerar branca e posso identificar algumas colaboradoras como negras ou brancas. A não ser por um

recorte objetivo de etnia ou raça, no entanto, tais cisões são muito tênues, pois a identificação étnica e racial perpassa questões que vão além da observação física, envolvendo elementos como origem familiar e identificação com uma causa social mais ampla. Assim, uma mulher que considero negra pode se entender como branca e o mesmo pode se dar inversamente. Além disso, é importante reconhecer que nessas pesquisas, uma vez que não foi previamente feito um recorte racial, a condução das entrevistas não incluiu estímulos para que tal tema viesse à tona, o que não impede que seja objeto de análises futuras.

Considerações finais

Nesta exposição procuramos explorar alguns elementos que percorrem os trabalhos de história oral que se debruçam sobre questões de gênero, mais especificamente sobre experiências de mulheres. Para tanto, levamos em consideração o fazer das entrevistas e as relações intersubjetivas estabelecidas entre pesquisadora e colaboradoras, assim como entre as narrativas que serviram de base analítica para dois projetos de pesquisa.

Buscamos analisar os componentes de gênero, classe social e raça, tratados enquanto marcadores sociais da diferença e abordados pelos estudos interseccionais. Procuramos problematizar o potencial da história oral para o debate sobre os estudos sobre gênero e história das mulheres, bem como os procedimentos da história oral enquanto forma de saber dedicada às subjetividades.

Fica claro que o material elaborado por tais investidas é repleto de possibilidades para aprofundar estudos que abarcam as categorias mencionadas, assim como incrementam reflexões sobre o fazer da pesquisa, indicando horizonte a ser explorado sobre procedimentos e proposições éticas.

As pesquisas sobre maternidade adversa e aborto, aqui tomadas como referências, não esgotam as possibilidades de reflexão, mas permitem algumas ponderações que consideramos sugestivas para outros desdobramentos. A primeira delas diz respeito à relevância de se observar as narrativas em seu conjunto, explorando os elementos que acionam identidades compartilhadas. No caso do trabalho com mães de jovens em conflito com a lei, é evidente a convergência entre argumentos e sentimentos compartilhados por mulheres que vivenciaram tais experiências. Além disso, é possível indicar similaridades no perfil das colaboradoras, sobretudo, no que tange ao pertencimento de classe e, em alguma medida, à presença da raça como clivagem passível de ser aprofundada. O estudo sobre aborto, por sua vez, apresenta maior complexidade no estabelecimento de perfis que desempenhem alguma regularidade, o que nos orienta no sentido de refletir sobre o potencial da história oral em problematizar aspectos do imaginário social que se referem às mulheres, assim como ampliar as discussões recentes sobre as interseccionalidades.

A segunda ponderação volta-se para as possibilidades analíticas acerca das relações estabelecidas por ocasião das entrevistas de história oral, neste caso tendo como interlocutoras mulheres que, embora apresentem em comum a identidade de gênero, em suas práticas e posicionamentos podem apresentar grande diversidade de comportamentos e sentimentos. Neste sentido, a intersubjetividade faz-se ingrediente promissor para refletir sobre a produção de documentos e, principalmente, as condições para sua análise.

No caso da pesquisa sobre maternidade, houve situações em que entrevistadora-oralista e entrevistadas-colaboradoras compartilharam vivências, especialmente no tocante à origem social. Por outro lado, a especificidade da maternidade adversa e as diferenças geracionais garantiram disparidades que marcaram tais encontros, sendo comum em muitas

situações que, enquanto pesquisadora, fosse tratada com olhar maternal, sendo mesmo chamada algumas vezes de “filha”.

Em relação à pesquisa sobre aborto, a identificação deu-se em alguns casos pela experiência universitária ou mesmo de maternidade. Contudo, o fato de não ter passado pessoalmente pela experiência do aborto colocava-me, de certa forma, como alguém que precisava de mais argumentos e justificativas durante a coleta das narrativas. É possível que se tivesse vivenciado um aborto induzido, as mesmas entrevistadas guardassem outras qualidades, em que o sentimento de identificação permitisse outros graus de reflexão.

O que parece evidente, contudo, é o potencial da história oral enquanto fazer procedimental para explorar aspectos metodológicos, teóricos e temáticos que envolvem as questões de gênero, a histórias das mulheres, e as (inter)subjetividades.

Referências bibliográficas

- CAVALCANTE, Alcilene. XAVIER, Dulce. (Org.). *Em defesa da vida: aborto e direitos humanos*. São Paulo: Católica pelo Direito de Decidir, 2006.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, ano 10, jan./jul., 2002.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano. In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina. *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Chagas, 1992.
- EVANGELISTA, Marcela Boni. *Padecer no paraíso? Experiências de mães de jovens em conflito com a lei*. Salvador: Editora Pontocom, 2015.
- _____. *Dilemas da (sobre)vida: o aborto*. Tese de doutorado: Departamento de História – FFLCH/USP, 2017.

- _____. Aborto: uma questão de classe? *O Social em questão*. Ano XX, nº 38, mai./ago., 2017.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, 22(3) p. 935-951, Florianópolis, set.-dez., 2014.
- MATOS, Maurílio Castro de. *A criminalização do aborto em questão*. São Paulo: Almedina, 2010.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. 5ª Edição. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____.; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2010.
- _____.; RIBEIRO, Suzana Lopes Salgado. *Guia Prático de História Oral*. São Paulo: Contexto, 2011.
- PASSERINI, Luisa. *A memória entre política e emoção*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.
- PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2015.
- RAGO, Margareth. As mulheres na historiografia brasileira. In: SILVA, Zélia Lopes (Org.). *Cultura Histórica em Debate*. São Paulo: UNESP, 1995.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, v. 15, n. 2, 1995.
- VILELLA, Wilza; OLIVEIRA, Eleonora Menicucci de; SILVA, Rosalina Carvalho. *Aborto e saúde mental*. Direito de decidir. Múltiplos olhares sobre o aborto. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

História oral e futebol: experiências de pesquisa com futebolistas brasileiros negros

MARCEL DIEGO TONINI

Introdução

Hoje é possível dizer que os estudos sobre esporte estão consolidados nas ciências humanas, inclusive com papel cada vez maior da história oral.¹ Se, no passado, as primeiras pesquisas na área foram realizadas e publicadas somente na passagem da década de 1970 para a de 1980, no presente existe um número crescente de dissertações e teses defendidas em vários programas de pós-graduação no Brasil, o surgimento e o cadastro no CNPq de grupos de pesquisa em muitas universidades do país e a formação de simpósios temáticos em diversos congressos, dentre eles o da Associação Brasileira de História Oral (ABHO).² Isso não significa dizer, evidentemente, que não há o que desenvolver na área. Muito pelo contrário, no tocante

1 Uso aqui o termo “esporte” como uma metonímia de um conjunto de práticas corporais institucionalizadas (educação física, ginástica, dança, fenômenos análogos de períodos anteriores à era moderna, entre outras inúmeras atividades físicas e manifestações lúdicas), bem como do próprio fenômeno esportivo. Para uma discussão conceitual a esse respeito, consultar Melo *et al.* (2013).

2 Toledo (2001) faz uma análise detalhada da produção científica brasileira no tocante ao futebol.

à história oral, são necessárias maiores e melhores discussões sobre procedimentos metodológicos, abordagens teóricas, uso e interpretação das narrativas resultantes das entrevistas, e cotejamento de fontes, em especial por haver muitas biografias de atletas já produzidas.

Os negros no futebol vêm sendo meu tema de pesquisa desde 2007, quando ingressei no mestrado com um projeto que tratou deles no Brasil (cf. TONINI, 2010). O objetivo daquela investigação era realizar um estudo panorâmico sobre a situação dos negros no universo do futebol entre 1970 e 2010. Ao invés de consultar fontes já existentes (sobretudo as escritas), a proposta foi constituir minha própria fonte, adotando para tanto os procedimentos metodológicos da história oral, particularmente aqueles que se referem às histórias de vida. Baseei-me principalmente na perspectiva adotada pelo Núcleo de Estudos em História Oral, que é coordenado pelo professor José Carlos Sebe Bom Meihy, cujos seguintes trabalhos são referências: MEIHY, 2005; MEIHY e RIBEIRO, 2011; MEIHY e HOLANDA, 2007. Foram entrevistadas vinte pessoas, quatorze negros e seis brancos,³ divididos em sete áreas de atuação: jogadores, treinadores, árbitros, dirigentes, torcedores, jornalistas e intelectuais.⁴

As narrativas registradas foram suficientes para chegar a algumas constatações seguidas de conclusões: (1) atos discriminatórios foram relatados em todos os setores; (2) duas

3 A classificação racial no Brasil é baseada tanto em um cientificismo biológico quanto em características fenotípicas e critérios subjetivos, ideológicos e de *status* social. Cf. ANDREWS, 1998; D'ADESKY, 2001; SCHWARCZ, 2001.

4 O próprio entendimento de que o campo esportivo seja composto por um número ampliado de agentes já é um indicativo do uso do plural no título deste capítulo. Embora seja o mais visível e comentado, o racismo que parte de torcedores para jogadores é apenas um dos que assolam o universo do futebol profissional. Cf. BOURDIEU, 1990.

posturas perante o racismo no futebol foram notadas, uma de denúncia, por parte da maioria dos negros entrevistados das mais variadas áreas de atuação, outra de dissimulação, presente em especial nos discursos dos dirigentes brancos; (3) a negritude colocou-se como uma barreira para a ascensão profissional, sobretudo para os treinadores e árbitros; (4) o universo do futebol espetacularizado (DAMO, 2007, p. 42), portanto, também reproduz a estrutura racista existente no mercado de trabalho brasileiro, que se manifesta mormente à medida que se sobe na hierarquia; (5) a possibilidade para os negros, assim, dá-se apenas em termos individuais e não coletivos, cujas raras exceções somente confirmam a regra; (6) a análise do futebol como uma área “mole” ou “leve”⁵ das relações raciais no Brasil mostra-se, finalmente, errada, posto que tal suposição ancora-se apenas na presença de inúmeros futebolistas negros (como se quantidade significasse ausência de racismo), desconsiderando outras áreas de atuação, bem como as práticas (discriminatórias) existentes no interior de cada uma delas. Ao incluir discursos não contemplados pela historiografia, essa pesquisa revelou memórias e experiências de negros no futebol, tanto almejando que a história deles nesse esporte fosse contada pelo próprio grupo, quanto suscitando o desenvolvimento de novas investigações.

5 As áreas “moles” ou “leves”, geralmente vinculadas ao lazer e à prática religiosa, são aqueles espaços em que ser negro não constitui empecilho e onde negros e não negros convivem num clima relativamente livre de tensões raciais. Em certas ocasiões, inclusive, ser afrodescendente pode até trazer prestígio, como, por exemplo, no candomblé, na capoeira e em blocos afro. Até por isto, estes espaços são rotulados frequentemente como da “cultura negra”. As áreas “duras” ou “pesadas”, em contrapartida, seriam as do trabalho, particularmente a procura de um emprego, o casamento e o namoro, e as interações com a polícia. Cf. SANSONE, 2007, p. 80; HELAL; GORDON JÚNIOR, 1999, p. 16.

De todas as narrativas coletadas, uma em especial forneceu-me um indício de que o tema da negritude no futebol poderia ser aprofundado se somasse a ele novas problemáticas: a imigração, a identidade nacional e a pluralidade cultural na Europa. Trata-se de um trecho da entrevista com o ex-jogador Junior (Leovegildo Lins Gama Junior), o único entre os cinco ex-atletas entrevistados naquela oportunidade com passagem pelo continente europeu. Estimulado a falar sobre situações pessoais de discriminação racial quando vivera na Itália, ele lembrou-se de um episódio em que um companheiro do Torino lhe indagou a respeito de uma faixa da torcida da Juventus cujos dizeres eram: “Junior, negro sujo! *Sporco negro!*”. A sua reação ao tomar conhecimento do fato veio pela expressão de uma frase significativa: “Ah, eu vivo num país em que a miscigenação é total. Isso aí... não me preocupa por nada”.

Datado de 18 de novembro de 1984 – ano em que Junior chegara à Itália –, o acontecimento deu-se no *Derby della Mole*, entre Juventus e Torino, disputado no então Estádio Comunale, partida em que o Torino venceu de virada, 2 a 1, com o segundo gol saindo após escanteio cobrado pelo brasileiro nos instantes finais. Junior era um dos quatro futebolistas estrangeiros da partida, sendo o único de fora da Europa e negro. Mesmo se a faixa da torcida da Juventus não tivesse destinatário, ele seria o alvo da discriminação racial. No entanto, ela tinha endereço, e Junior soube de sua existência por um colega, comprovando no dia seguinte ao ver no jornal, conforme relatou.

A representação do diálogo também é expressiva. Primeiro, o ex-jogador brasileiro disse os escritos contidos na faixa de forma traduzida; depois, em italiano, *ipsis litteris*. A tradução manteve o significado principal da ofensa original (a palavra portuguesa *sujo* no lugar do vocábulo italiano *sporco*), porém a etimologia com a palavra *porco* (porco) perdeu-se. E esta palavra tem um peso simbólico que não se pode descartar,

sobretudo na cultura ocidental cristã, que a associa a um ser desprezível, à imundice e à impureza. No sentido figurado, ainda está relacionada a algo que ofende a moral. Atrelada à palavra *negro*, (des)qualifica-a e, obviamente, remete-se à origem africana e à escravidão à qual foi submetida tal população durante o período do colonialismo moderno, entre o fim do século XV e o fim do século XIX. O sentido pejorativo do termo ainda ganha expressividade com a referência subliminar à metáfora animal, bestializando o futebolista brasileiro negro ou, em outros termos, tirando-lhe a natureza humana.

A reação de Junior merece atenção, tanto por sua forma, quanto por seu conteúdo. Embora estivesse representando um diálogo ocorrido no passado, o ex-atleta demonstrou certa surpresa ao usar uma interjeição inicial (*Ah*) que pelo contexto expressa negação. Ao mesmo tempo, a hesitação na formulação da segunda frase (*Isso aí...*) leva-me a conjecturar que o tempo presente da entrevista estaria influenciando a lembrança do evento passado. Em vista da tensão racial estabelecida entre cidadãos locais e um estrangeiro, ou entre torcedores italianos e um futebolista brasileiro negro, Junior contrapôs a discriminação através da afirmação exagerada (*total*) de sua própria cultura: a miscigenação racial. Ao valorizar a mestiçagem brasileira dessa maneira – como se a mistura racial fosse algo ocorrido somente aqui ou, de outro modo, como se os povos de outros países fossem compostos por raças “puras” –, minha primeira impressão foi a de que, aos olhos de Junior, não há racismo no Brasil. Sua reação não é de indignação, mas de minimização do acontecimento.

À medida que me atentava para o referido trecho da entrevista feita com Junior, um sem número de perguntas ou dúvidas surgia: situações de discriminação racial também teriam acometido as carreiras de outros futebolistas brasileiros negros que atuaram no exterior? Na convivência social com os cidadãos locais, eles e suas famílias também passaram

por tais circunstâncias? Como eles reagiram? As experiências vividas no exterior teriam influenciado o modo como eles enxergam as relações raciais no Brasil? Tais vivências fizeram com que eles refletissem sobre sua própria identidade étnica? Teriam assumido a negritude pelo estabelecimento de uma oposição étnica, nacional? A visão de Junior sobre a questão corresponderia à de toda uma coletividade de jogadores que passaram pelas mesmas experiências? A crença na democracia racial brasileira estaria presente no discurso de outros futebolistas? Esse mito seria tão forte que se reproduz consciente ou inconscientemente em suas narrativas? Os futebolistas brasileiros negros na Europa reforçariam a crença na democracia racial ou despertariam uma tomada de consciência? Quanto a democracia racial reduz a margem de afirmação da negritude? Como ela permite a perpetuação do racismo no Brasil?

Todo esse conjunto de perguntas, somado à grande quantidade e recorrência de episódios atuais de racismo no futebol, conclamava-me a continuar os estudos no doutorado na tentativa de entender melhor esse fenômeno. Se a Europa colocava-se como novo cenário para a investigação em gestação, os profissionais do universo do futebol que mais poderiam contribuir para o entendimento dessa complexa discussão eram justamente os futebolistas brasileiros negros que atuaram nas diversas ligas europeias. Por meio dos procedimentos metodológicos da história oral, almejava constituir documentos inéditos e dar ouvidos às vozes dos principais sujeitos e vítimas desse processo histórico. As narrativas orais, novamente, estiveram no centro da pesquisa.

A proposta desde o início foi buscar mapear a situação atual dos referidos atletas profissionais em outro mercado de trabalho, em outra sociedade; registrar as experiências vividas e as memórias lembradas/construídas por eles; compreender as expectativas para a partida e o processo de integração social; identificar as características dessa migração e as diferenças

culturais apontadas por eles; abranger os laços mantidos com a terra natal e o retorno ao Brasil após o término ou no fim de suas carreiras. À luz das experiências vividas pelos futebolistas brasileiros negros na Europa, propus caracterizar o racismo e a xenofobia no futebol e refletir sobre as relações raciais e a identidade brasileira. A intenção maior sempre esteve na relação do problema da negritude no futebol em vista de um contexto social mais amplo, o qual tem como pano de fundo a globalização e as migrações internacionais. Ao todo, foram realizadas mais quinze entrevistas, além daquela feita com o Junior, com atletas que atuaram nas cinco principais ligas europeias (inglesa, espanhola, alemã, francesa e italiana) entre o início da década de 1960 até os dias atuais.

Excertos da memória coletiva

Compreendendo melhor a problemática da pesquisa, apresento e analiso alguns excertos da memória coletiva dos futebolistas brasileiros negros entrevistados, a saber: origem social, ida à Europa, integração social, xenofobia e racismo.

Origem social

As histórias de sucesso de inúmeros futebolistas brasileiros, de Fausto a Dante, passando por Leônidas, Zizinho, Didi, Garrincha, Pelé, Zé Maria, Serginho Chulapa, Romário, Rivaldo, Ronaldo e Adriano, todos jogadores de seleção brasileira em Copas do Mundo, ajudaram a criar no imaginário social um estereótipo acerca dessa profissão: negros, de família humilde, infância pobre, escolaridade incompleta, sem posses nem grandes perspectivas de vida. O senso comum enxerga o futebol como um meio eficaz de mobilidade para as pessoas pobres, em especial para os negros. Ainda que isso tenha sido

desmistificado por alguns pesquisadores, com destaque para Vieira (2003, p. 235), esse esporte continua se apresentando como uma das poucas possibilidades de ascensão econômica e social, dada a miséria da população brasileira e a ineficácia de políticas públicas.

Embora o conjunto das entrevistas tenha revelado condições e trajetórias de vida contrastantes em alguns casos, a maior parte das narrativas coletadas (dez entre dezesseis) está representada por esse quadro descrito anteriormente. Entre os entrevistados, Paulo César Lima é o único que, ainda jovem, vivenciou e transitou entre realidades sociais completamente diferentes. Logo na infância, as experiências vividas fizeram com que ele se conscientizasse racialmente. Nascido em 1949, na favela da Cocheira, no Rio de Janeiro, seu pai era marceneiro, tendo falecido quando tinha um mês de vida, e sua mãe, analfabeta, era empregada doméstica. Ela trabalhava na casa de uma família tradicional no bairro de Copacabana. Uma situação marcante acontecia toda vez que ele ia ao emprego da mãe. O tom contestatório de sua fala faz parte de sua personalidade, sendo algo evidente:

Eu nasci no dia 16 de junho de 1949 na favela da Cachoeira, Rio de Janeiro. Minha mãe foi doméstica durante muitos anos. A família que a trouxe para o Rio ainda pequena era de Três Corações. Ela era, mais ou menos, uma pequena escrava. Era analfabeta e nunca teve direito de aprender a ler nem a escrever, o que é um absurdo! Uma coisa realmente animal. Eu não tinha noção disso, eu era muito garoto, mas aquilo me marcou. Então, todas as vezes que eu ia visitar minha mãe, que trabalhava para uma família tradicional mineira em Copacabana, o porteiro dizia que eu não podia entrar. Pô, chegava da praia ou vinha do colégio na parte da tarde, atravessava o túnel, pegava um bonde, descia do bonde andando, e o porteiro dizia que eu não podia entrar?!

– Entrada de negro e dos empregados é pela porta dos fundos.

– Vou entrar pela porta dos fundos porra nenhuma!

Eu nem tinha noção do que era preconceito, exclusão, discriminação em relação a pele, entendeu? E isso já começou a ficar dentro de mim.

Em seguida contou que sua mãe “batia muito”, não por ser “ladrão”, mas porque “eu precisava apanhar mesmo”, “para que fosse alguém na vida”. Frisou que ela educou tanto ele quanto a irmã a pedirem a “bênção” “quando acordava” e “quando ia dormir”. Devido à condição precária, foi adotado “com 9 para 10 anos” por Marinho Rodrigues, ex-zagueiro do Flamengo e então treinador do Botafogo, também negro. Sua mãe adotiva também é considerada “muito importante” para a sua formação:

– Você não vai ter moleza, você vai ter que conquistar, não vai vir de graça.

Dando razão a ela, Paulo César entendeu que a educação era para “mostrar os caminhos”, analisando a adoção como um “presente”. Na passagem dos anos 1950 para 1960, ele lembrou que “os negros tinham mania de querer ter cabelo liso... passavam ferro quente para alisar”, citando como exemplos o humorista Grande Otelo e o cantor Blecaute, que estavam no “auge” naquela época. Por parte da família adotiva, a reação era de indignação, reproduzindo o discurso do irmão de seu pai:

– Ferro quente no cabelo? O cabelo é nosso, o cabelo é duuuuro! Vai ficar usando essa porra pra alisar o cabelo?!

Sua mãe biológica, no entanto, não só alisava o próprio cabelo como queria impor aos filhos. Se a irmã de Paulo César deixava, ele não permitia por mais que a mãe implorasse:

- Não, por favor....
- Deixa o meu cabelo como ele é. Meu cabelo é duro, é crespo, é legal. Não toca no meu cabelo!

Sabedor de seu talento para a prática futebolística, recebendo ainda na infância o apelido de Pelezinho, Paulo César tinha certeza do seu futuro: “Eu queria ser um craque, eu não queria ser um jogador de futebol, eu queria ser um craque, e consegui.”. Os conselhos do pai adotivo e as experiências vividas por conta da profissão dele – convivência dentro do Botafogo e residência em Honduras e na Colômbia – foram fundamentais para o seu sucesso. O objetivo não se restringia aos gramados: “Minha preocupação era eu vencer pra tirar minha mãe da favela. Não era como hoje, não tinha tráfico, não tinha bandido, era uma infância limpa, era mesmo”. Após narrar o início de sua trajetória no futebol de salão do Flamengo, fez questão de lembrar e valorizar a educação que recebeu por suas duas famílias: “Eu nunca esqueci também das minhas origens. Eu falei e volto a repetir: a educação. Eu tive duas, duas diferentes, mas tive duas. Nem todo mundo tem uma, e eu tive duas. Muito legal.”.

Ida à Europa

Ao relatarem sobre o momento crucial do movimento migratório, ou seja, a saída do Brasil e a chegada à Europa, os entrevistados, em conjunto, apontaram invariavelmente para a “adaptação”, por vezes descrita como “choque cultural”, para usar as categorias nativas. Nos momentos iniciais de vivência no exterior, foram mencionadas as diferenças de idioma, relacionamento, clima, culinária, vestuário, entre outras, as quais são notórias em estudos migratórios. As três primeiras, em especial, não necessariamente nessa ordem, foram citadas como as maiores dificuldades no princípio.

Cabe caracterizar uma mudança importante no fluxo migratório de futebolistas brasileiros historicamente. Até pelo menos a metade da década de 1980, rumaram para a Europa atletas consagrados, experientes (muitos deles no auge da carreira), maduros (em geral, casados e com filhos), cientes dos desafios e compromissados, portanto, com o novo projeto de vida e profissional. Da metade dos anos 1980 em diante, passaram a migrar jogadores cada vez mais jovens, naturalmente imaturos, sem vínculo amoroso estabelecido e com aspectos técnicos e táticos a serem desenvolvidos. No século XXI, por exemplo, não são raros aqueles que debutam profissionalmente no exterior. Isso tem implicações diretas na forma de encarar a experiência migratória. Embora longo, vejamos como Denilson Pereira Neves, paulistano nascido em 1988, de origem miserável, narrou tamanha mudança ao se transferir do São Paulo para o Arsenal, em 2006:

No meio do caminho, já no avião para a Inglaterra, foi onde meu pai começou a me dar conselhos. Falou que daquele momento em diante eu teria uma nova vida e que ele não poderia mais estar comigo, ao meu lado, de modo que eu pudesse andar com as minhas próprias pernas, mas sempre que precisasse poderia contar com o apoio dele de longe. O meu pai, pra mim, sempre foi e sempre vai ser um herói na Terra. Aquele momento foi marcante pra mim, porque eu tinha acabado de fazer 18 e estava indo para um país que eu não conhecia a língua, nada.

Ao chegar à Inglaterra, aí que fui ver o sofrimento. Eu era novo e... não tinha ninguém pra ficar comigo. Quem ficou comigo durante um tempinho foi o meu ex-empresário, mas na verdade eu queria que alguém de minha família estivesse ao meu lado, meus irmãos ou meu pai. Tampouco eles podiam, porque meu pai trabalhava, era treinador do Estrela da Saúde, e meus irmãos estudavam ou jogavam.

Então, eles não podiam mesmo. Só que, para eu conseguir passar por essa situação, eu tinha que suportar esse sofrimento de ficar sozinho em um país onde não conhecia nada.

Eu nunca tinha sentido tanto frio na minha vida como senti na Inglaterra. Ao abrir a porta de casa, parecia que eu estava em um congelador. Para ir ao treino, meu Deus do céu!, um frio que não existe... E era incrível que quando dava 15h00 já está tudo escuro, pensava: "Nossa, que país é este?!". Chuviscava, chovia todo dia, um *friiio*, aquele frio gelado que chega a arder na pele. Nunca tinha passado por isso, nasci e fui criado aqui no Brasil, onde sempre convivia com pessoas que se aproximavam, conversavam, eram mais alegres. Lá o pessoal até conversa, mas eles são muito... muito fechados. Passei cinco anos na Inglaterra e nem conheci meus vizinhos. Então, foi uma experiência muito grande na minha vida. [...]

Mas, assim, passei por muito sofrimento, muito sofrimento... às vezes eu achava que ia ficar louco. Normalmente os jogos lá são de sábado, começam ao meio-dia e acabam às 14h00. Depois ia pra casa. Pô, minha casa era grande, três andares. Eu olhava para um lado, olhava para o outro, em pleno sábado... e não tinha ninguém pra conversar. Entrava no MSN, ninguém também. Pensava: "Pô, a essa hora no sábado, todo mundo lá no Brasil está no meio da rua, bagunçando, fazendo alguma coisa..."

Então, eu fui aguentando aquilo ali por cinco anos. Pra mim foi muito sofrido... Imagine passar Natal e Ano Novo sem a sua família, sem ninguém, sozinho... Não há dinheiro que compense. É claro que eu ganhava, e ganhava bem, graças a Deus, tinha tudo o que queria, mas o que eu precisava era de uma companhia, de afeto, de pessoas que eu gostasse, de alguém do meu lado para estar no dia a dia, pra poder conversar, brincar, chamar pra sair, ir a

um restaurante, fazer alguma coisa. Isso foi um dos fatores muito importantes que eu não tive...

Diante de uma exposição tão comovente, parte daquelas diferenças culturais mencionadas, por mais notórias que sejam, ganham sentido e justificam ser relatadas. Dois foram os sentimentos enunciados por Denilson: sofrimento e solidão. O primeiro foi vocalizado explicitamente por quatro vezes, mais uma enquanto adjetivo. O segundo, implicitamente, mas perceptível pela presença ou repetição das expressões “ninguém pra ficar/estar comigo”, “não tinha/sem ninguém”, “sozinho”, entre outras construções narrativas que indicam tal sentimento. Sofrimento e solidão, de forma relacionada, impactaram drasticamente a experiência do jogador na Inglaterra. Nada foi capaz de amenizar sua dor, nem a presença do ex-empresário nos primeiros momentos, nem o fato de morar em uma casa de três andares, nem a tentativa de contato virtual com familiares no Brasil, nem o alto salário, nem o fato de poder comprar tudo com o dinheiro fruto de seu trabalho. Pelo contrário, tudo parecia conspirar contra: o frio, o anoitecer cedo, a chuva, a reserva dos ingleses, a não convivência com vizinhos, os longos sábados, as memórias do Brasil e de feriados festivos.

Nas entrelinhas, encara a própria carreira profissional como um “sofrimento”, um fardo. Não é sem razão que, por duas vezes, destacou o período de tempo em que “aguentou” aquela experiência sofrida e solitária, e “passou” na Inglaterra: cinco anos. Estava fisicamente neste país europeu, mas seus pensamentos e sentimentos, no Brasil, em seus familiares e amigos da favela onde nasceu, cresceu e viveu até quase imigrar. Denilson faz-nos lembrar da máxima aristotélica: “O homem é, por natureza, um ser social.”. Ter companhia e viver (e não sobreviver) foram os “fatores muito importantes” não ditos que lhe faltaram ao longo daquele período e que o

fizeram retornar ao Brasil antes de ter encerrado seu contrato de trabalho. Voltar à terra natal quando há oportunidade, em uma folga, uma convocação, uma contusão, quando já acumularam uma quantia pecuniária capaz de assegurar-los pelo resto da vida, ou quando estão no fim da carreira, ainda hoje tem sido uma atitude predominante por parte dos futebolistas brasileiros.

Integração social

Aprofundando o tema da integração social, os jogadores entrevistados assinalaram alguns fatores que ajudam nesse processo de compreensão e superação das diferenças culturais: aprender o mais rápido possível o idioma local (mesmo o clube colocando à sua disposição um tradutor), migrar junto com familiares, ter brasileiros já estabelecidos no clube e na cidade como colegas de trabalho, dedicar-se à profissão e buscar apoio religioso. A existência de todos ou alguns desses elementos não significa, evidentemente, que o projeto de vida e profissional será bem-sucedido. Muitas circunstâncias podem contribuir para ou atrapalhar a integração social, tais como: tornar-se pai em momento próximo ao ato migratório (João Paulo⁶), gostar ou não da cidade para qual se deslocou (Betão), ser bem ou mal recebido pelos torcedores locais (Paulo Sérgio), e ter ou não empatia com o treinador e demais futebolistas (Djalminha⁷).

Acerca dessa discussão, destaco um trecho da entrevista com Betão (Ebert William Amâncio), paulistano nascido em 1983, de classe média, que se transferiu do Santos para o Dínamo de Kiev em 2008, onde atuou por quatro anos e meio:

6 Sérgio Luís Donizeti, campineiro, nascido em 1964, atuou pelo Bari entre 1989 e 1994.

7 Djalma Feitosa Dias, santista radicado no Rio de Janeiro, nascido em 1970, atuou pelo Deportivo La Coruña entre 1997 e 2002.

Esse choque cultural também tem muito no vestiário, sobretudo na maneira de se relacionar entre treinador e jogador, entre presidente e jogador também. Se o treinador falar alguma coisa aqui no Brasil, nós temos a liberdade, desde que não faltemos com respeito, de expor a nossa ideia; com o presidente do clube, a mesma coisa. Agora, lá na Ucrânia não. Como eles vêm do comunismo, em que um falava e os outros aceitavam, eles levaram essa maneira de se relacionar para o futebol também. Quando o presidente do clube ia falar com o elenco, por exemplo, os jogadores já abaixavam a cabeça, ficavam nervosos:

– Ai, o presidente vai vir, o presidente vai vir!

Quando o treinador falava de maneira dura, o pessoal abaixava a cabeça e aceitava. Nós, brasileiros, como estamos acostumados a questionar, a gente respondia, e eles se assustavam:

– Poxa vida, ninguém nunca falou, como os brasileiros vêm aqui e rebatem?!

Muitas vezes, no nervosismo, a gente falava para o tradutor e o tradutor tinha que passar para o treinador ou o presidente. E essa atitude os assustava um pouco. Por vezes, tem jogador brasileiro que não assimila essas diferenças. O que eu digo: todo jogador que sai do Brasil tem que saber que vai sair para uma cultura diferente, para um idioma diferente, para uma comida diferente, para um lugar em que as pessoas não vão bajulá-lo como ele é bajulado no Brasil. Eu acho que isso faz com que muitos jogadores voltem. De repente, aqui no Brasil o cara é bajulado, ninguém toca, ninguém encosta nele. Na Ucrânia, não, ele vai chegar como mais um e por isso vai ter que mostrar que merece ser bajulado lá! Daí, quando percebe que na Ucrânia não é como no Brasil, ele geralmente se assusta.

Tem muito jogador brasileiro que chega lá e quer que todo mundo faça um Brasil em torno dele. Mas é o que

eu sempre digo: é esse jogador que está chegando a uma cultura diferente, ele que é o diferente, então é ele que tem que se adaptar o mais rápido possível à cultura do país, à cultura local. Eu vi jogadores que passaram lá que não conseguiam se enturmar nem conversar com ninguém, porque não assimilavam isso. Eu, quando deu uns seis meses que eu cheguei, já estava tentando falar russo e querendo deixar até mesmo o tradutor de lado pra me comunicar com as pessoas. Quando deu um ano, eu me comunicava, conseguia falar russo. Depois de um tempo, quando tinham cinco brasileiros no elenco, eu fazia as vezes de tradutor dos brasileiros. O treinador falava pra mim, e eu passava a orientação para eles. A gente ficava até com dó do tradutor do clube, porque ele acabou sendo um pouco deixado de lado.

– Ah, deixa eu falar direto com o Betão, que o Betão fala a língua do jogador – dizia o treinador.

Afinal, o tradutor, por vezes, acaba usando palavras que não são específicas do futebol. Bom, ainda hoje, o pessoal tem muito carisma por mim lá no Dínamo. Eu mantenho contato com alguns meninos. Foi uma passagem, assim... muito interessante.

Betão abordou, inicialmente, diferenças culturais no tocante ao relacionamento de jogadores ucranianos com o treinador e o presidente do clube. Ressaltou o respeito e a obediência hierárquica dos atletas nacionais, os quais, segundo ele, “assustavam-se” com a postura e a forma com que os futebolistas brasileiros “questionavam” posicionamentos de superiores. Os embates, relatou, tinham de superar, por vezes, a barreira linguística. Em sua análise, essa diferença é explicada por uma tradição ditatorial “comunista”, por parte dos ucranianos, e uma tradição democrática, por parte dos brasileiros. O fato de alguns destes não “assimilarem” tais disparidades

em solo estrangeiro o leva a afirmar que há desconhecimento dos brasileiros sobre as diversas diferenças culturais entre seu país de origem e o país de destino. Betão teceu uma crítica à “bajulação” de futebolistas no Brasil, prestígio que eles acham que carregam na bagagem ao se transferirem para o exterior. Segundo ele, os brasileiros chegam à Ucrânia em pé de igualdade para com os jogadores nacionais, devendo, pois, “ter que mostrar que merece ser bajulado lá!”.

Em seguida, o zagueiro voltou a censurar os futebolistas brasileiros que, ao se deslocarem, “querem que todo mundo faça um Brasil em torno dele.”. Argumenta que falta a seus compatriotas o entendimento de que “ele [jogador migrante] que é o diferente, então é ele que tem que se adaptar o mais rápido possível à cultura do país, à cultura local.”, não o contrário. Nesse sentido, Betão relatou seu próprio esforço para aprender a falar russo. Após um ano já se comunicava nessa língua e passou a traduzir orientações táticas do treinador para os colegas brasileiros, situação constrangedora diante da presença do tradutor oficial. Seu esforço e seu papel dentro do clube levaram-no a ter “muito carisma” no Dínamo de Kiev mesmo após se transferir para outro país.

Do mesmo modo que Betão, outros entrevistados definiram o relacionamento com jogadores nacionais, treinadores e dirigentes de clubes europeus como “complicado” e “construído” por causa das diferenças culturais, sobretudo logo após chegarem à Europa. Djalminha exemplificou isso ao se lembrar das diversas nacionalidades de seus companheiros no Deportivo La Coruña, não sem razão apelidado de “Torre de Babel”: “marroquino, francês, português, nigeriano, camaronês, tcheco, russo, brasileiro...”. João Paulo, por sua vez, relatou que seu relacionamento com os atletas italianos do Bari era estritamente profissional, sem conversas no vestiário nem envolvimento pessoal fora do clube. “Aprender a língua e a cultura” foi a expressão usada por vários entrevistados para

tanto buscar integrar-se socialmente quanto conquistar o respeito dos colegas de profissão, experiências manifestadas e concretizadas por Betão no Dínamo de Kiev.

Xenofobia

Ao rememorar o processo de integração social, os entrevistados, naturalmente, relataram inúmeras situações entre eles e seus colegas de profissão, ou entre seus familiares e cidadãos europeus. Muitas delas foram narradas para evidenciar as tensões e os conflitos que se estabeleceram, motivados pelo preconceito dos europeus em relação aos estrangeiros e/ou aos negros. Não dominar o idioma do país para o qual migrou foi, em geral, o motivo que desencadeava a xenofobia, fosse em espaços privados nos clubes, fosse em ambientes públicos na sociedade. Em outras vezes, a simples maneira de se vestir, de se portar, e a mera presença levavam a isso. Vejamos um trecho da entrevista com Paulo Sérgio Silvestre do Nascimento, que nasceu na capital paulista em 1969, teve origem pobre e atuou por sete temporadas no futebol alemão (1993-1997 e 1999-2002):

No começo, a relação com os jogadores também foi muito difícil! Eles tinham inveja... Porque você vai pra tirar o espaço deles, o espaço de um outro alemão. E eu cheguei num período em que quatro anos antes tinha caído o Muro de Berlim. Muitas pessoas da Alemanha Oriental, desempregadas, estavam indo para a Alemanha Ocidental. Então, enfrentei oposição de muitos jogadores. Eu lembro que tinha um deles que, quando chegava perto de mim, virava e tocava a bola pra outro. Não fazia isso porque era negro ou alguma coisa desse tipo, mas por ser estrangeiro e estar ocupando o espaço deles. Foi assim até o momento em que, como frisei pra você, comecei a aprender a língua. Aí, as pessoas começaram a me respeitar.

Não era só eu que sofria isso. Tanto é que, na época, tinha até jogos de estrangeiros contra a Seleção da Alemanha. Quando nós nos reuníamos e tal, era um momento muito descontraído, porque queríamos ganhar dos alemães, né?! Foi um período assim... de muito aprendizado. Com três meses, lembro que entrei no vestiário um dia, *tsc!*... eu tinha perdido um pênalti, e os jogadores vieram falar um monte pra mim. Depois disso, fui conversar com o *manager*:

– Eu vou embora. Eu vou embora...

– Não, não. Você tem que ficar, pô! Você tem que superar tudo isso daí. – respondeu ele.

Foi aí que eu optei por colocar essas duas coisas como metas: a primeira delas, aprender a língua e, depois, a cultura. A partir desse momento, foquei nisso, e as coisas começaram a fluir de uma outra forma.

Tinha alguns alemães com quem eu me relacionava bem. O alemão tem um negócio: ele te analisa bastante para, realmente, ter a certeza que você é uma pessoa que não está perto dele por interesse ou para alcançar algo. Então, as pessoas queriam ver qual era o meu objetivo lá. O Bernd Schuster foi uma pessoa que me abraçou, o Dirk Heinen, entre outros atletas... Os torcedores gostavam muito de mim! No meu primeiro ano de Bayer Leverkusen, eles torciam para o clube chegar até uma Copa UEFA. Só que eu levei uma outra mentalidade, que era de ser campeão. Muitos davam risada de mim, mas, depois de três anos, começaram a ver que era possível porque nós nos classificamos para uma Champions League. Aí, as coisas tomaram outro rumo dentro do próprio Bayer Leverkusen.

O jogador brasileiro, ele é sempre muito mais cobrado do que os outros. Por causa da sua parte técnica, da sua qualidade. Ele tem que ser diferenciado. Tanto é que éramos só

em cinco na Bundesliga. Nós tínhamos que ser jogadores âncoras das equipes, né?! E, no Bayer Leverkusen, eles contavam muito comigo! Quando eu não ia bem, aí já vinha a pressão, as cobranças... Isso é normal em qualquer equipe. Como já falei, chegou uma época no Corinthians que começaram a me cobrar também.

Após dizer em um trecho anterior que, logo ao chegar à Alemanha, em 1993, deparou-se junto com sua família com a barreira da língua em situações corriqueiras, Paulo Sérgio relatou que a relação com os futebolistas alemães foi “muito difícil”, tendo inclusive de “enfrentar oposição de muitos jogadores”. Em sua análise retrospectiva, a resistência sofrida deveu-se às transformações geopolíticas, econômicas e sociais vividas pela Alemanha na passagem da década de 1980 para a de 1990. Naquele contexto, qualquer trabalhador migrante que se deslocasse para esse país era acusado por seus cidadãos de “ocupar o espaço deles, o espaço de um outro alemão”. Devo expor, no entanto, que entrevistados que migraram para outros países europeus e em outros períodos históricos valeram-se do mesmo tipo de expressão. O que nos permite propor que a oposição dos europeus não esteja direcionada a todo e qualquer estrangeiro, mas sim àqueles que tenham determinadas nacionalidades e/ou pertençam a grupos étnicos específicos. Em todo caso, as narrativas apresentam várias formas utilizadas pelos futebolistas europeus para escancarar o problema, entre elas: não tocar propositalmente a bola (Paulo Sérgio), dar um passe forte de modo intencional (Betão), chutar deliberadamente a bola em sua direção (Roque Júnior⁸).

8 José Vitor Roque Júnior, mineiro de Santa Rita do Sapucaí, nascido em 1976, atuou pelo Milan no período de 2000 a 2003, entre outros clubes europeus até o fim de 2007.

Em dois momentos de sua narrativa, Paulo Sérgio revelou uma situação marcante em sua carreira e em sua experiência migratória: ser duramente cobrado no vestiário pelos colegas de time após perder um pênalti em uma partida, quando fazia apenas três meses que tinha se transferido para a Alemanha. Na primeira passagem, pouco havia dito sobre o episódio: “Ao terceiro mês, tive até vontade de vir embora. A luta com os jogadores...”. Na segunda, apresentada no excerto, contou com detalhes. Em outros momentos, também hesitou e interrompeu sua narração. Somam-se a isso suas expressões de intensidade acerca tanto da resistência sofrida quanto do aprendizado forçado. Essa conjunção é reveladora da profunda e difícil experiência vivida por Paulo Sérgio no exterior.

Conforme revelou no caso, o brasileiro cogitou ir embora da Alemanha, mas foi demovido pelo “*manager*”. Disposto a “superar tudo isso daí”, Paulo Sérgio estipulou para si duas metas, já abordadas anteriormente: “a primeira delas, aprender a língua e, depois, a cultura”. Embora tenha dito na sequência que “as coisas começaram a fluir de uma outra forma” e citado que “se relacionava bem” com alguns poucos jogadores alemães, sua mentalidade vencedora foi ridicularizada por “muitos” colegas, e disse ter sofrido pressão e cobranças “quando não ia bem” nas partidas. Isso evidencia que o esforço para dominar o idioma, compreender os hábitos culturais e ser respeitado nem sempre era reconhecido por todos. A razão disso era, exatamente, a xenofobia de parte dos futebolistas europeus. Em outro momento, Paulo Sérgio resumiu, em uma única frase, sua experiência enquanto imigrante na Europa: “Ahhh, no estrangeiro, você é sempre estrangeiro...”.

No trecho destacado, ele afirmou ainda que jogador brasileiro “é sempre muito mais cobrado do que os outros”, por sua qualidade técnica e pelo histórico de excepcionais futebolistas, destacando-se muitos negros, acrescentaram outros entrevistados. Ao contrário de alguns destes, Paulo Sérgio assumira

na época em que atuava a obrigação de “ser diferenciado” e um “jogador âncora” de sua equipe. Somado à brasilidade, ter alto salário também foi um ponto repetido nas narrativas que os obrigava, aos olhos dos europeus, a ser “bons jogadores” e “decidir jogos”. Por se tratarem de atletas de destaque internacional, metade deles com longa passagem pela seleção brasileira e participação em Copas do Mundo, alguns colegas europeus sentiam por eles “admiração” e “respeito” enquanto outros, “inveja” e “ciúme”, sobretudo pelo “assédio” e “privilégios” que tal condição acarretava tanto dentro e quanto fora dos clubes. O fato de serem personalidades esportivas e, por conseguinte, reconhecidos publicamente minimizava ou colocava a xenofobia em estado de latência, conforme a maioria dos entrevistados assegurou. O mesmo, no entanto, não ocorria com seus familiares na vida social. Nesse sentido, algumas situações constrangedoras foram narradas quando os cidadãos europeus percebiam quem tinham discriminado.

Racismo

Fossem com os futebolistas brasileiros negros, fossem com seus familiares, as situações rememoradas da experiência migratória expuseram exatamente o ponto de confluência entre os dois fenômenos, xenofobia e racismo. Voltando o olhar novamente para o futebol, quase todos os entrevistados relataram casos de racismo ocorridos na Europa, tanto com eles quanto com seus colegas de profissão negros. A maioria dos episódios citados referiu-se a atos praticados por torcedores, enquanto poucos foram manifestados por jogadores de futebol. Vários foram os países onde ocorreram: Espanha, Itália, Alemanha, França, Grécia e Holanda. Excetuando quatro atos praticados por torcedores, todos os demais descreveram os conhecidos urros de macaco ocorridos durante as partidas de futebol. Das quatro manifestações diferentes,

uma remetia ao uso de faixa (Junior, torcedores da Juventus) e outra ao de banana inflável (Gilberto Silva⁹, torcedores do PSV) por torcedores adversários dentro de estádios de futebol; e outras duas referiam-se às situações fora de jogo praticadas por torcedores do próprio clube, sendo uma relativa a pichações no muro do centro de treinamento (Paulo Sérgio e Cafu, torcedores da Roma) e outra à manifestação contrária à contratação do jogador. Esta última acometeu José Marcelo Ferreira, conhecido pelo apelido Zé Maria, que nasceu em 1973 na cidade de Oeiras-PI e atuou por oito temporadas no futebol italiano (1996-1998, 2000-2006). Em suas palavras:

Dentro de campo, já aconteceu comigo de um adversário me xingar. Foi uma coisa que eu fiquei muito chateado porque aconteceu em Parma. Era Parma e Perugia, esse jogo nós perdemos de 5 a 1, jogamos mal pra caramba... E um jogador do Parma fez uma falta no final do jogo. Quando eu fui bater, ele me segurou e eu falei:

– Cara, para com isso. Pô, vocês estão ganhando de 5 a 1, não tem necessidade disso.

– Sai pra lá negro...

E o árbitro estava a meio metro de distância e me disse:

– Zé, deixa pra lá. Esse cara é ignorante, ele é assim mesmo.

Era o Collina, o melhor árbitro do mundo... Se o racismo vem da torcida é uma coisa, agora se vem do seu companheiro de profissão, na tua frente, falar uma besteira dessas?! Ali, sim, tem o problema de o jogador reagir, que é uma coisa bem direta. Eu tive que contar não foi nem até dez, mas até mil!... Repliquei:

9 Gilberto Aparecido da Silva, nascido em Lagoa da Prata-MG no ano de 1976, atuou neste século por sete temporadas no Arsenal, da Inglaterra, e por duas no Panathinaikos, da Grécia.-

– Cara... não vale nem a pena falar com você.

Não vale mesmo. Se eu fosse um cara com a cabeça um pouco mais quente, teria reagido ali no campo e seria pior pra mim porque eu seria expulso e ninguém saberia o que ele me falou. O árbitro escutou, mas nãoalaria nada. Se ele quisesse fazer alguma coisa, teria expulsado o cara... São detalhes que um jogador negro precisa ter autocontrole, senão acaba se perdendo...

Zé Maria relatou um caso que teria ocorrido em um jogo entre Parma e Perugia, disputado no estádio Ennio Tardini, arbitrado por Pierluigi Collina, e cujo placar final teria sido 5 a 1 a favor da equipe local. Embora tenha feito buscas em diversos sites, não encontrei nenhuma partida com a convergência de tais específicas informações.¹⁰ A precisão dos dados objetivos, sem dúvida, é irrelevante perante sua experiência subjetiva. Nesse sentido, ele disse ter ficado “muito chateado” pelo fato ter acontecido justamente em Parma, cidade onde morara e clube em que atuara por duas temporadas (1996-1998). Relatou uma discussão com um jogador adversário, aparentemente conhecido no meio futebolístico por ser “ignorante”. Ao tentar cobrar uma falta, quando a partida já estava decidida, este atleta o impedira e dissera: “Sai pra lá negro...”.

Apesar de ser em sua memória Pierluigi Collina, “o melhor árbitro do mundo”, e ter escutado o insulto, a autoridade máxima em campo não expulsou o italiano, apenas tentou acalmar o brasileiro. Isso é revelador de como a “cultura do futebol” é permissiva ao racismo, pois, embora o árbitro tenha

10 Duas foram as partidas encontradas com as quais ele pode ter se confundido. Na primeira e mais plausível delas, todos os dados conferem, exceto o placar (Parma 5, Perugia 0) e o árbitro (Roberto Rosetti). Na segunda, as únicas informações discordantes são o clube em que Zé Maria atuava (Inter de Milão) e o placar do jogo (2 a 2).

demonstrado não concordar, não tomou nenhuma atitude contra o perpetrador. Zé Maria, ao final, foi quem estabeleceu entre os entrevistados o limite da tolerância frente ao racismo no futebol: “Se o racismo vem da torcida é uma coisa, agora se vem do seu companheiro de profissão, na tua frente, falar uma besteira dessas?!”. Ao passo que o ato racista praticado pelo torcedor adversário é visto por alguns entrevistados como fruto da “paixão” e uma “provocação para desestabilizar”, aquele realizado por um “companheiro de profissão” é encarado pela maioria deles como inaceitável. Face a face com o racista, é preciso ter “autocontrole” e “contar até mil!”, conforme expôs Zé Maria. Afinal, se ele retrucasse a violência verbal com a violência física, certamente a federação de futebol imporá uma dura pena a ele enquanto o agressor talvez saísse ileso por ser difícil provar sua ofensa.

Considerações finais

Existe um jeito brasileiro de lidar com o racismo no futebol? De acordo com o que as histórias orais de vida apresentaram, os brasileiros em diferentes tempos e espaços reagiram ao problema através do profissionalismo, ou seja, da dedicação ao trabalho, de modo a cumprir da melhor maneira possível suas obrigações, a superar as dificuldades enfrentadas e a obter o reconhecimento de seu trabalho pelos europeus, sem dar motivos para serem criticados. A resistência deu-se de outro modo pelo sucesso dentro de campo, valendo-se do próprio jogo, ou por dentro dele, fosse por meio de um drible, de um gol, de uma vitória ou conquista. É a “imposição pelo talento”, pela “arte”, conforme relatou Paulo César Lima. Uma terceira via apontada foi o escárnio, a ironia, o sarcasmo, ridicularizando o racista através da pele. Aqueles que tiveram maior frieza e perspicácia diante do racismo foram capazes de usar o próprio

ícone racista para zombar do agressor, tal como fizeram John Barnes, que deu “de letra” na banana atirada, e Daniel Alves, que restabeleceu as energias ao comer a mesma fruta em sua direção arremessada.

As maneiras encontradas e relatadas pelos entrevistados para lidar com o racismo sofrido no futebol foram soluções individuais, por vezes momentâneas, no intuito de combatê-lo ou de resistir a ele. Diante da recorrência dos insultos vindos das arquibancadas, da indiferença dos colegas de profissão, da conivência dos árbitros, da passividade dos dirigentes do próprio clube, e da falta de atitudes e das medidas inócuas tomadas pelas autoridades máximas do esporte, talvez este seja um caminho: fazer do veneno o próprio remédio, utilizando a capacidade de alcançar e mobilizar as massas para passar uma mensagem e um modo diferente de lutar contra o racismo. Se os insultos raciais foram construídos como parte da “cultura do futebol”, eles podem, igualmente, ser desconstruídos. O futebol pode ocupar, nesse tocante também, um papel social importante, na tentativa de dar um basta no racismo e ensinar novos valores. Ao invés da violência racial e da impunidade, o respeito e a igualdade. Isso não retira, absolutamente, a necessidade da denúncia e da punição, seja por se tratar de um crime no Brasil, seja pelo fato de a eliminação da discriminação racial ser um compromisso público assumido pelos Estados-membros da ONU. A ação coletiva, nesse sentido, além de mais eficaz, transformaria indubitavelmente as experiências e escolhas individuais em um discurso e uma prática comuns. Esse certamente é o passo adiante a ser dado pelos futebolistas negros em geral, não apenas os brasileiros, no intuito de se unirem, aprofundarem a discussão, traçarem objetivos coletivos e conclamarem a opinião pública e as instituições competentes na luta antirracista a fim de propor e exigir novas medidas e maneiras de enfrentamento.

Referências bibliográficas

- ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo* (1888-1988). Bauru: EDUSC, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. Programa para uma sociologia do esporte. In: *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multi-culturalismo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- DAMO, Arlei Sander. *Do dom à profissão: a formação de futebolistas no Brasil e na França*. São Paulo: HUCITEC; ANPOCS, 2007.
- 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.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de história oral*. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____.; RIBEIRO, Suzana Lopes Salgado. *Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias*. São Paulo: Contexto, 2011.
- _____.; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.
- MELO, Victor Andrade de et al. *Pesquisa histórica e história do esporte*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: Edufba; Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Racismo no Brasil*. São Paulo: PubliFolha, 2001.
- TOLEDO, Luiz Henrique de. AZZONI, T. ma ci,ção, 1850-1906Futebol e teoria social: aspectos da produção científica brasileira (1982-2002). *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 52, p. 133-165, jul./dez. 2001.
- TONINI, Marcel Diego. *Dentro e fora de outros gramados: histórias orais de vida de futebolistas brasileiros negros no continente europeu*. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- _____. *Além dos gramados: história oral de vida de negros no futebol brasileiro (1970-2010)*. 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.

História oral de quilombolas de Mato Grosso do Sul e a (re)invenção da tradição africana no cerrado brasileiro

LOURIVAL DOS SANTOS

Por uma mudança no papel dos negros na História do Brasil

Difundiu-se pela sociedade brasileira, por meio do ensino de História, a fábula das três raças que é repetida à exaustão por e para brasileiros, há várias gerações, tendo ou não os mesmos passados pelos bancos da escola. Segundo essa fábula, a sociedade brasileira teria sido formada pela contribuição de brancos, negros e índios. Quase sempre esse processo de formação de nosso país é alardeado, direta ou indiretamente, como harmonioso. Já na mais tenra idade, na educação infantil e no ensino fundamental essa noção é difundida pelos educadores.

Nesse artigo uso o termo “negro” em sua acepção política. Falo de “raça negra” no sentido político do termo, tal como usado pelo movimento negro no Brasil contemporâneo, que considera pretos e pardos como componentes da raça “negra”. Do ponto de vista biológico, assume-se que existe apenas uma raça, que é a humana. Entretanto, do ponto de vista sociológico, as pessoas ainda se diferenciam em termos de diferenças fenotípicas, como cor da pele, formato de olhos, nariz e boca, tipo de cabelo, entre outras características físicas. Para o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) os

termos usados nos recenseamentos referem-se à cor e não à raça, usando-se as opções de *preto e pardo* para os afrodescendentes ou negros. O próprio IBGE publicou, em 2011, trabalho intitulado: *Características etnicorraciais da população: um estudo de categorias de classificação de cor ou raça 2008*. O estudo ainda não foi fartamente analisado por especialistas, mas permite questionamentos sobre as atuais categorias usadas pelo IBGE para definição de cor nos recenseamentos. A denominação preferida nos estados selecionados pelo estudo foi “moreno” e suas variações, com 49% das preferências dos entrevistados. Como se pode notar, a controvérsia entre os brasileiros também é partilhada por especialistas.

É comum vermos escolas celebrarem o dia do índio, pintando o rosto de crianças e enfeitando-os com adereços que lembram penas, cocares, tangas. Celebra-se um índio ideal, sem história, muito distante da realidade concreta das várias etnias que subsistem em nosso território. Muitas vezes, essas celebrações só fazem perpetuar o preconceito com relação aos povos indígenas.

Quanto ao negro também não há muita diferença. O enredo básico é que foram trazidos da África como escravos, sofreram muito e que agora só dependem do esforço de si próprios para melhorarem de vida. Normalmente, brasileiros são capazes de citar muitos mais nomes de “celebridades” negras dos Estados Unidos do que do Brasil e é muito fácil irritar um brasileiro quanto apontamos atitudes racistas do mesmo – comportamento definido por Florestan Fernandes (FERNANDES, 2007) como *preconceito de ter preconceito*.

Dessa forma, a percepção que temos de nossa história é de um colonizador branco ativo que toma a iniciativa da empreitada civilizadora e que enfrenta a resistência de índios perigosos e de negros rebeldes, ambos preguiçosos, indolentes.

É notável a reação de brasileiros ao constatarem a presença de negros em cargos de chefia. Não raro, surpreendem-nos

e os mesmos viram destaque na imprensa quando em profissões que gozam de prestígio social, como juízes ou médicos.

Similarmente ao que ocorre com os índios, a semana da consciência negra nas escolas reserva aos negros destaque em atividades como dança e capoeira, com meninos e roupas coloridas, sem camisa e com os pés descalços, crianças e adolescentes celebrando um não declarado primitivismo da raça negra. Todos se confraternizam indicando a presença de algum negro ou negra na família, quando não lembram amigos. Membros da classe média, por vezes, não deixam de mencionar a empregada doméstica ou diarista que é “quase da família”.

Daí a importância de estudos que desmistifiquem a participação do negro na obra de ocupação de nosso território.

Tal esforço já foi iniciado a tempos. Gilberto Freyre, em *Casa Grande e Senzala* (1933) já discorre longamente sobre o elemento negro como civilizador da colônia portuguesa na América, ainda que caudatário do colonizador branco (FREYRE, 2000).

Ainda no período colonial, rebeliões de escravos estremeram as estruturas da economia agroexportadora, e os quilombos foram organizações constantes de questionamento do sistema. No século XX, já no contexto do pós-abolição, assistimos à organização dos negros em movimentos e revoltas: a revolta da Chibata (1910), a Imprensa Negra, a frente negra brasileira (1931-37), o Teatro Experimental do Negro (1944-1961), o Movimento Negro Unificado (1978), Marcha Zumbi dos Palmares (1995), etc.

Sobram eventos em que negros brasileiros foram protagonistas de mudanças importantes na construção da sociedade brasileira. Entretanto, a ideologia da superioridade branca, herança de nosso passado colonial, persiste através do mito da democracia racial e as estatísticas não se cansam de lembrar das desvantagens econômicas e sociais que afetam a maioria da população negra no Brasil. Adicione-se a isto tudo

o cotidiano de humilhações embutidas nas piadas sobre pretos e na desvalorização da estética negra, em especial relativa a textura de cabelo, formato do nariz etc.

Desta forma, estamos trilhando por caminhos abertos por estudiosos como Pierre Verger, Roger Bastide, Peter Fry, Luís Felipe Alencastro entre outros, que se debruçaram no estudo da História e da cultura da diáspora africana no Brasil, contribuindo para a descolonização de nossa maneira de pensar. Abandonamos a custo, no contexto dos estudos pós-coloniais, a perspectiva de pensar a história do Brasil a partir do protagonismo europeu

Essa “ideologia da miscigenação” já foi abalada por estudos sociológicos e antropológicos. Ao menos desde a década de 1950, estudos passaram a questionar esse mito.

Antes deste questionamento, vários intelectuais, e não pretendo aqui afirmar que todos comungassem exatamente das mesmas opiniões ou intenções, manifestaram pontos de vista que seriam considerados preconceituosos nos dias de hoje. Entretanto, há que se considerar a partir de qual perspectiva de classe e para qual grupo social esses autores escreviam, sob pena de fazermos tabula rasa da história. Por preconceito ou por limitações inerentes ao seu momento histórico, esses pensadores nem sempre viram os negros como protagonistas de seu destino.

Guardando as grandes diferenças entre suas obras, podemos apontar que comungaram, pelo menos durante um período se sua produção, dessa perspectiva depreciativa do negro, pensadores como: Sílvio Romero (1851-1914), Monteiro Lobato (1882-1948) Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), Oliveira Vianna (1883-1951), Alfredo Ellis Júnior (1896-1974), Affonso Arinos de Mello Franco (1905-1990), Manoel Bomfim (1868-1932), Clodomir Vianna Moog (1906-1988), entre outros. O mulato Machado de Assis (1839-1908) merece menção à parte porque em suas obras ele mostrava um pessimismo

com o homem universal e não especificamente com o negro brasileiro.

Caio Prado Júnior (1907-1990) pode ser apontado como um marco da mudança de postura crítica de nossos intelectuais, que começaram a abandonar suas posturas preconceituosas. Ao definir o sentido da colonização – a colônia existiu para enriquecer a metrópole – Prado Junior atribuiu às contingências econômicas a situação das classes populares durante o Brasil colonial com reflexos na sociedade contemporânea. Os desocupados livres da colônia seriam o resultado da falta de oportunidades de trabalho livre e não consequência da degeneração do homem híbrido (PRADO JUNIOR, 2004).

Uma nova perspectiva surgiu com a chamada, posteriormente, escola paulista de sociologia, com as obras de Octavio Ianni – *Cor e Mobilidade Social em Florianópolis*, 1960 e *As Metamorfoses do Escravo*, 1962; Fernando Henrique Cardoso – *Capitalismo e Escravidão*, 1962; e Florestan Fernandes – *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, 1965.

Dentre esses, Florestan Fernandes (1920-1995) foi o mais ambicioso. O próprio autor classificou sua obra como um estudo de como o povo emergiu na história. Foi um antídoto à perspectiva de Gilberto Freyre e sua visão paternalista da elite branca.

Autor fundamental dentro desta perspectiva, e por vezes ignorado, foi Oracy Nogueira (1917-1996), que também participou do célebre projeto, financiado pela UNESCO, a respeito das relações raciais no Brasil. Para Nogueira, no Brasil teríamos preconceito de marca e nos EUA preconceito de origem (NOGUEIRA, 1985). Tal conclusão resultou de seu trabalho de campo junto a comunidades da cidade de Itapetininga no interior de São Paulo. O preconceito de marca é diferente do preconceito de raça e irredutível ao de classe e também uma reformulação do preconceito de cor. Para Nogueira, nos Estados Unidos as pessoas são classificadas “racialmente” em

função de sua origem, uma pessoa de pele branca pode ser estigmatizada por causa de sua ascendência africana. No Brasil o que importa é a cor da pele. Quanto ao modo de atuar, o preconceito de marca determina uma preterição (discriminação), e o de origem, uma exclusão incondicional do grupo atingido. Nos EUA o mestiço não foi incorporado pelo grupo branco. Nogueira acreditava que no Brasil o negro poderia passar boa parte da vida sem sentir-se discriminado, enquanto nos EUA ele fica o tempo todo numa atitude afirmativa e defensiva de sua condição (*Idem*, p. 87).

Para Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, os estudos de “relações raciais” no Brasil começaram com Donald Pierson (orientador de Oracy Nogueira) na década de 1940, atingindo seu ápice nas décadas de 1950 e 1960 (GUIMARÃES, 2004 p. 281).

Guimarães afirmou que “há um consenso na literatura sobre as relações raciais no Brasil, de que a integração dos descendentes de *africanos à sociedade brasileira deu-se principalmente pela via do ‘embranquecimento’*” (*Idem*, p. 271).

Os indivíduos negros, especialmente os intelectuais, foram assimilados e absorvidos às elites nacionais. O esforço pessoal e o aproveitamento de oportunidades possibilitaram que negros e mulatos como Aleijadinho, Luís Gama, José do Patrocínio, Cruz e Souza, Lima Barreto, Mário de Andrade, entre outros, atingissem grande projeção no pensamento nacional. Guimarães argumenta que esse embranquecimento não é uma assimilação pura e simples a padrões europeus. Os intelectuais negros denunciaram a pressão e a hipocrisia por parte dos círculos sociais que frequentavam. Alguns reivindicaram a nação como produto do trabalho negro em oposição à ociosidade do português, que vinha à colônia com a pretensão de riqueza fácil. O intelectual negro forjou e vulgarizou uma visão positiva da contribuição dos africanos para a construção nacional, desde a campanha abolicionista.

No campo das lutas políticas, a partir de 1930 a atitude passiva do embranquecimento foi mais uma vez questionada em favor da mobilização política e do cultivo da identidade racial. Guimarães citou a imprensa negra de São Paulo em jornais, como, por exemplo, *Liberdade* e *Clarim* a partir dos anos 1920. Por essa época, foram criados movimentos – a exemplo da *Frente Negra Brasileira*, que se transformou em partido político, extinto em 1937 com o advento do Estado Novo. O surgimento da *Frente Negra* pode ser explicado por um processo de etno-identificação crescente como reação à onda imigratória de europeus a partir da segunda metade do século XIX e pelo processo de politização das diferenças raciais durante o período entre guerras.

Após a derrota do fascismo europeu, esse novo modo racial de se identificar como brasileiro firmou-se como importante forma de integração do negro na sociedade, gerando movimentos sociais como o *Teatro Experimental do Negro*, no Rio de Janeiro (1944-64) e o *Movimento Negro Unificado* (1978). Esse novo modelo de identificação buscava diálogo e solidariedade coletiva por meio do pan-africanismo e do afrocentrismo francês e norte-americano; politizava-se a cultura, os interesses materiais e a identidade racial como elementos de contestação, integração e mobilidade social.

Guimarães apontou alguns autores como Franklin Frazier e Charles Wagley, que consideraram a integração dos negros pelo conflito uma variante regional isolada do sul do Brasil, resultado de influência dos imigrantes europeus, e que a tendência do brasileiro para resolver a questão racial seria por meio da mestiçagem, tal como proposto por Gilberto Freyre e Arthur Ramos. Pondera, entretanto, que o desenvolvimento de tais movimentos, com ênfase na organização coletiva ao invés das estratégias individuais tradicionais (embranquecimento), seria fruto da modernização social, resultante do aumento da diversidade das estruturas sociais, uma vez que as novas

camadas médias negras aspiravam a uma inclusão política e social mais rápida e abrangente. Dessa premissa deriva a hipótese de Guimarães para explicar a relativa demora de integração do negro na sociedade brasileira, se comparada com os EUA e a França, onde os movimentos afirmativos iniciaram-se já no início do século XX. Para ele a relativa estagnação econômica entre 1888 e 1930 impediu o surgimento de uma classe média negra que se organizasse em movimentos reivindicatórios, hipótese implícita em alguns estudos da escola paulista de sociologia, especialmente com Roger Bastide e Florestan Fernandes [GUIMARÃES, 2004, p. 276]

Guimarães apontou outro modelo de integração nacional que teria surgido a partir de 1970 por iniciativa de líderes da religião dos orixás, na Bahia e em outras partes do Brasil. A estratégia desses líderes consistiria em atrair membros da elite branca para os terreiros, criando assim um cinturão de proteção social com autoridades estatais e intelectuais. Tal expediente aproximava-se do embranquecimento pelo fato de os aliados dos negros na busca por maior distinção serem brancos; entretanto, dessa vez, os valores culturais seriam majoritariamente africanos.

Guimarães argumentou que a integração dos negros à nação brasileira foi imaginada de diferentes maneiras, por isso essa integração foi tão complexa. Para ele, se indagássemos diferentes grupos sobre o que seria o Brasil, alguns responderiam que o povo brasileiro optou por ser branco e que a nossa riqueza seria explicada pela influência benéfica da imigração europeia. Outros, como os militantes do Movimento Negro Unificado, nos anos 1980, diriam que é um país multirracial, dominado por uma minoria branca que exploraria a maioria negra. Se perguntarmos o que é o brasileiro, intelectuais como Gilberto Freyre e Jorge Amado responderiam que ele é mestiço. Para Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento e Joel Rufino o povo brasileiro é negro.

Mesmo os intelectuais negros não chegariam a um consenso se o Brasil é uma nação multirracial, mestiça ou negra, concordando apenas que não se trata de uma nação branca.

Em 1950, Guerreiro Ramos criou uma nova ontologia política para o negro no Brasil, afirmando que o povo brasileiro não seria apenas mestiço, mas negro, não no sentido de uma raça, mas de um **lugar** – lugar social instituído pela cor, pela cultura popular nacional, pela consciência da negritude e pela estética social negra.

Para Guimarães, a chegada a essa nova perspectiva é tributária de uma longa tradição do pensamento social brasileiro negro que passou a tratar os africanos como colonizadores do Brasil e entender a cultura e os costumes africanos como base de nossa cultura popular [GUIMARÃES, 2004, p. 281]. Tanto na perspectiva da luta de classes propugnada pelo MNU (Movimento Negro Unificado) nos anos de 1980, de cunho anticapitalista, como nas perspectivas dos ideais liberais e democráticos que privilegiam os direitos civis, *o negro é um lugar – o lugar do povo – que se opõe às elites ou as classes dominantes – os brancos.*

Esse lugar pode ser ocupado não apenas pelos afrodescendentes, também os pobres e os intelectuais identificados com as causas sociais dos antigos escravos podem reivindicar para si as prerrogativas da negritude. Casos emblemáticos foram o de Pierre Verger e Roger Bastide, que se tornaram africanos no Brasil. Essa problemática foi recentemente explorada por Lívio Sansone, que propõe a existência de uma negritude sem etnicidade (SANSONE, 2003). Com observações de pesquisa de mais de 15 anos na Bahia, no Rio de Janeiro, no Suriname e na Holanda, Sansone debruçou-se sobre a questão da identidade étnica dos negros em Salvador, salientando a preocupação dos estudos raciais com o problema da pureza cultural, com a separação daquilo que seria “autêntico” por ser próximo de supostas raízes africanas, do que seria impuro

por ser fruto de uma estratégia de assimilação, orquestrada pelas elites brancas. Para Sansone, não há contradição entre a criação de culturas negras e o desenvolvimento da modernidade (*Idem*, p. 264).

O negro no sul do Mato Grosso

Fizemos entrevistas de História Oral de Vida nas comunidades de Furnas de Dionísio, Furnas de São Sebastião da Boa Sorte, Furnas de São Miguel (Maracaju), Tia Eva (Campo Grande), Picadinha (Dourados), Buritis (Campo Grande).

Para Éclea Bosi uma das principais funções sociais dos velhos é lembrar (BOSI,2004). A memória é um trabalho exercido na comunidade de forma particular pelos mais velhos. As sociedades capitalistas são governadas por um presentismo que atende aos reclamos de consumo desenfreado como se não houvesse uma experiência passada que embasasse nossos valores.

Para Maurice Halbwachs (2004) toda a memória é coletiva, de forma que estamos seguros de que as histórias que registramos nas entrevistas que fizemos vão muito além de narrações individuais, mas encerram uma experiência coletiva das respectivas comunidades.

As comunidades negras que aportaram no sul do Mato Grosso a partir do final do século XIX vieram com proposta distinta do colono branco para a ocupação do cerrado. Sabemos que a colonização dentro de padrões europeus de civilização serviu para atender o mercado externo, seguindo a lógica do capitalismo de desenvolvimento desigual e dependente. A erva mate e o gado foram historicamente as molas desse desenvolvimento. Essas atividades econômicas caracterizavam-se pela exploração da mão de obra local e o atendimento do mercado externo. Sabemos bem dos resultados desse tipo de exploração:

degradação do meio ambiente, exploração da mão de obra e alta concentração de renda.

Com as comunidades negras foi diferente. Vindos especialmente do sul de Goiás e de Minas Gerais (movimento identificado por Caio Prado Júnior [2004, p. 203-204]), o que conseguimos apurar a partir das entrevistas de História Oral de Vida que fizemos nessas comunidades é que os seus fundadores chegaram ao então sul do Mato Grosso com pecúlio próprio. Recursos modestos, provavelmente obtidos em suas terras de origem, por meio de exploração de lavouras a partir de contratos de meação, ou ainda mesmo como empregados no que chamamos hoje de Mato Grosso do Sul. Muitos homens empregaram-se no exército e, em que pesem os baixos soldos, temos que considerar que os gastos também eram pequenos. Somem-se a esses fatores as políticas de colonização do centro oeste encetadas pelo governo Vargas. Lembremos que as terras eram muito baratas se comparadas aos centros dinâmicos da economia de então.

O impulso que traz os negros a essas terras é o mesmo que trouxe o colono gaúcho, ou o japonês: a possibilidade de explorar propriedade própria, deixando de trabalhar como empregados em suas fazendas de origem ou, até mesmo vendendo propriedades menores de maior valor por hectare em seus estados de origem. Mas as “terras de negros” tinham características próprias. Com menos dinheiro que seus concorrentes, adquiriram terras em *furnas*. No dicionário Houaiss (2013) encontramos a seguinte definição para o termo:

Furna. substantivo feminino (s. XV)

1 cavidade profunda na encosta de uma rocha, floresta etc.; caverna, gruta, cova «o homem primitivo transformava f. em habitações grupais»

2 p.ext. subterrâneo de uma edificação

3 p.ext. B N.E. lugar isolado, escondido, escuro

4 PR m.q. carijo

Etimologia prov. alt. de forno com mudança de gênero, por infl. do lat. *fornus* ou *fornus*, i 'forno'; ver forn-

Sinonímia e Variantes: algar, aljube, antro, buraco-soturno, brugueia, carijo, caverna, cova, covil, cripta, espelunca, fojo, forjoco, grotã, grotão, grotiã, grotilhão, gruna, gruta, grutiã, grutilhã, itaoca, lapa, lapão, refojo, socairo, socava, socavão, solapa, solapão, soroca

Entre as comunidades que pesquisamos, três delas estão localizadas em furnas: Dionísio, São Sebastião da Boa Sorte e São Miguel.

Ora, esses "lugares escondidos" que serviram de abrigo a essas comunidades negras obviamente não interessavam ao projeto capitalista agrário do colono branco. Segundo Ramão Gonçalves de Souza, 65 anos:¹

Minha mãe, Joaquina Gonçalves de Souza, era da fazenda Vista Alegre, aqui na região de Maracaju. Os parentes dela vieram de Minas Gerais, não sei de que lugar especificamente. Um grupo de negros se estabeleceu aqui no município de Maracaju. O lugar ficou conhecido como cabeceira preta, denominação dada pelos fazendeiros por causa da quantidade de negros na localidade. Os parentes de minha mãe eram componentes dessa caravana que aportou por aqui por volta de 1910. Ela tinha por volta de 12 anos e veio com minha avó Chica. Minha mãe sempre falava muito das tias dela que foram escravas, Josefa e Marciana tinham marcas de arreo e chicote nas costas, feitas por homens de engenho. Mencionava também tio Domingos que era chefe dos negros. Já minha mãe nasceu em 1897, depois da lei do

1 Entrevistas concedidas a partir de maio de 2011. A versão final foi autorizada em agosto de 2014,

ventre livre quando veio para cá e casou-se com meu pai. Eles se conheceram na cabeceira preta.

Para essas furnas foram esses negros repetindo a estratégia ancestral de povos africanos: buscar novas terras quando lhes era negada a possibilidade de sobrevivência digna. Foi assim com os bantos da África subsaariana, que em processo que se iniciou há cerca de três mil anos expandiram-se por quase toda a África ao sul do deserto do Saara. Note-se que não se trata de fuga pura e simples, que pode ser interpretada como ato de covardia, como renúncia à luta. Ao contrário, trata-se de uma expansão. Toda expansão de grupos humanos pressupõe a disseminação de novos modos de vida que dizem respeito à forma de produzir, a formas de ler o mundo, enfim a uma expansão cultural e econômica.

Essa expansão não incomodou a lógica capitalista na expansão do gaúcho, do libanês ou do japonês por essas paragens. Tratavam-se de terras isoladas, de grotões. Dessa maneira, a história encomendada pelas famílias de colonos brancos obviamente não contemplou a história desses grupos. Permanecerem enfurnados até o momento. Aliados do acesso às escolas brancas, esses negros jamais estiveram em condições de questionar a história oficial. Quando chegaram aos bancos escolares a história já estava escrita: chegaram como escravos, não possuíam terras, não tiveram produção própria.

Atualmente, identificamos outros processos que modificaram a dinâmica histórica do relacionamento dessas comunidades negras rurais com as comunidades circundantes. A primeira diz respeito à reconfiguração das forças sociais no Brasil a partir da democratização do país retomada em finais dos anos de 1970 e culminada com a constituição de 1988. A atual constituição, em suas disposições transitórias, dispõe que é dever do Estado demarcar terras de remanescentes quilombolas. Abriu-se então brecha para que essas comunidades

regularizassem, nos marcos legais oficiais, a propriedade de suas terras.

Desde então, muita polêmica seguiu-se para definir o que era ou deixava de ser quilombola. Não entrarei em detalhes sobre essa polêmica, limitando-me a dizer que essas comunidades, aliadas ao movimento negro em âmbito nacional, abraçaram essa denominação como forma de regularizar a posse ou retomar terras que lhes foram usurpadas, muitas vezes ao arrepio da lei (ARRUTI, 2006).

Na atual fase de desenvolvimento da região centro oeste essa reconfiguração de identidades enseja a escrita de novas histórias, a invenção de novas tradições.

Origem da população negra no sul do Mato Grosso: colonizadores negros e embate de projetos civilizatórios

Estavam, portanto, os negros do então sul do estado do Mato Grosso, no final do século XIX e início do XX, na condição de colonizadores e perderam essa condição para os brancos vindos do sul e do sudeste, bem como japoneses e libaneses, com mais vantagens sociais para se adaptarem às formas capitalistas de propriedade. Além da cor da pele, esses imigrantes já chegaram aqui com a intenção de se tornarem proprietários, o que não aconteceu com os africanos e seus descendentes obrigados ao trabalho forçado.

O embate seria entre um projeto capitalista moderno vindo do Sul (produção para o mercado) e um projeto mais tradicional (produção para consumo interno) oriundo de Minas Gerais e, em última instância do nordeste brasileiro.

Gilberto Freyre (2000, p. 354-365), em nota de rodapé, refere-se ao viajante alemão Max Schimdt, que esteve no sul do estado do então Mato Grosso no início do século XX. Diferente de outros viajantes da época, quase sempre voltados para as

populações indígenas, Schimdt registrou os negros na região. A obra, em alemão, está no museu Barbero, em Assunção do Paraguai, e constitui registro importante da presença negra no estado. Nesse trecho de sua obra, Freyre salienta que os negros importados da África para essa região dominavam técnicas de criação de gado.

A disputa pelo “vazio” do centro oeste brasileiro situa-se no embate entre tradição e modernidade expresso nas formas de organização do trabalho: trabalho comunitário (as ‘surpresas’ relatadas em entrevista, por Seu Carlito do Quilombo de São Sebastião da Boa Sorte) e o trabalho voltado para o atendimento do mercado de produtos agrícolas e da pecuária, como é o caso do Quilombo da Picadinha, em Dourados. Nessa última, esse embate chegou ao auge no evento descrito nas quatro entrevistas que fizemos e celebrado como verdadeiro mito fundador pela comunidade: o dia em que os fazendeiros correram da polícia federal. Claro está que o patriarca fundador da comunidade da Picadinha – Seu Dezidério – adquiriu as terras em momento histórico de expansão para o Centro-Oeste, estimulado pelo governo Vargas. A falta de tradição em lidar com as demandas legais para a formalização da posse de terras fez que os herdeiros de Dezidério tivessem seus direitos usurpados pelos fazendeiros por meio de advogados responsáveis pelo inventário, melhores treinados nas artimanhas das leis.

Segundo seu Massimo, 68 anos:²

Meu avô Desidério era de Minas Gerais da região de Uberaba, chegou em Maracajú por volta de 1890, quando tinha por volta de 20 anos. Ele foi escravo, nasceu em 1877. Ele chegou aqui trazendo boi de Minas para cá e por aqui ficou. Vieram em comitiva e trabalharam na fazenda do sitio alto que era em Vista Alegre e de lá, foram para

2 Entrevista com Máximo de Oliveira, 20 de maio de 2011.

Maracaju, onde nasceram meus pais e meus tios, os quatro primeiros. Meu pai chegou aqui, como meu avô, quando não tinha nada por essas terras. Foi o Doutor João Batista de Oliveira que demarcou a área das terras dele. Em 1926, mediram a fazenda, logo depois que meu avô participou da revolta de 1924, ele foi um dos chefes revoltosos daqui que se opôs a Prestes.

Por muito tempo, após essas usurpações, negros e negras dessas comunidades quilombolas permaneceram tratados como escravos, com especial crueldade para as mulheres como relatado na entrevista com Dona Eugênia, no quilombo São Miguel:³

Aos 13 anos voltei para casa da mamãe. Ela me chamou de volta porque não tinha notícias minhas. Fui trabalhar numa fazenda e fiquei grávida de um filho de fazendeiro. Eu não sabia fazer nada. Fiquei com a criança, criei este filho até ele se casar, minha mãe me deu apoio. Ele trabalhou na lavoura em Campo Grande, Camapuã e São Miguel. Depois trabalhou numa firma com carteira assinada e graças à regularização das terras pretende voltar aqui para trabalhar com a lavoura.

Naquele tempo mulher que não tinha marido não podia ficar no meio de moças, porque era considerada prostituta.

Arrumei marido e depois me separei, continuei trabalhando em fazenda com minhas crianças. Trabalhei muito.

Outro tema constante nas entrevistas é o deslocamento das famílias do campo para a cidade e vice-versa, especialmente após a titulação das terras. Seu Otacílio, de Chácara Buriti, repetidas vezes falou que a família dele “trabalhava

3 Entrevista com Dona Eugênia Gonçalves de Souza, em 24 de setembro de 2011.

para os outros”, como ocorreu em entrevistas feitas em quase todas as comunidades.

Importante notar a redução da condição de proprietários para empregados, expropriados da terra. Os entrevistados dizem ter sofrido muito na roça (pela falta de recursos para explorar a terra) e a experiência na cidade também não traz boas recordações.

Para seu Otacílio, 88 anos:⁴

No passado havia reunião de pessoas para limpar a lavoura do outro. Quando a lavoura estava no mato eles se reuniam e limpavam tudinho. Eles eram unidos. Naquele tempo cada um tinha sua roça. João Vida, meu sogro era quem organizava essas empreitadas porque se o mato tomasse conta das plantas não haveria mantimento. Todos obedeciam ao mais velho. Quando acabavam a limpeza alguns iam para a olaria e outros iam fazer carvão. Havia uma carvoaria com aquele fogo grande de queimar tijolos. Cortava-se madeira lá no cerrado que era puxada por carreta de boi e se queimava para fazer carvão.

Eu trabalhei na carvoaria por dois anos, por pouco tempo. Era serviço ruim, o calorão do fogo e muito pó de carvão. Pior que trabalhar em lavoura. Mas não tinha outro jeito, para ganhar um dinheiro tinha que enfrentar.

Foi depois disso que eu fui trabalhar para a lavoura do japonês, no Bom Fim em Jaguariúna onde ele morava. Era bom para trabalhar. Eu morava na colônia deles cerca de seis quilômetros de patrimônio. O japonês era muito carasco. O sistema deles é outro, não é que nem nós brasileiros, trabalhava-se de segunda a domingo, não tinha feriado nem descanso. Aos domingos se trabalhava até o meio dia. Se chovesse havia um balcão onde ficávamos descascando

4 Entrevista com Otacílio Bento de Arruda, em maio de 2011.

milho. A chuva parava íamos para a roça. Por isso não quis ficar lá. Trabalhava quem nem escravo e decidi que não iria ficar escravo de japonês que, apesar de bom, era muito duro. Acho que no Japão deve ser assim. Deus me livre, me pergunto como é no Japão.

Outra questão importante identificada nas entrevistas e nas visitas às comunidades foi constatar que a sociabilidade em torno do catolicismo popular manteve as comunidades unidas, enquanto isoladas. Desassistidas pelo clero católico, mantiveram a reza do terço e as festas de São Sebastião como formas de confraternização.

Os bailes promovidos em memória dos santos católicos foram importantes momentos de socialização nas comunidades. A conversão a igrejas evangélicas provocou interdições às danças e à música, consideradas profanas e mudou o cenário de interação comunitária. O catolicismo permitiu formas coletivas de associação, posteriormente substituídas por uma visão mais individualizada das igrejas evangélicas, sobretudo em São Miguel, Picadinha e Buritis.

Ao mesmo tempo, os encontros promovidos no âmbito das igrejas evangélicas ensejam novas formas de interação comunitária: afastam o alcoolismo, promovem o trabalho individual e a autonomia das comunidades. A sacralização do espaço não depende de uma autoridade externa, como a dos padres e bispos católicos. Os pastores evangélicos são membros das comunidades investidos de poder pelas novas igrejas, têm seu poder legitimado pela comunidade e acabam investidos de um poder espiritual menos hierárquico e externo que o católico. Investigar a apropriação do discurso e das práticas de igrejas evangélicas será o próximo passo de nossa investigação.

Para Oraide, moradora da comunidade São Miguel, a transição para o evangelismo foi marcada por tensões e ainda

guarda sequelas. Em entrevista feita com Luana Aparecida Muniz, minha aluna de iniciação científica, podemos ver isso:

A minha avó era uma pessoa muito católica, portanto todos os cultos realizados eram feitos na casa dela, as festas de final de ano, a semana santa, era tudo muito respeitado por ela. Lembro-me que quando chegava a época da semana santa a gente guardava aqueles dias, pois era a época em que não podia nem ao menos se pentear o cabelo, sendo este o período da quaresma, a minha avó também gostava muito de festejar São Sebastião que se celebrava no mês de Janeiro, costumava ser um período em que todos os parentes se reuniam, aconteciam muitas brincadeiras, baile, churrascos, a minha avó nesta época gostava muito de preparar o vinho caseiro, feito com uva e de jatobá, e aquela bebida era servida nas festas, nesta época aconteciam muitas outras festas.

No entanto, quanto começou a entrar outra concepção religiosa na comunidade, ou seja, a evangélica, que veio através do meu tio Ramão que começou a trazer a palavra, dando início aos primeiros cultos, portanto a transformação religiosa da comunidade se iniciou com ele que nos falava que tínhamos que mudar a nossa religião para que pudessemos servir um Deus verdadeiro, porque a nossa religião, segundo ele, a crença nos santos católicos era coisas de barro feitas pelo homem, portanto, tínhamos que mudar para podermos crer num Deus vivo e verdadeiro.

Eu me lembro que no início, quando ele começou a trazer a palavra, muitas pessoas não aceitavam, mas com o tempo foram aceitando, e passando a ser evangélico, e aos poucos foram abrindo mão de suas crenças católicas, pois uma religião não permite a outra.

Lembro que quando a minha avó era viva os primeiros cultos foram feitos na casa dela, debaixo dos pés de manga,

e lá tinha alguns bancos, onde a gente cantava. Tio Ramão fazia oração ali naquele local e realizávamos os cultos, era um tempo muito bom, pois as lembranças que eu tenho dele são muito boas.

No começo foi muito difícil deixar de lado aquela cultura que nós tínhamos, pois, o pessoal usava muito cultuar os santos católicos, portanto foi necessário jogar ou então levar aquele santo para alguma igreja, pois eu não sei se eles jogaram fora ou se levaram para alguma igreja, mas me recordo que foi um momento muito doloroso para minha mãe, para minha avó e para todos da comunidade, pois todos nasceram naquela crença religiosa, portanto não foi nada fácil.⁵

Processos de (re)definição identitária na reivindicação de direitos junto ao estado nacional

Como nos ensinam Arruti (2006) e Santos (2003), os termos quilombo e quilombola passaram (passam) por um processo de ressemantização.

O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro de Mato Grosso do Sul (IHGB/MS) apresentou parecer em 2008, baseado em pretensa documentação histórica, afirmando não existir quilombos ou remanescentes dos mesmos no estado, considerando que a região não esteve envolvida nos ciclos econômicos que usaram o escravismo como modo de produção. A colonização efetiva do estado, posterior a esses ciclos, teria livrado a região da escravidão, tendo a mesma sido insignificante e, quando muito, ocorrida quando o processo de emancipação dos escravos já ia bem adiantado no Brasil.

5 Entrevista com Oraide Gonçalves Pacheco feita por Luana Aparecida Muniz em agosto de 2014.

O critério é obviamente arqueológico e age com a definição – negativa – que o colonizador atribuiu à expressão “quilombo”. Cabem ainda investigações ao redor da possibilidade de escravos fugitivos a caminho da Bolívia e do Paraguai (países que aboliram a escravidão antes do Brasil) terem criado comunidades em terras hoje conhecidas como Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Arruti debate a ressemantização do termo, acompanhando Sansone no conceito de etnização ao invés de etnicidade.

A identificação de indivíduos e de grupos estaria muito mais ligada a um processo do que a uma ‘origem’ ancestral fixada no tempo e no espaço. Manuela Carneiro da Cunha demonstrou isso muito bem, décadas atrás, ao analisar a identificação dos iorubas em diferentes contextos na África e no Brasil, passando-se por católicos, muçulmanos, protestantes ou candomblecistas, conforme suas necessidades econômicas e políticas de momento (CUNHA, 1986).

Para Sansone, os processos de criação de identidades étnicas devem ser entendidos no contexto da globalização que causa um movimento paradoxal: ao mesmo tempo em que nunca se falou tanto em identidade e etnicidade, nunca as formas de expressar diferenças foram tão parecidas. É como se existissem, à disposição no mercado global, diferentes formas e símbolos disponíveis de identificação, prontos para serem incorporados e acionados quando for conveniente para esses grupos (SANSONE, 2007, p. 14).

No caso que encontramos nas comunidades negras em Mato Grosso do Sul, trata-se de um embate político de projetos em esferas globais, nacionais e locais. Na instância global ocorre o acionamento de afirmação de identidades, onde o clamor pelo direito às diferenças serve muitas vezes mais como “*slogan*” para venda de mercadorias, do que propriamente para a conquista de direitos. No cenário nacional brasileiro temos um forte movimento questionador de nossa identidade

mestiça por parte de grupos organizados nos movimentos negros (para não falar dos indígenas) e, ao mesmo tempo, permanece a forte crença popular no mito da miscigenação.

Como nos lembra Sansone, a identificação racial ou étnica nunca foi suficiente para mobilizar brasileiros na busca por seus direitos. Essa mudança de perspectiva alterou a agenda da produção intelectual brasileira e, de legitimadores da unidade nacional, passamos a “porta vozes” dos direitos das minorias.

As comunidades até aqui analisadas foram constituídas nas franjas da civilização branca europeia, em terras outrora fora da dinâmica do processo capitalista. Na medida em que as demandas por alimentos (pecuária e agricultura) dos grandes centros empurraram o projeto modernizador para essas paragens, essas comunidades saíram do seu isolamento e veem-se diante do desafio de se diferenciarem para sobreviver. Lá onde morre a comunidade, nasce a identidade (BAUMAN, 2005). A demanda da construção da identidade não é própria das comunidades. É externa às mesmas. Vem dos processos da globalização em suas instâncias econômicas, políticas e culturais.

As comunidades agora devem sair do lugar onde viviam “enfurnadas” e disputar com outros grupos suas possibilidades de existência. Assumir uma identidade étnica ou cultural significa habilitar-se para competir por recursos em agências nacionais e internacionais de fomento ao desenvolvimento.

Acreditamos que o estabelecimento de narrativas de História Oral de Vida contribui para o entendimento do processo de etnização desses grupos e de como os mesmos se situam diante das demandas dos interesses de grupos econômicos e da curiosidade de nós, intelectuais.

Referências bibliográficas

- ARRUTI, José Mauricio. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru, EDUSC, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed, 2003.
- _____. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed, 2005.
- BORGES, M.C. Escravos, roceiros e povos originários em Sant' Ana de Paranaíba: terra e liberdade nos campos do sul de Mato Grosso (séculos XVIII e XIX). *Revista Mundos do Trabalho*, v. 4, p. 45-67, 2012.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- BRAZIL, Maria do Carmo. *Fronteira negra: dominação, violência e resistência escrava em Mato Grosso (1718-1888)*. Passo Fundo: UPE, 2002.
- CANCIAN, Elaine. *A cidade e o rio: Escravidão, arquitetura urbana e a invenção da beleza – o caso de Corumbá (MS)*. Passo Fundo: UFP, 2006.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Religião, comércio e etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiros em Lagos no século XX. In: *Antropologia no Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- FERNANDES. Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global Editora, 2007 [1972].
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. Rio de Janeiro: São Paulo: Record, 2000 [1933].
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo – “Intelectuais negros e formas de integração nacional. *Estudos Avançados*. Universidade de São Paulo. Instituto de Estudos Avançados. Vol. 18, nº 50, Janeiro/Abril de 2004. pp.271-284.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

- HOUAISS, Antonio. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, versão eletrônica em <http://houaiss.uol.com.br/>, acessado em 22 de novembro de 2013.
- NOGUEIRA, Oracy. "Preconceito de marca e preconceito racial de origem (sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil) " in: *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1985, pp.67-93.
- PRADO JUNIOR, Caio. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2004 [1945].
- MOURA, Zilda Alves de – *Cativos nas terras dos pantanais: Escravidão e resistência no sul de Mato Grosso – séculos XVII e XIX*. Passo Fundo: UPF, 2008.
- SANSONE, Livio. *Negritude sem Etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultura negra do Brasil*. Salvador: EDUFBA; Pallas, 2003.
- SANTOS, Carlos Alexandre Barbosa Plínio dos. *Fiéis-Descendentes: Redes-Irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses*. Brasília: UNB, Tese de Doutorado, 2010.

Memória, história oral e patrimônio imaterial afro-brasileiro¹

LEANDRO SEAWRIGHT

Apresentação

Iê

Maior é Deus

Maior é Deus, pequeno sou eu

(Tudo) O que eu tenho foi Deus que me deu

(Tudo) O que eu tenho foi Deus que me deu

Na roda da capoeira

(Hahá!) Grande e pequeno sou eu

Camará...

(Maior é Deus, Mestre Pastinha)

Da janela do quarto onde estou hospedado, em Barreiras, no Estado da Bahia, avisto uma roda de capoeira e ouço o som marcante do berimbau. Vívida, a cadência musical ecoada – no

1 Este texto foi originalmente publicado com o título “Memória, História Oral e Patrimônio Imaterial Afro-brasileiro: teoria, práxis” em *Odeere*: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. ISSN 2525-4715, Ano 1, número 2, volume 1, Julho – Dezembro de 2016. Adverte-se o uso intencional de diferentes correntes sobre a memória e, apesar das menções a autores que propugnam por alternativas, admite-se amplamente o conceito de memória coletiva.

invólucro de característica “tradição poética” – é mostra do que convencionei perceber como “oralidade esparramada” presente não somente no Oeste Baiano. Neste artigo, contudo, procuro pelos fundamentos teóricos e pelas possibilidades diversas em uma práxis para a História Oral em diálogo tanto com a Memória, quanto com o Patrimônio Cultural Imaterial Afro-brasileiro. Isto é, não se trata de uma abordagem sobre a capoeira propriamente dita, ou sobre outra expressão específica de Patrimônio Imaterial, e, tampouco, de uma abordagem restrita a uma localidade ou temporalidade.² Pretendo provocar reflexões no campo teórico ao considerar as implicações basilares do campo de pesquisa. Cabe-me, ainda, reforçar que o empenho histórico sobre o reconhecimento do Patrimônio Imaterial no Brasil foi realizado por autores variados e irrestritos à uma única área das ciências humanas. Entre outras obras competentes, ressalto, preliminarmente, a de Maria Amélia Jundurian Corá – PUC/SP: *Do Material ao Imaterial: Patrimônios Culturais do Brasil* (2014).

Eis o que proponho neste artigo: que elementos partícipes dos entendimentos teóricos sobre a Memória, a História Oral e o Patrimônio Imaterial Afro-brasileiro sejam articulados ao campo de pesquisa com destino à formulação de recursos para a “salvaguarda” e a subsequente “transmissão” da “memória de expressão oral” habilmente fincada na vida cultural brasileira. A História Oral se apresenta, contudo, como disciplina capaz de oferecer contributos no campo patrimonial. Para tanto, distendo a proposição na direção de três elementos de “fiações trançadas”: “Memória e Patrimônio Imaterial”, “História Oral e Procedimentos” e “Transcrição, Salvaguarda e o Banco de Histórias”.

2 No entanto, os dois exemplos dados recorrentemente ao longo do texto são o da capoeira e o do ofício das baianas do acarajé.

Memória e Patrimônio Imaterial

*Eu tenho um canarinho cantador
Berimbau afinado e um cavalo chotão
E um carinho da morena faceira que me deu
Seu amor e o menino chorão
Ah! Meu Deus quando eu partir
Desse mundo enganador
Pra meu filho eu deixarei
Uma coisa de valor, é, é, é
Não é dinheiro, não é ouro, não é prata
É um berimbau maneiro que eu ganhei do meu avô.
(Mestre Barrão, Mestre Bimba)*

Segundo Chiara Bortolotto, a UNESCO definiu o Patrimônio Imaterial na Convenção do ano de 2003: “a definição de patrimônio cultural imaterial estabelecida por esta Convenção (Art. 2.2) é o resultado de uma negociação entre os estados membros da UNESCO ocorrida entre os anos de 2002 e 2003”; para a autora, a definição da UNESCO é dilatada, pois abarca as diferentes formas do “conceito de tradição e de suas estruturas administrativas”. De maneira explicativa, Bortolotto considerou a definição supramencionada em duas instâncias: “a primeira parte da definição é descritiva enquanto a segunda compõe-se de uma lista que indica mais em detalhes quais tipologias de expressões culturais são suscetíveis de corresponder a esta definição” (2011, p. 6). Assim foi que Bortolotto estabeleceu a conceituação em tela com fulcro na Convenção de 2003 da UNESCO. Da “primeira parte” da definição, escreveu Bortolotto:

Por “patrimônio cultural imaterial” se entende a práxis, as representações, as expressões, os conhecimentos, os saberes como também os instrumentos, os objetos, os

artefatos e os espaços culturais associados a esses que a comunidade, os grupos e em alguns casos, os indivíduos reconheçam como parte de seu patrimônio cultural. Esse patrimônio cultural imaterial, transmitido de geração a geração, é constantemente recriado pela comunidade e pelos grupos em resposta aos seus ambientes, suas interações com a natureza e suas histórias, bem como seu sentido de identidade e continuidade, promovendo desse modo o respeito pela diversidade cultural e a criatividade humana. No âmbito da presente Convenção se levará em conta tal patrimônio cultural imaterial unicamente à medida que é compatível com os instrumentos existentes em matéria de direitos humanos e com as exigências de respeito recíproco entre comunidade, grupos e indivíduos e de desenvolvimento sustentável. (BORTOLOTTTO, 2011, p. 6)

Nada distante, a segunda parte da definição sobre o “Patrimônio Cultural Imaterial” foi transcrita pela autora em suas manifestações nos chamados “setores variados”: “a) tradições e expressões orais, aqui compreendida a língua como veículo do patrimônio cultural imaterial; b) práticas sociais, eventos rituais e festivos; c) cognições e práxis relativas à natureza e ao universo; d) artesanato tradicional” (*Idem*, p. 9). No Brasil, desde a abertura política em 1985 e a promulgação da Constituição Federal (CF) de 1988, existe uma passagem paulatina do conceito de Patrimônio concebido à época do Regime Militar no duplo “Estado e mercado” para um novo estatuto mais potente no que tange às políticas do Estado, às “políticas de memória” (COLETÂNEA DE LEIS SOBRE O PATRIMÔNIO/IPHAN, 2006). Sem a pretensão de reproduzir a historiografia neste artigo, almejo, porém, reconhecer a importância do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, IPHAN, como atualmente é designado, bem como a importância não apenas do Artigo 216 da CF; assim também reconheço, no caso

brasileiro, o papel fundamental das decorrências do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, PNPI, criado por meio do Decreto nº 3.551 no dia 4 de outubro de 2000. Disse Corá que o PNPI é

executado, no âmbito nacional, pelo Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI) do Iphan; e, no âmbito local, pelas superintendências estaduais, além do suporte dado pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNPFCP) [...] visando à instrumentalização da política do PNPI, o Iphan utiliza o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial para reconhecimento e legitimação dos bens culturais. Ao serem registrados, esses bens passam a receber o título de *Patrimônio Cultural do Brasil*. (CORÁ, 2014, p. 20-23)

O Estado oferece os fundamentos e as ações consequentes para o registro, para a salvaguarda na “gestão do patrimônio imaterial brasileiro na contemporaneidade” (PELEGRINI, 2008); contudo, atualmente atribuem valor ao Patrimônio Imaterial os grupos que sustentam com efetividade o “universo simbólico” dos bens culturais. São atribuições de valores diversos, oriundos das comunidades que os reconhecem (BORTOLOTTI, 2011, p. 12). Tais valores atribuídos perpassam as noções condizentes à Memória e, por isso, estudadas neste ensejo, mas são remetidos às dimensões alternadas da realidade de cada comunidade. Segundo Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses, os valores (que atualmente são atribuídos por grupos de pessoas aos mais variados bens culturais), anteriormente eram projetados aos bens culturais pelo Estado; para tanto, o autor – sem ser exaustivo – retoma a legislação desde a década de 1930 e, na sequência, contextualiza-a nos moldes comparativos da contemporaneidade. Com isso, adiro às noções de “valores culturais atribuídos” propaladas por Meneses e pela

concepção legal não somente do Estado Brasileiro: “penso nos seguintes principais componentes do valor cultural: valores cognitivos, formais, afetivos, pragmáticos e éticos” – conforme Meneses. O autor, contudo, adverte – nos termos de sua reflexão – que “tais componentes não existem isolados, agrupam-se em formas variadas, produzindo combinações, recombinações, superposições, hierarquias diversas, transformações, conflitos” (MENESES, In IPHAN, 2009). Nos desdobramentos da atribuição dos valores pelas comunidades que os detêm, desde a fase da solicitação à fase das pesquisas por meio de inventários, e até à fase da tramitação burocrática interna, os bens finalmente registrados passam a integrar um dos quatro livros previstos pelo decreto nº 3.551/2000:

- *Livro de Registro dos Saberes*: para os bens referentes a conhecimentos e modos de fazer, enraizados no cotidiano das comunidades.
- *Livro de Registro de Celebrações*: para os rituais e festas que marcam a vivência coletiva, religiosidade, entretenimento e outras práticas da vida social.
- *Livro de Registro das Formas de Expressão*: para as manifestações artísticas, sendo elas literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas.
- *Livro de Registro dos Lugares*: para mercados, feiras, santuários, praças onde são concentradas ou reproduzidas práticas culturais coletivas. (CORÁ, 2014, p. 185)

Mas é importante notar que as mudanças operacionalizadas no conceito de Patrimônio Imaterial, com repercussões significativas para a política de salvaguarda de cada bem cultural, também foram assimiladas no âmbito político nacional,

com destaque reiterado ao governo do ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva. Em *primeiro lugar* porque Lula nomeou Gilberto Gil para a pasta da Cultura e surpreendeu, pois, habitualmente, eram os acadêmicos e intelectuais que assumiam a titularidade da pasta (CORÁ, 2014, p. 132). Conforme Leonardo Brant, o “artista-ministro já trazia uma carga simbólica em si, não somente por ser negro, artista e baiano, mas também pela relevância de sua obra e seu envolvimento histórico com movimentos políticos e sociais” (BRANT, 2009, p. 67-68). Em segundo lugar porque Gil, segundo Corá, enfatizou, não somente em seu discurso de posse de 2003, a formulação de políticas culturais como uma “realização cultural” propriamente dita, mas demonstrou como se tornaria possível instruir políticas públicas com base em fundamentações antropológicas; notadamente, as culturas populares compreendidas na dinâmica da “circularidade”, as culturas afro-brasileiras, indígenas, de gênero com o respeito às diferentes orientações sexuais, das periferias, das mídias audiovisuais e das “redes informáticas” mudaram: culturas antes “marginalizadas” ganharam forma e força de evidenciação por suas identidades múltiplas – muito se ponderou sobre “multiculturalismo” (CORÁ, 2014, p. 133). Em terceiro lugar, pois – além de a pasta da Cultura ter criado a Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural em 2005 –, iniciativas como o “Programa Brasil Plural – Identidade e Diversidade Cultural”, e, sobretudo, o “Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania – Cultura Viva”, agregaram esforços em termos de políticas culturais. Nada obstante, o governo Lula criou o Sistema nacional de Cultura, SNC, em 2005, e, além disso, o Plano Nacional de Cultura, PNC, no mesmo ano (RUBIM, 2007).

Disse Gilberto Gil que

Pensar em patrimônio agora é pensar com transcendência crítica. Além das paredes, além dos quintais, além das

fronteiras. É incluir as gentes, os costumes, os sabores, saberes. Não mais somente as edificações históricas, os sítios de pedra e cal. Patrimônio também é o suor, o sonho, o som, a dança, o jeito, a ginga, a energia vital, e todas as formas de espiritualidade da nossa gente. O intangível, o imaterial. (GIL, *apud* ANDRADE, 2010)

No excerto acima, o então Ministro da Cultura pôs em relevo a dinâmica das compreensões sobre a Política Patrimonial no Brasil; ao utilizar a palavra “agora”, Gil redimensionou o discurso sobre a “patrimonialização” ao “tempo presente”, e, em seguida, vinculou-o ao campo do que se sabe ser a Memória Coletiva sugerida pelo uso da expressão “nossa gente” – com “molduras de simultaneidade”, de “pertencimento”. O intangível estava, pois, para a “nossa gente” porque proveio da “nossa gente” – conforme Gil; significa que o imaterial permanece ligado à memória dos brasileiros e às suas diferentes manifestações e que, portanto, além dos valiosos estudos historiográficos empreendidos, deve-se continuar na busca da Memória como campo distinto da História.³ Tenciono realizar uma discussão sobre a Memória e a sua relação decorrente com o Patrimônio Imaterial e, para tanto, recorro a Joël Candau no afã de estabelecer os níveis variados de “manifestações mnêmicas” entre a protomemória, a memória propriamente dita e a metamemória. A protomemória – que está no

3 Para Corá, existiram cinco fases distintas na história “política cultural brasileira”: a primeira corresponde às iniciativas originais entre os anos de 1934 e 1945, a segunda diz respeito ao período de 1945 e 1964, a terceira abrange os anos de 1964 e 1985, a quarta compreende os anos de 1985 e 2003, a derradeira abarca o período entre 2003 e 2010. A autora valoriza com propriedade não apenas o “fato a fato”, mas também as leis, os decretos e outras medidas legais importantes para a dinâmica do entendimento sobre a política patrimonial no país. (CORÁ, 2014, p. 113-154).

campo da “faculdade mnêmica” – é conceituada por Candau como “uma memória de baixo nível”:

Grosso modo, podemos dispor sob esse termo a memória procedural – a memória repetitiva ou memória-hábito de Bergson, a inteligência profunda que, de acordo com Marcel Jousse, permite ao cavaleiro lutar “sem se preocupar com sua montaria” – ou ainda a memória social incorporada, por vezes marcada ou gravada na carne, bem como as múltiplas aprendizagens adquiridas na infância e mesmo durante a vida intrauterina: técnicas do corpo que são o resultado de uma maturação ao longo de várias gerações [...] o *habitus* depende, em grande parte, da protomemória, e Bourdieu descreveu bem “essa experiência muda do mundo como indo além daquele que procura o sentido prático”, as aprendizagens primárias que, do ponto de vista corporal, são como lembretes [...]. (CANDAU, 2016, p. 22)

Em outras palavras, a protomemória é compreendida como uma “manifestação mnésica” individualizada no âmbito de uma perspectiva bergsoniana e que estabelece maneiras estáveis, assim como “saberes herdados” que são indissociáveis do corpo porque estão entranhados no corpo: falar, caminhar, sentir, pensar – sem que o portador deste nível de memória se pergunte “como se deve fazer” (BERGSON, 1999). Não sendo representacional, a protomemória, com base no diálogo de Candau com o conceito de *habitus*, em Pierre Bourdieu é uma “experiência incorporada” como “presença do passado – ou no passado” –, ao contrário de ser a “memória do passado” (CANDAU, 2016, p. 23). Na acepção da protomemória, o corpo carrega o passado em si sem a necessidade de fazer uma digressão elaborada e representacional. E a “memória do corpo” é, portanto, uma memória ordinária, comum, cotidiana; ela não interpreta em linguagem representacional a própria memória.

De sua menção à protomemória, Fernando Catroga resumiu que se trata do “*habitus* e da socialização e fonte de automatismos do agir” (CATROGA, 2001, p. 15); dista-se da reelaboração da “autoimagem mnêmica” sobre a “faculdade da memória”.

No entanto, Candau avançou em sua conceituação para delinear o que é memória de alto nível que, segundo o autor, refere-se a uma memória propriamente dita, a qual é caracterizada como “uma memória de recordação ou reconhecimento: evocação deliberada ou invocação involuntária de lembranças autobiográficas ou pertencentes a uma memória enciclopédica (saberes, crenças, sensações, sentimentos, etc.)”. A memória propriamente dita, portanto, advém do ato de “lembrar seletivamente”, pois ela “é feita igualmente de esquecimento” (porque é preciso considerar o esquecimento como parte da seleção das lembranças); porém, elabora-se na “expansão da memória” (CANDAU, 2016, p. 23). Diferente da protomemória – de baixo nível –, a memória propriamente dita – de alto nível –, engendra-se como “esforço”, como “atividade” construída sobre a “faculdade da memória”: não é “passiva”; está voltada ao “ato de memória”, ao “ato de lembrar”. Interessa-me, agora, salientar especialmente a “manifestação de memória” denominada por Candau sugestivamente como metamemória:

A metamemória que é, por um lado, a representação que cada indivíduo faz de sua própria memória, o conhecimento que tem dela e, de outro, o que diz dela, dimensões que remetem ao “modo de afiliação de um indivíduo a seu passado” e igualmente, como observa Michael Lambek e Paul Antze, a construção explícita da identidade. A metamemória é, portanto, uma memória reivindicada, ostensiva. A protomemória e a memória de alto nível dependem diretamente da *faculdade* da memória. A metamemória é uma *representação* relativa a essa faculdade. (CANDAU, 2016, p. 23)

Sendo a metamemória um conceito produtivo da “representação que o indivíduo faz do que viveu”, apresenta-se como anamnesis, isto é, como a “procura ativa” de recordações em semelhança da memória propriamente dita; contudo, a metamemória distancia-se da memória de alto nível porque é essencialmente representacional e produtora de identidade. Para Kathryn Woodward,

[...] a representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos [...] Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar. (WOODWARD, In SILVA, 2007, p. 17)

Para Catroga, as recordações, nas categorias da metamemória, remetem “para a maneira como cada um filia-se no seu próprio passado e como, explicitamente, constrói a sua *identidade* e se *distingue* dos outros”. Nesse sentido, a metamemória acentua “as características inerentes à chamada *memória coletiva e histórica*” (CATROGA, 2001, p. 15). Por seu turno, a Memória Coletiva foi tratada com acurácia, e de maneira clássica, por Maurice Halbwachs:

Mas nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos

sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem. (HALBWACHS, 2004)

Nesse sentido, “lembrar é um ato conjunto” não porque a Memória Coletiva seja a soma das memórias individuais, mas porque, conforme Halbwachs, a memória individual é um “ponto de vista sobre a memória coletiva” temporalmente atravessada por simultaneidades, por “alteridades mais ou menos coesas” (*Idem*, p. 55). Mas, “cada um de nós tem uma ideia de sua própria memória e é capaz de discorrer sobre ela para destacar suas particularidades, seu interesse, sua profundidade ou suas lacunas: aqui se trata então da metamemória” (*Idem*, p. 24):

De fato, em sua acepção corrente, a expressão “memória coletiva” é uma *representação*, uma forma de metamemória, quer dizer, um enunciado que membros de um grupo vão produzir a respeito de uma memória supostamente comum a todos os membros desse grupo. (CANDAUI, 2016, p. 24)

Depreendo do exposto, em uma interface teórica possível com o campo do Patrimônio Imaterial Afro-brasileiro e em geral, que a metamemória possibilita a investigação acadêmica sobre Patrimônio Imaterial porque encontra-se, representacionalmente, vinculada à Memória Coletiva. Apesar disso, no interior de uma discussão em que argumentava em prol dos “vetores materiais” em confluência com o imaterial como necessariamente presentes ou imbricados – em que não se pode tornar o material alheio ao imaterial no que tange ao Patrimônio – Meneses considerou que “o “saber-fazer”, por exemplo, não é um conhecimento abstrato, conceitual, imaterial, filosófico ou científico, mas um conhecimento corporificado”; e, para ratificar o argumento referido, recorreu

à memória nos seguintes termos: “os especialistas falam de uma memória-hábito ou memória corporificada (*embodied memory*). É a memória que nos permite guiar um veículo ou andar de bicicleta como se fossem ações geneticamente previstas”:

É a memória do músico, da cozinheira, do artesão. Seja como for, embora não convenha alterar a nomenclatura internacionalmente corrente, seria desejável que, ao utilizarmos a expressão “patrimônio imaterial” a despíssemos com qualquer polaridade com um patrimônio material. (MENESES, In IPHAN, 2009, p. 31)

Concordo com Meneses sobre o contato das esferas materiais e imateriais porque, em possibilidades últimas, o ser humano, atravessado por “memórias culturais” sobre as tradições da sua comunidade, tem “corporeidade” – isto é, tem, em si mesmo, se não nas coisas, nos objetos, uma materialidade. No entanto, a “memória-hábito” não está vinculada às tradições herdadas e às culturas patrimoniais porque referem-se ao dia-a-dia dirigido por coisas e eventos ordinários. Os exemplos dados por Meneses são adequados, mas as suas implicações ao Patrimônio Imaterial não demonstram ser: “guiar um veículo” e “andar de bicicleta” podem refletir uma memória de baixo nível, isto é, uma protomemória – embora mesmo essa protomemória esteja incluída em um “quadro coletivo” de recordações. Contudo, tocar um berimbau, por habitual que seja, por corriqueiro que seja, inscreve o “tocador” na roda dos capoeiras – por exemplo. Da tradição oral⁴ da capoeira, veja o que consta no canto *Eu Vou Ler o B-a-bá*, de Mestre Pastinha:

4 Entre outras leituras, indico a seguinte referência sobre “tradição oral”: CALVET, Louis-Jean. *Tradição Oral & Tradição Escrita*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

*Eu vou lê o B-A-BA
O B-A-BA do berimbau
A cabaça e o caxixi
E um pedaço de pau
A moeda e o arame, colega velho
Está aí um berimbau
Berimbau é um instrumento
Tocado de uma corda só
Pra tocá São Bento Grande
Toca angola em tom maior
Agora acabei de crê, colega velho Berimbau é o maior,
camará.*

Evidentemente, o mestre angoleiro, Pastinha, referiu-se ao berimbau como um “produto mistificado” de memória encantada e de oralidade marcante; mas, remeteu-a não apenas à constituição do “objeto”, do “instrumento” – eis que Pastinha referiu-se à própria “angola em tom maior” ao mesmo tempo em que enalteceu, por lógico, o “velho Berimbau” como sendo o “maior”. Pastinha, portanto, referiu-se a uma “coletividade mnêmica” dentro da sua tradição da Capoeira – vinculou, soldou, ligou, estabeleceu nexos; antes de ser instrumento, o berimbau é “cultura de capoeira”. O Mestre Pastinha estabeleceu nexos não apenas ao se referir à cabaça e ao caxixi, mas às representações – produtoras de identidade – sobre o fazer/tocar ritualístico do berimbau como objeto essencial à roda de capoeira. Mais, Pastinha aludiu ao “São Bento Grande”: ao toque comum, entre os capoeiras, que é utilizado no chamado jogo de Angola – com um “berimbau viola”, com repiques: duas batidas chiadas, ou então semipresas, seguidas de uma batida presa e duas batistas soltas. Sonoramente, assim: “txi, txi, tin, don, don”. Em cada batida, uma “expressão coletiva” que remete à tradição de Angola, às origens de resistência e à coletividade dos praticantes da memória; neste caso, não se tem

nem a memória passiva – protomemória, nem a memória ativa de alto nível, ou, como disse Candau, a “memória propriamente dita”. Têm-se, no canto de Pastinha e dos seus alunos, as representações do instrumento, da tradição angoleira, do significado subjetivo do berimbau, do toque, do estilo, do pertencimento. Da mesma forma, por trás do acarajé das baianas, em Salvador, tem-se a “tradição” que não pode ser incorporada à memória de baixo nível; não: antes de ser acarajé, é cultura pertencente à Memória Coletiva das gerações de mulheres baianas. Em última análise sobre a questão, fazer o acarajé, por exemplo, com toda a “carga simbólica”, espiritualidade e encantamento da tradição, não está no mesmo nível naturalizado de “guiar um veículo” ou “andar de bicicleta” – na perspectiva da memória.

Para corroborar com o suposto mnemônico e identitário dos instrumentos nas rodas de capoeira, o *Inventário para registro e salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil*, do IPHAN, apresentado ao público como instrumento basilar de políticas públicas, aduz que

os instrumentos, quando utilizados no território da roda, não são apenas objetos, afinal, eles tomam parte de todo o cerimonial que envolve a roda, ganhando significados e sentidos que os tornam sensíveis. Os corpos interagem com o som dos instrumentos, incorporando-os. A música da capoeira será, como qualquer música, regida pelo tempo, pulso, síncope, compassos, colcheias e semicolcheias, rufos, canto e melodias, criando uma teia de símbolos que provocam na roda essa condição mágica que distorce o tempo e o espaço. (DOSSIÊ/CAPOEIRA/IPHAN, 2007, p. 79)

A “condição mágica” não se estabelece em uma prática semelhante às ações ordinárias de quaisquer pessoas, as quais são necessárias, mas não têm, em si mesmas, uma “ginga da

memória” que reinventa: “distorce o tempo e o espaço” – borra os liames sutis do tempo histórico convencional. Seja um berimbau gunga, um berimbau médio ou um berimbau viola, na tradição angoleira, os instrumentos guardam memórias e ancestralidades: remetem o ser humano ao tempo-espaço alternado, às “culturas compósitas” e à identidade de matriz africana. Os angoleiros, conforme o Inventário mencionado acima, são aqueles que mantiveram mais vigorosas as tradições originais e preservaram estreitas relações com as “matrizes africanas, tanto pelas formas “harmônica” e “rítmica” presentes na composição sonora da tríade de berimbaus grave, médio e agudo, quanto pelo aspecto melódico e de conteúdo” das “letras cantadas nas ladainhas, chulas e corridos, mantidas vivas até hoje graças à memória oral da capoeira”. No que tange ao berimbau, como instrumento de “passado longínquo”, que, segundo o Inventário do IPHAN, permaneceu “ao longo dos séculos”, reconhece-se que ele retraça um paralelo evidente com a religiosidade do Candomblé (BASTIDE, 2001): o berimbau gunga e o berimbau viola produzem uma sonoridade que “preenche aquele espaço dos sons agudos dos rituais dessas manifestações”, e, não distante disso, o berimbau médio “encontra seu análogo no atabaque *rumpi*, já que tanto um quanto o outro atua como ponte entre dois polos sonoros”; dessa forma, estabelece-se um diálogo de “memórias sonoras” a partir do objeto como “cultura” – que não é apenas um “mero objeto” para os praticantes da capoeira; e, então, acontece a harmonização dialógica entre as “sonoridades graves e agudas dos dois berimbaus e atabaques: gunga e viola na capoeira e *rum* e *lé* no candomblé”. Sendo um dos patrimônios culturais do Brasil, entre tantos outros, a Capoeira nos faz assimilar que a roda, os instrumentos, as crenças e as sonoridades fazem parte de uma “maneira de se lembrar”, de uma “maneira” de “representar” a própria memória do grupo que a pratica; trata-se, pois, da metamemória como parte da Memória Coletiva.

História Oral e procedimentos

Dez horas da noite

Na rua deserta

A preta mercando

Parece um lamento

Ê o abará

Na sua gamela

Tem molho cheiroso

Pimenta da costa

Tem acarajé

Ô acarajé é cor

Ô, la, lá, io

Vem benzer

Tá quentinho.

(A Preta do Acarajé, Dorival Caymmi)

O Dossiê do *Ofício das Baianas de Acarajé* elaborado pelo IPHAN inicia-se com a canção de Dorival Caymmi acima transcrita; a letra de Caymmi apresenta uma pequena parte do cotidiano da “preta do acarajé” ao mesmo tempo em que vincula o ofício – como maneira de fazer – à identidade da própria “preta”, da baiana do acarajé (DOSSIÊ/BAIANAS DE ACARAJÉ/IPHAN, 2007). Trata-se de uma identidade construída coletivamente pelas baianas do acarajé e que remonta, segundo Debora Simões de Souza, à “herança dos ancestrais africanos na formação da sociedade brasileira e do valor patrimonial de um universo cultural situado nesse processo histórico” (SOUZA, In ANAIS DO XV ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA AMPUH-Rio). O ofício das baianas do acarajé resguarda e transmite essencialmente a identidade partilhada comunitariamente. Disse Candau que a identidade do “indivíduo” pode ser um “estado” que resulta “de uma instância administrativa: meu documento de identidade estabelece minha

altura, minha idade, meu endereço”; pode ser uma “representação”, por meio da qual o “indivíduo” tem “uma ideia” de quem ele é; pode ser, ainda, um conceito mormente encontrado em debates nas ciências humanas e sociais (CANDAU, 2016, p. 25).

Todavia, abalizou Candau que

O objeto patrimonial que é preciso conservar, restaurar ou “valorizar” é sempre descrito como um marco, dentre outros, da identidade representada de um grupo: os bretões, os franceses, os *nuers*, “nossos ancestrais” [...] (*Idem*, p. 26).

Candau, porém, não se entrega à classificação simples das identidades como se pudessem ser hegemonicamente compartilhadas ou unitárias; ele problematiza – vai além; pois, para ele, a identidade de grande parte não é a identidade de um todo. Questiona até mesmo a Memória Coletiva, embora não deixe por menos as “mnêmicas individuais”. A sua crítica é aguda e foge, por conseguinte, à polarização simples entre Halbwachs e Bergson: “ora, se as memórias individuais são dados (não se pode, por exemplo, registrar por escrito ou por suporte magnético a maneira pela qual um indivíduo tenta verbalizar sua memória), a noção de memória compartilhada é uma inferência expressa”, não obstante, por “metáforas (memória coletiva, comum, social, familiar, história, pública), que na melhor das hipóteses darão conta de certos aspectos da realidade social e cultural ou, na pior delas serão simples *flatus vocis* sem nenhum fundamento empírico” (CANDAU, 2016, p. 28). Para adensar o debate para além da ideia de uma “identidade individual”, de uma “identidade coletiva”, ou das “identidades compartilhadas” com amplitude, Candau apresenta o conceito de “retóricas holistas” com a intenção de instruir um debate redirecionado para o caráter logicamente “empírico” das pesquisas de campo:

Entendo por “retóricas holistas” o emprego de termos, expressões, figuras que visam designar conjuntos supostamente estáveis, duráveis e homogêneos, conjuntos que são conceituados como *outra coisa* que a simples soma das partes e tidos como agregadores de elementos considerados, por natureza ou convenção, como isomorfos. Designamos assim um reagrupamento de indivíduos (a comunidade, a sociedade, o povo), bem como representações, crenças, recordações (ideologia X ou Y, a religião popular, a consciência ou a memória coletiva) ou ainda elementos reais ou imaginários (identidade étnica, identidade cultural). (CANDAU, 2016, p. 29)

Sob a perspectiva de tais “retóricas holistas” testadas por meio da estabilidade e da permanência de determinada memória capaz de suportar termos, expressões, figuras, bem como representações, crenças e recordações, Candau constrói paulatinamente a ponte teórica para a caracterização das chamadas “memória forte” e “memória fraca”; tais “supostos mnésicos” são relevantes para a interface com o campo da História Oral em diálogo com o Patrimônio Imaterial. No caso não somente das baianas do acarajé, a “retórica holista” está, entretentes, sujeita às negociações naturais sem a perda dos “núcleos duros” de grande parte da tradição transmitida:

Imerso na dinâmica cultural das grandes metrópoles brasileiras, sobretudo em Salvador, o acarajé está sujeito a variados processos de apropriações e ressignificações nos diferentes segmentos da sociedade, sem, contudo, perder seu vínculo com um universo cultural específico e fundamental na formação da identidade brasileira. Nesse contexto, as baianas de acarajé integram e compõem o cenário urbano cotidiano e a paisagem social daquela cidade. Representam tradições afrodescendentes fundamentais

das identidades da população que mora e transita nas áreas centrais e antigas, em que se destaca o conjunto arquitetônico do Pelourinho. Assim, ao olhar patrimonial use-se o olhar cidadão, no intuito de identificar ou pontuar na geografia urbana lugares tradicionais – pontos de venda – onde, diariamente, é celebrado o hábito de provar comidas de santo e de gente. (DOSSIÊ/BAIANAS/IPHAN, 2007, p. 18)

Ainda no exemplo das baianas do acarajé – e da expressão do Patrimônio Imaterial – tem-se uma “memória forte” como categoria organizadora de representações. E o “efeito de memória” de quaisquer grupos sociais “será proporcional à sua força”:

Denomino memória forte uma memória massiva, coerente, compacta e profunda, que se impõe a uma grande maioria dos membros de um grupo, qualquer que seja seu tamanho, sabendo que a possibilidade de encontrar tal memória é maior quando o grupo é menor. Uma memória forte é uma memória organizadora no sentido de que é uma dimensão importante da estruturação de um grupo e, por exemplo, da representação que ele vai ter de sua própria identidade. Quando essa memória é própria de um grupo extenso, falarei de uma grande memória organizadora (CANDAU, 2016, p. 44).

A minha hipótese, com base no exposto, é que embora o Estado mantenha as políticas de salvaguarda necessárias, e alguns bens culturais “em risco” mereçam uma maior atenção neste aspecto, sobrevivem mnemonicamente aqueles “valores atribuídos” no decurso do tempo que são frutos de “memórias fortes” constitutivas dos bens que foram legadas geracionalmente ou “memórias fortes” estáveis no presente.⁵

5 Não significa dizer que a “memória forte” é capaz de salvar, por si mesma, um patrimônio imaterial, mas que os bens

Nesse sentido, o elo com a História Oral estabelece-se: a “escuta” em História Oral não serve apenas para a importante materialização de documentos com a finalidade de composição dos “corpus documentais” mas, sobretudo, serve para “potencializar” a narrativa com destino à manutenção do bem cultural por meio do legado da “memória forte”;⁶ a salvaguarda do bem cultural, seja do ofício das baianas do acarajé, seja do ofício dos mestres de capoeira, entre outros registrados nos quatro livros do IPHAN, torna-se possível por meio do impacto preservado da “memória forte” – reiterado e acolhido pela sociedade com base em iniciativas de políticas públicas. Tais políticas públicas são basilaramente “políticas de memória”, portanto.

Abalizou Candau que “uma memória fraca pode ser desorganizadora no sentido de que pode contribuir para a destruturação de um grupo” (CANDAU, 2016, p. 45). A História Oral – que tem a Memória como o seu campo – constrói-se sobre o fundamento de uma práxis, pois está ligada a um “conjunto de procedimentos” prescritos inclusive por José Carlos Sebe Bom Meihy e Suzana Lopes Salgado Ribeiro; tal “conjunto de procedimentos” está vinculado à “elaboração de um projeto” que segue vieses dirigidos pela “definição de um grupo de pessoas a serem entrevistadas” (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 12). Como parte do projeto em História Oral, as entrevistas são “rituais”

culturais só se consolidaram porque têm ou tiveram “memórias fortes” nas categorias de Candau. Em outras palavras, o Estado contribui para com a preservação das “memórias fortes” constitutivas de patrimônios imateriais; não o fazer é correr o risco da sua desintegração.

- 6 Pressupõe-se, então, que os bens imateriais que foram constituídos como Patrimônio, no caso brasileiro pelo IPHAN, por meio de processo adequado, têm necessariamente o legado da “memória forte” que pode ser preservado por meio de políticas públicas de salvaguarda. Ao mesmo tempo, o enfraquecimento da memória pode ser nocivo à manutenção do bem cultural.

importantes para as elaborações narrativas das vozes daquelas que detém aspectos dos bens culturais e que são ouvidas a partir de diferentes comunidades.

Assim, o oralista⁷ poderia entrevistar grupos com “memórias fortes passadas” ou “memórias fortes presentes” no invólucro da tradição narrada; as memórias sobre o “Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas”,⁸ nas Regiões do Serro e das Serras de Canastra e do Salitre, podem ser registradas e resguardadas por meio da História Oral e a materialização dos documentos para consequentes análises acadêmicas; o mesmo vale – ainda nas “páginas” do Livro de Registro dos Saberes – para o “Modo de Fazer Viola de Cocho” ou, no caso afro-brasileiro, para os ofícios, entre outros, “das Baianas do Acarajé” e dos “Mestres de Capoeira”.⁹ Os procedimentos propalados por Meihy e Ribeiro são relevantes não somente para a “armação de projetos” e a produção de obras significativas no campo da oralidade, mas, principalmente, quando se reflete sobre a instrução de “políticas públicas” – de políticas patrimoniais – como sendo “políticas de memórias”:

[...] para os que creem 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

7 Seguindo os supostos do NEHO, escolhe-se o termo “oralista” para quantos pratiquem a História Oral.

8 Ver: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/65> Acesso no dia 28 de janeiro de 2017.

9 Ver, respectivamente, <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/57>; <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/58>; <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/67> Acesso no dia 28 de janeiro de 2017.

[...] É inerente ao trabalho com entrevistas o vínculo com causas sociais que alimentam movimentos, favorecem mudanças [...] As políticas públicas atuam, pois, como mecanismos de institucionalização de lutas que buscam lugar social (MEIHY e RIBEIRO, 2011, p. 39-40).

Se para Paul Ricoeur – com quem Catroga dialoga – “recordar é em si mesmo um ato de alteridade”, para Meihy e Ribeiro narrar é um “ato político” tanto quanto, para Candau, narrar é um “ato de memória” com implicações para a construção/manutenção/negociação da identidade do grupo ao qual o narrador pertence. No âmbito perceptivo de identidade como fragmento da “retórica holista” propugnado por Candau, o acarajé não é apenas um bolinho de feijão-fradinho, cebola, sal; que, tendo origem africana, ganha “sabor especial” ao paladar depois de ser frito em azeite-dendê: “seu nome original é, em locais do Golfo do Benim, África Ocidental, acará, que, em iorubá, significa “comer fogo” – acará (fogo) + ajeum (comer) – e advém do modo como era apregoado nas ruas”, ou seja, “acará, acará ajé, acarajé”. Sabe-se que antes de ser comida, o acarajé remonta uma “memória representacional” – uma metamemória – de como os afro-brasileiros veem as fiações das suas próprias vidas, das suas comunidades, das suas preferências gustativas e espirituais. Trata-se de uma comida com gosto de desdobramentos identitários que, narrada, posto que a comida, a receita de tradição oral e as crenças em torno dela podem ser contadas, torna-se a “memória viva” que dá sabor histórico aos habitantes e visitantes da Bahia. A História Oral segue a tendência da “política cultural de memória” ao valorizar não somente uma receita, mas a “história encantada” por trás da receita que guarda as crenças do Candomblé:

No universo do candomblé, o acarajé é comida sagrada e ritual, ofertada aos orixás, principalmente a Xangô (Alafin,

rei de Oyó) e a sua mulher, a rainha Oiá (Iansã), mas também a Obá e aos Erês, nos cultos daquela religião. Seu formato e mistura são diferenciados de acordo com o orixá a que são ofertados. Assim, a Xangô são oferecidos os maiores e alongados, que podem encimar um prato de quiabos, dendê e pimentas, amalá; os ofertados a Oiá são menores, e podem ser servidos puros, com sete pimentas-da-costa ou enfeitados com camarões secos; os dos Erês são menores e redondos. As oferendas a Oiá e Oxaguiã, orixás ligados à ancestralidade, são colocadas no bambuzal, local por eles habitado. Nos terreiros, para a oferenda dos alimentos votivos – entre eles o acarajé –, existem rituais específicos que correspondem ao orixá e à nação de origem a que o terreiro está filiado. (DOSSIÊ/BAIANAS DE ACARAJÉ/IPHAN, 2007, p. 19-20).

Nesse sentido, estabelece-se que a moderna História Oral envereda pelos meandros da Memória Coletiva, pelos caminhos da memória representacional, que confere “poder identitário” às comunidades estudadas; porque a identidade, segundo Manuel Castells, “é a fonte de significado e experiência de um povo”, e, em consequência disso, as identidades são “construídas” e “negociadas” no âmbito de estratégias da sobrevivência mnêmica (CASTELLS, 2000, p. 22-23). Convém, portanto, procurar – como oralista atento aos procedimentos da História Oral – por “teias de significados e significações” que enveredem para: “como, a partir de quê, por quem e para quê” as identidades constroem-se nas comunidades de “memória forte” (*Idem*, p. 2). Após tratar a não-fixidez da identidade em diferentes ramos do conhecimento, Stuart Hall, contudo, aduziu que não se pode considerá-la com “homogeneidade” determinante mesmo em um grupo de “memória forte” conforme discorreu Candau:

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. [...] à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis. (HALL, 2006, p. 12-13)

Por isso, mesmo quando se diz de uma “memória resistente”, tal como aquelas da capoeira de diferentes negociações, e das baianas do acarajé, alude-se às atualizações sobre a “maneira como o grupo se vê”, da forma como se compreende; as atualizações implicam na identidade como “celebração móvel” que, por suposto, decorre de aspectos variáveis nas artes, nas maneiras, nas formas, nas ficcionalidades do “ato de lembrar”. Entrevistar, portanto, um conjunto de pessoas que aceite contar sobre as histórias de vida e das suas “percepções de mundo” é prática essencial de amplitudes políticas em História Oral e na defesa do Patrimônio Imaterial Afro-brasileiro: para tais grupos, “a recordação tende a esquecer-se do esquecido que ela mesma constrói e é uma espécie de ponta do *iceberg*” (CATROGA, 2001, p. 22). Posto que a memória se atualize constantemente na “modificação orgânica” da própria vida, e na modificação da identidade como “celebração móvel”, constitui-se como elemento fundamental para o Patrimônio Imaterial Afro-brasileiro no perfazer de novas perguntas, de novos desafios à “salvaguarda memorial”.

Para Ecléa Bosi,

na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado [...] A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão agora, à nossa

disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. Por mais nítido que nos pareça de um fato antigo, ele não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas ideias, nossos juízos de realidade e de valor. (BOSI, 1987, p. 57)

Mostra clara da preocupação de um oralista, engajado com uma “memória pública”, com uma “história de vida” como “gênero narrativo” em História Oral, e, ao mesmo tempo, com o Patrimônio Imaterial Afro-brasileiro, foi a obra publicada por Maurício Barros de Castro: *Mestre João Grande: na roda do mundo* – fruto de sua pesquisa de doutorado. Castro demonstrou, com base na prática de entrevista, que o canto tradicional da capoeira: “Ê, dá volta no mundo, Ê, que o mundo dá, camará”, fez sentido na vida do Mestre João Grande desde a Bahia ao ensino da capoeira angola em Manhattan, em Nova York (CASTRO, 2010). Os mesmos esforços de entrevistas na perspectiva dos “rastos mnêmicos” da vida e da cultura, entretanto, podem ser realizados em relação aos outros bens culturais, aos outros narradores. Com base nisso, proponho que se acesse a “comunidade de destino” dos praticantes das diferentes artes, saberes, crenças por meio das entrevistas de História Oral com vistas à salvaguarda do Patrimônio Imaterial Afro-brasileiro.

Transcrição, salvaguarda e o banco de histórias

*Antes mundo era pequeno
Porque Terra era grande
Hoje mundo é muito grande
Porque Terra é pequena*

*Do tamanho da antena parabólicamará
Ê, volta do mundo, camará
Ê, é, mundo dá volta, camará
Antes longe era distante
Perto, só quando dava
Quando muito, ali defronte
E o horizonte acabava
Hoje lá trás dos montes, den de casa, camará
Ê, volta do mundo, camará
Ê, é, mundo dá volta, camará”
(Parabólicamará, Gilberto Gil)*

Depois que uma entrevista é submetida ao processo de posterior materialização, passa por três estágios distintos quando praticada com o aporte na linha de pesquisa do Núcleo de Estudos em História Oral – NEHO-USP. Segundo Meihy e Fabíola Holanda, os três estágios são: “transcrição”, “textualização” e “transcrição” (MEIHY; HOLANDA, 2013); cuidei destas etapas propostas no artigo “O corpus documental em história oral: teoria, experiência e transcrição” (SEAWRIGHT, 2016). Em linhas gerais, a transcrição é a passagem do oral para o escrito tal como a narrativa se apresenta no áudio gravado – “*ipsis verbis*”; depois do processo de degrevação, textualiza-se: retiram-se, pois, as imperfeições e verte-se o texto original em documento escrito possível de ser analisado dentro e fora da academia –, mas, mantém-se o eixo narrativo nomeado de “tom vital”, que é colocado sempre em epígrafe no documento oriundo da entrevista; finalmente, “teatraliza-se” sem constrangimento, e com cuidado, o que foi dito e busca-se não somente pela “memória narrada”, mas pelas “beiradas da narrativa”, pelos intracódigos, pelos silêncios, pelas ausências gestualmente reveladas, como elementos importantes à entrevista:

Teatralizando-se o que foi dito, recriando-se a atmosfera da entrevista, procura-se trazer ao leitor o mundo de sensações provocadas pelo contato, e como é evidente, isso não ocorreria reproduzindo-se o que foi dito palavra por palavra [...] O fazer do novo texto permite que se pense a entrevista como algo ficcional e, sem constrangimento, se aceita essa condição no lugar de uma cientificidade que seria mais postiça. (MEIHY, 2005, p. 31)

Sabe-se que “a unidade de um texto repousa não em sua origem, mas em seu destino” – conforme Roland Barthes (BARTHES, 1977, p. 146-148). Na obra *Haroldo de Campos – transcrição* (uma coletânea de excertos escritos pelo próprio Haroldo de Campos), organizada por Thelma Tápia e Médici Nóbrega, consta a transcrição nas categorias de um tipo específico de tradução:

A tradução de uma obra de arte verbal é uma prática semiótica especial. Visa surpreender o intracódigo (as “formas significantes”) que opera no interior do poema de partida (original) e redesenhá-lo no poema de chegada. Para isso, procura desvelar o percurso da função poética no poema [...] e, de posse da “metalinguagem” que essa desvelação propicia, reconfigurar esse percurso no poema traduzido (mesmo dizendo, “transcriado”), com os recursos da língua do tradutor aplicados ao influxo violento da língua estrangeira. (CAMPOS, In TAPIA e NÓBREGA, 2013, p. 155)

Em outro texto, Haroldo de Campos propugnou que o tradutor de um texto transcria porque excede “os lindes de sua língua, estranhando-lhe o léxico, recompensando a perda aqui com uma intromissão inventiva acolá”; dá-se, portanto, dada “infratradução forçada com a hipertradução venturosa, até que o desatine e desapodere aquela última Húbris (culpa

luciferina, transgressão semiológica?), que é transformar o original na tradução de sua tradução" (In SCHNAIDERMAN, 2003, p. 61-68). Entre os oralistas que se utilizam da transcrição, na passagem do oral para o escrito, está Alberto Lins Caldas, o qual considera a prática como sendo uma "ação criativa geral que busca tanto as ficcionalidades pessoais, grupais e coletivas quanto o presente como nossa matéria fundamental, nossa ficcionalidade básica". Mais ainda, o ato da transcrição, como "ato de memória", diz respeito a: "recriar, através dos artifícios de diálogos gravados, tanto as possibilidades do significado (o que no fundo quer dizer que não traduzimos nenhum significado)", condizentes com as "flutuações até mesmo físicas daquilo que é outro: dar a vida ao presente do outro: transcriar: fazer viver uma vivência de uma outra maneira". Caldas escreveu, sobre a transcrição, que ela pode "fazer fluir a vivência da interioridade, da voz, para o mundo da escrita: buscar o espírito da vivência, jamais um reflexo do vivido: criamos em conjunto um texto aberto que possa dialogar com as aberturas das vivências", assim como com a "polissemia, as multiplicidades próprias do ser social" (CALDAS, 2001, p. 38).

Depreende-se que o documento em História Oral, segundo a linha de pesquisa tratada neste artigo, seja resultado da transcrição, seja conferido pelo narrador e, posteriormente, autorizado por meio da carta de cessão dos direitos autorais para cumprir com os requisitos pretendidos no campo ético, no campo jurídico. A vida não pode ser documentada por inteiro, porém. Tem-se, no limite, o resultado de uma transcrição com as dimensões apresentadas acima e construída sobre os âmbitos: epistemológicos, estéticos e éticos – textos integrantes de um "corpus documental"; no entanto, ao mesmo tempo em que se nos apresenta um mundo contemporâneo aberto à "oralidade secundária" prescrita por Walter Ong como aquela que dialoga com o "universo letrado", com o "código escrito",

a realidade extrínseca que envolve os narradores e os bens culturais é transcriadora em si mesma. Mas, grande parte do entendimento nas humanidades é o da interpretação. Com Geertz, citado por José Antonio Vasconcelos a propósito da Teoria da História, pode-se dizer que não é mais a “explicação” do campo empírico que precisa ser priorizada na tarefa do pesquisador, mas a “interpretação” desses dados (VASCONCELOS, 2005, p. 23). Em História Oral, pode-se, então, combinar processos de múltiplas interpretações da cultura: desde a “oralidade secundária” à materialização transcrita e até à interpretação dos documentos; por ser vivo no sentido de ser “arte em movimento”, porém, o Patrimônio Imaterial transcria-se socialmente por meio das ações dos próprios “praticantes” – antes de ser texto. Estabelecem-se processos compostos de transcrição: a tradução das práticas em diversas outras práticas, ou, a tradução do oral para o escrito de maneira criativa, dinâmica com temporalidade alternada no interior de “memórias fortes” que se adaptam com a estratégia da maleabilidade.

A transcrição é a arte, a estratégia, da sobrevivência e da salvaguarda em certo sentido; o *Inventário para registro e salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil*, do IPHAN, por exemplo, demonstrou como a Capoeira negociou identidades entre a tradição de “angola”, com o Mestre Pastinha, e a “regional”, com o Mestre Bimba, para se transcriar culturalmente e sobreviver; o processo mostrou-se historicamente. O Inventário abordou as “Origens e mitos fundadores”, “As cidades da capoeira”, e, ademais, as fases da “destreza” meio lúdica, meio combativa: “1930-1940: nasce uma nova tradição da capoeira”, “1950-1970: o processo de folclorização e esportização” e, posteriormente, a “globalização da capoeira”. Não basta demonstrar historicamente, entretanto, se os oralistas não treinarem os ouvidos no sentido da “escuta” em História Oral e, quando for o caso, os olhos no sentido da etnografia na prática antropológica; perceba a

“sutileza”, a “destreza”, da transcrição cultural e lúdica antes de ser texto, antes de ser “documento”, nos registros de Édison Carneiro – pioneiro ao publicar em 1936 um artigo “de página inteira sobre a capoeira baiana”:

Os golpes mais comuns são:

Aú – Flexionando o corpo, as mãos no chão, o capoeira descreve no ar um semicírculo com os pés, voltando à posição ereta a dois metros do ponto em que se encontrava antes [...]

Chibata – Em movimento semelhante ao *aú*, o capoeira desfere, do alto, uma das pernas, retesada, sobre o adversário [...]. (CARNEIRO, 1975, p. 6)

Quando desferidos na sequência – mesmo que interseccionados com outros golpes –, no momento da roda de capoeira, *Aú* e *Chibata* representacionalmente demonstram “destreza” entre um gesto de partida e um movimento de chegada; assim como quando se parte da transcrição, passa-se pela textualização e se termina em transcrição. Há uma memória que se refaz, então – dada “retórica holista” que joga o jogo das identidades: o jogo dos capoeiras: o jogo do Patrimônio Imaterial Afro-brasileiro: o jogo da (história de) vida.

A transcrição é um meio de sobrevivência que ocupa e reinventa espaços – endógenos e exógenos ao bem cultural, ao texto em História Oral; e a salvaguarda dos bens culturais foi posta conceitualmente em movimento ao identificar a dinâmica de memória e de identidade do Patrimônio Imaterial na Convenção de 2003 da UNESCO. Para Bortolotto, o “conceito de salvaguarda introduzido pela Convenção se diferencia notavelmente desse ponto de vista”, pois “como a ideia de proteção até agora utilizada é o reflexo de uma concepção que compreende o bem cultural, material ou imaterial, como um elemento fixo, aquela de salvaguarda proposta pela Convenção (art. 2.3)”, foi

“condicionada pela natureza dinâmica atribuída nesse contexto ao patrimônio cultural imaterial” (BORTOLOTTTO, 2011, p. 10).

Por salvaguarda entende-se

as medidas destinadas a garantir a vitalidade do patrimônio cultural imaterial, incluindo-se nisso a identificação, a documentação, a pesquisa, a preservação, a promoção, a valorização, transmissão em particular através da educação formal e informal, como também a revitalização dos vários aspectos de tal patrimônio cultural. (BORTOLOTTTO, 2011, p. 10)

Dois gestos insinuam-se na salvaguarda dos patrimônios imateriais em “risco” ou “fora de risco” iminente: o *primeiro* é o da “devolução” em História Oral e o *segundo* é o da criação de “bancos de histórias” em universidades públicas, em órgãos governamentais que atuam em políticas públicas em prol de bens culturais.

Do *primeiro* gesto. Conforme Meihy e Holanda, em um projeto de História Oral, desde o início, recomenda-se que contenha o elemento da devolutiva: “sempre que possível, a publicação dos resultados” deve, “em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas” (MEIHY e HOLANDA, 2013, p. 15):

O compromisso com a “devolução” dos resultados do projeto é condição básica para se justificar um projeto de história oral. A condição “para quem” deve ficar explicada, pois os projetos que se valem de entrevistas cumprem sempre um papel social. Seja para instruir teses, dissertações, compor acervos ou funcionar como alerta temático, os textos estabelecidos, em primeiro lugar, devem ser devolvidos aos protagonistas geradores e, conforme o caso, à comunidade que os provocou. (MEIHY e HOLANDA, 2013, p. 17)

A prática do retorno ao campo de pesquisa para realizar a devolutiva em História Oral pode contribuir na consolidação de sentidos para as histórias de vida ou sobre os bens culturais em fase de preservação. Por si, a devolutiva confere sentido coeso para as histórias transcritas e vertidas aos padrões textuais pretendidos à reinterpretação dos bens culturais. Em última análise sobre este aspecto, quando retornam aos narradores, as narrativas, devidamente tratadas, convertem-se em “respeito” e “consideração” do pesquisador pelas memórias inscritas no curso das alteridades.

Do *segundo* gesto. Por outro ângulo, considera-se que é a iniciativa de criação de “bancos de histórias”:

Prática ainda pouco comum no Brasil, os chamados *bancos de histórias* se mostram como recurso fundamental para a formulação de documentos sobre experiências de grupos [...] os bancos funcionam como coleções ou séries de histórias de vidas produzidas para:

1. Promover a coleta planejada de experiências;
2. Favorecer o autoconhecimento grupal;
3. Instruir políticas públicas direcionadas à integração social;
4. Reunir documentos capazes de permitir estudos futuros sobre adequação social. (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p. 95-96).

Interessantemente, o IPHAN recomenda – como um dos instrumentos de salvaguarda da capoeira – a criação de um “Banco de Histórias de Mestres de Capoeira”. As universidades públicas, ou privadas, e os órgãos governamentais em geral podem adotar a medida de contribuição à salvaguarda não apenas da capoeira, mas do Patrimônio Imaterial Afro-brasileiro como um todo por meio da exacerbação analítica das histórias. O IPHAN reconheceu a importância da salvaguarda

e, por conseguinte, dos procedimentos da História Oral para a preservação transcriadora dos bens culturais no Brasil:

Banco de Histórias de Mestres de Capoeira. Pretende-se oferecer oficinas de história oral para capoeiristas interessados em registrar as trajetórias de vida de mestres antigos de capoeira. O objetivo é que este Banco de Histórias possa alimentar e fazer parte do Centro Nacional de Referências da Capoeira (DOSSIÊ/CAPOEIRA/IPHAN, 2007, p. 96).

Eis, portanto, alguns aportes teóricos e as práxis que demonstrei ao longo do presente artigo escrito em “lugar privilegiado”: de oralidade esparramada: a Bahia. Patrimônio Imaterial Afro-brasileiro é um “ato combinado de memória forte”. Por que não um ato de História Oral?

Referências bibliográficas

- ANDRADE. O patrimônio na perspectiva da diversidade. In: *Livro I – Produção de Materiais Didáticos para a Diversidade: Práticas de Memória e Patrimônio numa perspectiva interdisciplinar*. Labepeh/UFMG: Secad/ME: CAED/UFMG, 2010.
- BARTHES, Roland. *Image, music, text*. Nova York: Hill and Wang, 1977.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia - Rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BORTOLOTTI, Chiara. A salvaguarda do patrimônio cultural imaterial na implementação da Convenção da UNESCO de 2003. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v.2, n.4, dez.2010 / mar. 2011.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- BRANT, Leonardo. *O poder da cultura*. São Paulo: Peirópolis, 2009.

- CALDAS, Alberto Lins. *Nas Águas do Texto: palavra, experiência e leitura em História Oral*. Porto Velho: Edufro, 2001.
- CALVET, Louis-Jean. *Tradição Oral & Tradição Escrita*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.
- CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2016.
- CARNEIRO, Édison. *Capoeira*. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1975.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- CASTRO, Maurício Barros de. *Mestre João Grande: na roda do mundo*. Rio de Janeiro: Garamond: Fundação Biblioteca Nacional, 2010.
- CATROGA, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto Editora, 2001.
- COLETÂNEA de Leis sobre o Patrimônio. Rio de Janeiro: IPHAN, 2006.
- CORÁ, Maria Amélia Jundurian. *Do material ao imaterial: Patrimônios Culturais do Brasil*. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2014.
- Dossiê: Inventário para Registro e Salvaguarda da Capoeira como Patrimônio Cultural do Brasil. Brasília: IPHAN, 2007.
- Dossiê: Ofício das Baianas de Acarajé. Brasília: IPHAN, 2007.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 2004.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____.; HOLANDA, Fabíola. *História Oral, como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2013.
- _____.; RIBEIRO, Suzana Lopes Salgado. *Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias*. São Paulo, 2011.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. Conferência Magna. I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural. I vol.1 In: IPHAN. *I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão*, Ouro Preto/MG, 2009.

- PELEGRINI, Sandra. C. A. *A gestão do patrimônio imaterial brasileiro na contemporaneidade*. História, vol. 27, n. 2, 2008.
- RUBIM, Achylle Aleixo. Políticas Culturais do Governo Lula/Gil: Desafios e Enfrentamentos. In: *Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, 3, Salvador. Anais: Salvador, Universidade da Bahia, 2007.
- SCHNAIDERMAN, Boris. Haroldo de Campos e a transcrição da poesia russa moderna. *Fragmentos*, Florianópolis, nº 25, julho-dezembro, 2003.
- SEAWRIGHT, Leandro A. O corpus documental em história oral: teoria, experiência e transcrição. *Revista Observatório*, Palmas, v. 2, n. 1, jan-abr, 2016.
- SOUZA, Debora Simões de. 'Tem, tem, a baianinha tem': Patrimônio Cultural do Brasil. *Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH-Rio*. Disponível em: http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1338433183_ARQUIVO_artigoanpuh.pdf Acesso no dia 28 de janeiro de 2017.
- TÁPIA, Thelma; NÓBREGA, Médici (Orgs). *Haroldo de Campos – Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 155.
- VASCONCELOS, José Antonio. *Quem tem medo de teoria?: a ameaça do pós-modernismo na historiografia americana*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- Portal do IPHAN consultado: <http://portal.iphan.gov.br>

Relações da História Oral com a História da Ciência na produção do conhecimento

ANDREA PAULA DOS SANTOS OLIVEIRA KAMENSKY

SUZANA LOPES SALGADO RIBEIRO

As relações da História Oral com a História da Ciência expressas neste artigo referem-se a um diálogo iniciado em 2006 entre o Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO-USP) e o Centro de Estudos Simão Mathias (CESIMA-PUC). O NEHO, cujo aniversário de 25 anos é comemorado por este livro, está ligado à Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), e o CESIMA ao Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Ciência da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo que, neste ano, completou 20 anos de atividades.

Estes aniversários devem ser comemorados, pois esses grupos de pesquisa tornaram-se referência nacional e internacional em suas áreas de atuação. Como parte do balanço desse percurso e desta celebração acadêmica, cabe sistematizar uma história de pesquisas e trocas de conhecimento estabelecidas ao longo dos anos.

A parceria entre esses grupos de pesquisa partiu do princípio de que a História da Ciência representa, hoje, um espaço de reflexão e contextualização das Ciências Naturais, Exatas e Humanas e que a História Oral tem muito a contribuir em tais reflexões. A História Oral é vista como possibilidade de estabelecimento de um fazer específico que permite a escrita de uma história da ciência contemporânea e subjetiva, levando

em conta as percepções dos diferentes cientistas, expressadas em preocupações nos âmbitos ético e político ao longo de suas vidas. Os saberes construídos em conjunto por essas duas áreas do conhecimento despertam também o interesse na produção de uma interface interdisciplinar.

Assim, além de apresentar um método a mais para a escrita de histórias sobre cientistas, das instituições científicas a partir dos sujeitos que as constituíram e das ciências como fazeres em constante transformação, este diálogo pretende estabelecer uma forma conjunta de produção de saberes. Tal forma não se quer simplificadora, de maneira que propõe levar em consideração as já bastante múltiplas abordagens – em temáticas, temporalidades e fazeres – de ambas áreas, História da Ciência e História Oral. O diálogo entre os pesquisadores desses grupos permitiu abreviar distâncias entre a cultura científica e a cultura humanística e assim levar a uma reflexão sobre as ciências e as tecnologias em seu papel social, de forma a aprofundar os estudos sobre “documentos, métodos, e identidades da história da ciência na atualidade, a multiplicidade de práticas e abordagens com dimensão da escrita, da oralidade, da visualidade e da convergência delas em novas formas de registro documental, em formatos digitais e com disponibilização virtual, com suas diversas fontes e linguagens” (SANTOS, 2009, p. 69).

Importa dizer, no entanto, que a construção deste caminho de pesquisa iniciou-se em 2007 com a elaboração de um projeto maior intitulado “Caminhos da Ciência no Brasil”, que tinha como objetivo estudar a trajetória da estruturação e do desenvolvimento de um pensar científico no Brasil e construir uma história da comunidade científica brasileira, a partir de uma base documental de fontes orais e audiovisuais, além de fontes escritas e bibliográficas. Deste projeto inicial derivaram dois outros. Foi no âmbito da Química que se estabeleceram estas duas pesquisas de pós-doutoramento

que concretizaram o diálogo entre a História Oral e a História da Ciência.

A primeira pesquisa teve como personagem central a figura do Prof. Dr. Simão Mathias, químico formado na primeira turma do curso de química da USP e primeiro doutor nesta área da faculdade. Motivadas pelo centenário de aniversário deste importante químico, nome importante da História da Química no Brasil, foram realizadas entrevistas com sete cientistas, que teceram reflexões sobre suas próprias trajetórias e de suas comunidades científicas, considerando as influências do Prof. Simão Mathias na formação acadêmica e na institucionalização dessa área no Brasil¹. Esta pesquisa foi sistematizada e gerou um livro intitulado *Simão Mathias - cem anos: Química e História da Química no início do século XXI*, publicado em parceria com a Sociedade Brasileira de Química – SBO. No livro apresentam-se artigos acadêmicos e as histórias de vida dos cientistas entrevistados, perfazendo um balanço necessário da História da Química contemporânea em nosso país.

A segunda pesquisa está sendo finalizada, e teve como figura central o Prof. Dr. Giuseppe Cilento (1923-1994), químico e bioquímico ítalo-brasileiro, professor do Instituto de Química da USP. Nesta pesquisa, pudemos ter contato com documentação de seu arquivo pessoal que está sob a guarda

1 Seguem as referências das histórias de vida de cientistas feitas a partir das entrevistas realizadas para esse projeto, publicadas no livro *Simão Mathias - cem anos: Química e História da Química no início do século XXI* (ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria; FERRAZ, Márcia H. M.; BELTRAN, Maria Helena Roxo; SANTOS, Andrea Paula dos, orgs.). 1ed., São Paulo: SBO, PUC-SP, 2010: Prof. Paschoal Senise (pp. 140-169); Prof. Ricardo Ferreira (pp. 170-179); Prof. Fernando Galembeck (pp. 180-198); Prof. Etelvino Bechara (pp. 199-225); Prof. Carlos Alberto Filgueiras (pp. 226-231); Prof. Hans Viertler (pp. 232-251); e Prof. Jailson Bittencourt de Andrade (pp. 252-259).

do Centro Simão Mathias de Estudos em História da Ciência. O arquivo foi encaminhado ao CESIMA pelo Prof. Dr. Etelvino Bechara, que havia sido entrevistado para a pesquisa anterior. Nesse sentido, esta pesquisa é também consequência do envolvimento com a comunidade científica e do resultado da devolução dos resultados da pesquisa em interface entre História Oral e História da Ciência. Ela abrange a realização de entrevistas e a consulta à documentação com pessoas que conviveram com o Prof. Dr. Giuseppe Cilento – algumas que por ele foram formadas. Foi responsável pelo registro de oito entrevistas, sendo uma delas ainda não revisada e autorizada² de pesquisadores relacionados e principalmente formados por ele.

Tendo em vista a ampliação e o aprofundamento dos estudos acerca da História da Ciência brasileira possibilitados pelos registros de História Oral de cientistas, a proposição básica desses projetos foi reunir e tornar públicas entrevistas com químicos brasileiros com o objetivo de retratar, pelos dizeres dos próprios cientistas, linhas de suas experiências e, por meio dessas narrativas, refletir sobre o alcance e os caminhos da Ciência e da Tecnologia no Brasil.

História Oral como abordagem comum

Os dois projetos apresentados tiveram como objetivos comuns traçar parte da trajetória da História da Ciência no Brasil, ligada às experiências de químicos brasileiros. Por meio do registro de histórias orais de vida de pessoas da comunidade científica brasileira pudemos compor uma base documental de fontes orais e audiovisuais. A partir da construção desse

2 Professores/as entrevistados para o projeto, em ordem alfabética de primeiro nome: Cornélia Bonhe, Etelvino Bechara, Frank Quina, Guilherme Indig, Iseli Nantes, Ohara Augusto e Shirley Schreier.

acervo de histórias, investigamos os pressupostos, os resultados e os possíveis impactos e relações com as produções acadêmicas das diversas áreas de trabalho em química, inclusive de outros países.

Nossa hipótese foi que um balanço da vida e da produção desses cientistas poderia colaborar para o entendimento dos caminhos trilhados pela comunidade científica brasileira. E isso pode ser verificado nos documentos produzidos. Por meio do registro e da análise das narrações pudemos visualizar envolvimento entre vida pessoal e profissional, relacionando como aspectos da vida influenciam na produção da ciência e na consolidação das instituições científicas.

Acreditamos que tais questões possibilitem antever desenvolvimentos teóricos e metodológicos mais complexos, e até mesmo compreender muitos aspectos do surgimento de áreas de pesquisa como a bioquímica e a fotobioquímica – no caso da pesquisa que teve como foco o Prof. Dr. Cilento. Ao interpelar, de forma mais subjetiva e interdisciplinar, essas duas comunidades de químicos – formadas em torno das figuras dos professores Simão Mathias e Giuseppe Cilento – foi possível produzir conhecimentos bastante amplos, mostrando que suas práticas intelectuais teriam em muito extrapolado as possibilidades dadas pela adoção de um enfoque sobre suas contribuições para sua área de pesquisa.

Nessa direção, as investigações também foram fundamentadas por meio do estudo de uma base documental composta por livros, artigos, dissertações, teses, capazes de estabelecer diálogos com essas histórias de vida. Incluímos, assim, nas atividades de pesquisa o exame de produções acadêmicas dos pesquisadores estudados, com participação em diversas instituições brasileiras e de outros países.

Como as duas pesquisadoras – Andrea Paula dos Santos Oliveira Kamensky e Suzana Lopes Salgado Ribeiro – foram formadas nas discussões do Núcleo de Estudos em História

Oral, os procedimentos praticados pelas pesquisas foram os sistematizados pelos pesquisadores do NEHO-USP. O intuito foi elaborar narrações de *história oral de vida*, reconhecendo a importância da subjetividade para a construção da objetividade científica. Valorizamos, sobretudo, a criação de documentos em fontes orais e audiovisuais e de estudos em diálogo com documentos escritos acerca do protagonismo de cientistas como sujeitos da produção de conhecimentos científicos e da consolidação das áreas de saber e de instituições científicas no âmbito da História da Ciência. Tais procedimentos baseados em projetos de História Oral foram difundidos nos trabalhos de autores como MEIHY, RIBEIRO e SANTOS (ver Bibliografia).

Dito isso, para a escrita deste artigo gostaríamos de sistematizar como foram feitas as entrevistas com cientistas em ambos projetos. Para a realização das entrevistas foi selecionada uma *comunidade de destino*,³ entendida aqui como sendo a *comunidade de químicos e de historiadores da química no Brasil*, a partir de alguns critérios, tais como os de aceitação nas sociedades científicas ou ainda o pertencimento a instituições acadêmicas e científicas. As *colônias* são os centros de pesquisa e instituições; as *redes*⁴ são compostas pelos sujeitos em seus grupos de convivência e em suas áreas de atuação, com vários *pontos zero*, isto é, as pessoas que indicam as que se relacionam ao seu convívio, estabelecendo, dessa forma argumentos coletivos sobre problemáticas destes grupos. Para tanto, elaboramos um roteiro amplo também composto pela

3 “Comunidade de Destino” é o motivo central que identifica a reunião de pessoas com características determinantemente afins.

4 “Colônia” é a coletividade ampla, parte da Comunidade de Destino capaz de caracterizar redes; “rede” é uma subdivisão da colônia, um segmento específico de um grupo com afinidades definidas segundo a Comunidade de Destino. É importante frisar que o critério de seguimento das redes deve ser dado pelos próprios colaboradores de cada rede.

pergunta de corte que foi responsável pelo entrelaçamento das narrativas, principalmente no que toca às bases familiares e escolares que possibilitaram a escolha de uma carreira científica.

As entrevistas foram conduzidas seguindo um roteiro que abordou os seguintes assuntos:

- trajetória pessoal e familiar;
- formação escolar e formação acadêmica;
- opção pela área de conhecimento;
- pesquisas e práticas pedagógicas desenvolvidas;
- filiação a grupos de pesquisa;
- procedimentos de pesquisa e influências teóricas e metodológicas;
- avaliação da própria trajetória de vida.

Os pontos acima mencionados foram abordados de maneira espontânea por parte dos narradores ou então suscitadas por nossa intervenção. O registo das entrevistas variou entre 45 minutos e 3 horas de duração dependendo, evidentemente, das vivências e formas de narrar que são subjetivas e particulares. Assim, compreendemos que respeitar a subjetividade de cada entrevistado implicava também em admitir diferenças nos tempos de fala. Importa dizer, no entanto, que as entrevistas não tiveram tamanha variação de tempo de registo por algo estabelecido pelas pesquisadoras, mas que tais discrepâncias foram resultado do diálogo estabelecido, da abertura e disponibilidade para se construir uma narrativa e realizar o trabalho de memória e das distintas formas de narrar e de perceber suas próprias narrativas, dadas pelas perspectivas dos entrevistados.

Com as entrevistas gravadas, em processo simultâneo à organização do acervo documental, realizamos o trabalho de transformação do conteúdo da fala em texto, que se inicia com as transcrições, e que culminou, como procedimento final,

com a autorização dos documentos por parte de cada um dos entrevistados.

Este foi um procedimento bastante importante. Neste momento cada entrevistado pode verificar sua narrativa e modificá-la conforme sua vontade e intenção. De maneira geral, pode-se dizer que esses sujeitos tinham plena consciência – e valorizavam muito – do peso documental que assumiam suas entrevistas, num processo de historicização da própria ciência. Sendo assim, este processo de verificação nem sempre foi rápido. Muitas vezes o ir e vir dos textos demandou negociações estabelecidas entre o que se falou e o que se queria deixar registrado, entre o que se entendeu e o que realmente foi enunciado.

Mas, o que se destaca nesse processo é a questão ética, o respeito que os pesquisadores devem ter com a narrativa de fato autorizada pelos colaboradores entrevistados para o projeto. Portanto, todos os textos derivados das entrevistas precisam ser verificados e autorizados. E assim consideramos que o produto final destas pesquisas é resultado de um complexo processo de trabalho que envolve negociação em torno da análise da produção de documentos orais e escritos.

Por fim, depois de efetuados todos os trabalhos referentes ao estabelecimento de documentos escritos, procedemos às análises das narrativas de forma a buscar sistematizar e cruzar informações e interpretações históricas sobre a comunidade química brasileira.

Conceitos para pensar as práticas de História Oral em História da Ciência

Ao longo de mais de uma década de diálogo, as trocas entre NEHO e CESIMA puderam enfrentar o desafio de estabelecer

conceitos comuns. Destacam-se aqui três em especial: comunidade científica, identidade e subjetividade.

Se podemos analisar construções de identidades nas histórias de vida desses cientistas que colaboraram com a pesquisa, elas podem ser entendidas como processos de formação ao longo de uma carreira profissional. Neste sentido a instituição formadora – tanto de formação inicial, quanto de pesquisas em nível de pós-graduação – tem um grande peso. Sendo assim, certamente, podemos delinear aspectos que afirmam uma **identidade** de grupo, que se refere aos profissionais formados nesta área em determinada instituição acadêmica, e que nela desempenharam suas atividades de ensino e pesquisa.

Mais do que isso, gostaríamos de aqui tratar de uma construção identitária da Química, não de um jeito específico de pesquisa, mas de um sentimento de pertencimento que define quem se é numa certa comunidade científica imaginada e construída pelas práticas e vivências cotidianas.

As reflexões apresentadas, resultantes de nossas pesquisas, ressaltam as especificidades da formação do cientista no Brasil, além de nos remeter a refletir sobre o papel dos orientadores na constituição de áreas de pesquisa, que permitiram a continuidade de estudos e assim consolidaram um projeto de institucionalização.

O Instituto de Química, nesse sentido, é mais que um cenário das histórias registradas. Foi também facilitador, formatador de uma atuação e de um modo da prática profissional. Não é raro os entrevistados terem narrado em comum determinadas ações e aprendizados estabelecidos neste local, desencadeadas a partir do apoio e da iniciativa de professores orientadores, tais como os professores Simão Mathias e Giuseppe Cilento, nas pesquisas anterior e atual.

Na segunda pesquisa surge como cenário também o Instituto de Química da Unicamp, que em formação e sob a batuta do professor Cilento, também constituiu-se como

cenário de formação de pesquisadores, atuação de professores e institucionalização da química.

Para se ter uma noção do que representa ou representou a opção pela ciência para esse grupo de químicos foi preciso entender as referências sobre os estudos, as escolhas os desafios enfrentados para abraçar a profissão. Assim, foi possível compor um quadro maior da composição dessa identidade construída junto a uma comunidade científica.

Nesse contexto, um dos aspectos mais importantes para a garantia de continuidade de estudos e realização de pesquisas foi a constante busca por fomentos para construção de equipamentos, constituição e trabalho dos grupos nos laboratórios. Esse convívio duradouro e cotidiano consolidou uma identidade profissional e comunitária em ligação com a instituição científica e suas atividades entrelaçadas de ensino e pesquisa.

Desse modo, outro aspecto importante que mereceu atenção é que muitos ex-alunos tornaram-se docentes da instituição, desdobrando sua atuação e permanecendo em seu local de formação inicial. De certa forma, atuaram como herdeiros de um legado cultivado e apreciado de práticas e pressupostos relacionados à atuação como cientistas. Esses homens e mulheres tornaram-se pesquisadores da área química e hoje formam outros alunos para seguirem seus caminhos. Sendo assim, as escolhas não se limitaram a uma vida, pois deixam marcas para além de sua própria existência, através dos anos e das gerações. O Instituto de Química da USP ganha centralidade e pode ser visto como meio para essa intervenção no mundo da ciência, muitas vezes cenário que, mesmo mudando, acompanhou e formou gerações de cientistas que, por sua vez, criaram novas linhas de pesquisas e outras instituições científicas.

A partir das narrativas de história de vida, foi possível compreender motivos e caminhos que os levaram até a

universidade, e nesse caso específico, até a Química. A relação entre a escolha da profissão marca as trajetórias de formação de todos. Além disso, foi nosso objetivo refletir sobre a construção da subjetividade desse profissional, construção esta com que entramos em contato com o registro das histórias de vida.

Sobre a noção de **subjetividade**, orientamo-nos pelas reflexões de Michel Foucault ao produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano, procedendo ao que considerou como uma arqueogenealogia do sujeito que se divide em certas práticas. São elas: as práticas objetivadoras, que permitem pensá-lo através de ciências cujo objeto é o indivíduo passível de normalização; as práticas discursivas, que detêm o papel de produtoras de epistemologia pelo sujeito falante e produtivo; e as práticas subjetivadoras, pelas quais o sujeito pode pensar-se como tal e nas quais o ser humano transforma-se em sujeito de si e para si, como quando se constitui eticamente.

Entre os domínios do saber, do poder e da ética, estabelecem-se relações do sujeito sobre as coisas, sobre a ação dos outros e sobre si, possibilitando questionar como nos constituímos enquanto sujeitos de nossos saberes, que exercem ou sofrem relações de poder, conformando-nos em sujeitos morais de nossa ação. Para tanto, é importante destacar que Foucault defendeu que se analisem as tecnologias e as formas de racionalidade que envolvem as organizações e as disciplinarizações correspondentes a cada área. Em seu entendimento, essas práticas intelectuais impediriam o crescimento dessas capacidades que geram a própria intensificação das relações de poder. Nessa direção, as questões centrais são como o sujeito pode dizer algo como uma verdade de si, como ele adquiriu a necessidade de dizê-la e qual o tipo de racionalidade que atravessa esse processo (FOUCAULT, 2004; GROS, 2004).

As narrativas também nos aproximam dos questionamentos sobre a polifonia das narrativas, a multiplicidade das

subjetividades, e a presença constante da defesa da transmissão da experiência humana como forma de vivenciar na memória e na identidade individual e coletiva os processos de resistência, na contramão do contexto de destruição da experiência do contexto histórico atual.

Momentos históricos individuais e coletivos que conformam as memórias, aqui entendidas como processos que abrangem os atos de lembrar em permanente mudança, sempre referentes ao presente. E que, por sua vez, criam e recriam as subjetividades plurais e contraditórias que alimentam a identidade da comunidade científica, aqui compreendida como processos que abarcam um sentido de ligação e continuidade num tempo e num espaço e, sobretudo, de pertencimento a um grupo. No caso desses cientistas, memórias, subjetividades e identidades (re)constróem-se permanentemente em confronto e em diálogo com diversas formas de narratividade e com documentos de arquivo, que se servem da oralidade ao mesmo passo em que são matéria-prima do fazer artesanal dos narradores.

Nesse sentido, é preciso, acima de tudo, considerar que não há uma coincidência pura e simples entre identidades e subjetividades, como alguns trabalhos nos fazem crer. Muitos trabalhos e muitos grupos que falam de identidades anulam subjetividades. Além disso, a partir das reflexões de Giorgio Agamben sobre a noção de experiência de Walter Benjamin, debatemos o papel atribuído aos narradores quanto à não destruição da experiência (BENJAMIN, 1985; AGAMBEN, 2005). Nesse sentido, buscamos compreender como as narrativas de histórias de vida de cientistas – elaboradas a partir de um processo de trabalho de história oral – inserem suas práticas cotidianas nos possíveis sentidos e significados das memórias, das identidades e das subjetividades em permanente (des)construção no cotidiano da História.

Enfim, a crítica do nosso discurso sobre identidades, memórias e subjetividades – de forma simultânea à realização

do tipo de trabalho de pesquisa, de ensino e de extensão que fazemos (ou não) – poderá revelar em primeiro lugar a nós mesmos como estamos construindo nossas próprias identidades e memórias, enfim lidando com a complexidade de nossas subjetividades no contexto da modernidade líquida. Afinal, não pairamos sobre a realidade, sobre nossos colaboradores, sobre os discursos da História e das Humanidades. E o simples reconhecimento do lugar que (des)construímos cotidianamente para nós mesmos junto aos sujeitos com que escolhemos trabalhar pode tornar mais evidentes quais são as tarefas e os projetos de vida que escolhemos abraçar.

Acerca do debate em torno do conceito de **comunidade científica**, pautamo-nos pelo termo demarcado de início em 2005, quando Meihy apontou que “toda qualificação que organiza os intelectuais cientistas, de alguma forma, rende tributos às propostas de Thomas Khun presentes na obra *The Structure of Scientific Revolutions* e com destaque no debate entre Khun e Ben-David” (KHUN, 1962; MEIHY, 2005, p. 24) em apresentação realizada “Colóquio CESIMA Ano X”, intitulada “História oral de vida acadêmica: trajetórias de cientistas e compromisso social”. A partir deste entendimento, pontua-se que uma comunidade científica caracteriza-se por compartilhar um paradigma científico, definido como uma constelação de compromissos de grupo, uma formação teórica comum, pela circulação de informações no interior do grupo e pela unanimidade de juízo em assuntos profissionais.

As histórias de vida de cientistas possibilitam-nos perceber aspectos subjetivos e objetivos bem mais amplos que atravessam o campo científico e o cotidiano da construção de uma comunidade científica (BORDIEU, 1997, 2004). Alguns cientistas entrevistados em nossas pesquisas, pertencentes a gerações diferentes daquelas de que pesquisadores mais jovens fazem parte, lembraram suas trajetórias registradas em documentação audiovisual, o que nos leva a novas considerações sobre o

papel mediador das tecnologias de informação e comunicação na construção de arquivos e documentos. Ganham relevância os estudos de aspectos em torno de relações intergeracionais culturalmente marcadas, definidas, criadas por um conjunto de aspectos que cada grupo social estabelece como particular e próprio de uma geração (DEBERT, 1999; MYNAIO, 2006; SARLO, 1997). Crivos diversos são construídos e legitimados por comunidades em torno de suas identidades, modelando-se associações, agrupamentos, localizações por etapas ou fases da vida dos sujeitos, o que, evidentemente, atravessará discursos e narrativas registrados e transformados em documentos.

Em meio a essa complexidade, há que se considerar dimensões cognitivas, ambientais e corporais que são hibridizadas num caleidoscópio de vivências dos sujeitos. Tudo isso favorece a construção permanente e constante de configurações múltiplas e diferenciadas problematizando categorizações fixas de indivíduos e grupos vistos no passado recente como membros de uma única geração, se observadas tanto suas inserções em processos históricos quanto a quantidade e a qualidade das experiências que vivenciaram em suas trajetórias singulares (FERRIGNO, 2006; LOPES, 2006; NERI, 2007). Em nosso trabalho, temos considerado que juventude e velhice são noções historicamente construídas, portanto variáveis. Possuem particularidades e são fenômenos complexos, instáveis, heterogêneos, extrapolando caracterizações por faixas etárias.

Assim, cientistas jovens ou idosos – seja com suas narrativas ou por meio de documentos variados que reuniram e guardaram em seus arquivos pessoais/profissionais – constituem novos arquivos sobre uma multiplicidade de assuntos que interessam não apenas aos pesquisadores, mas a vários grupos que disputam significados das memórias criadas e recriadas em nossa sociedade, simplesmente pelo fato dessas memórias legitimarem, justificarem, explicarem, darem

sentidos de pertencimento, ou seja, forjarem identidades e comunidades na contemporaneidade (BAUMAN, 2003, 2005; HALL, 2006; CANCLINI, 2008; ZHUMTOR, 2007).

Essas são algumas preocupações de nossas pesquisas, com foco no diálogo e no embate entre memórias e nas relações intergeracionais em nossa época, paradoxalmente suporte e substrato da construção de documentos e de discursos de memórias escritos e inscritos na cultura digital (SANTAELLA, 2003).

Diante dessas questões, coloca-se também a seguinte proposição para nossos estudos e reflexões: de que forma um trabalho que tenha como base documentos reconhecidos como originais (ou tradicionalmente chamados de fontes primárias), como é o da história da ciência, pode ser acompanhado por uma pesquisa sobre o contexto ou histórico dessa mesma documentação? Em outras palavras, como conhecer porque e quem organizou essa documentação; ou ainda que marcas traz de sua produção.

De forma geral, são bem conhecidas as organizações feitas por documentaristas especializados a partir de conjuntos documentais por período e/ou temas e que estão presentes em grandes arquivos e bibliotecas. Mas, existem também os conjuntos mais especiais e específicos como são os arquivos fechados – ou seja, aqueles mantidos na mesma ordem deixada por seus autores originais. Ou ainda, conjuntos de documentos materiais (equipamentos, utensílios, amostras e demais sinais do fazer científico) e que dependem de um trabalho conjunto com a arqueologia e ciências afins. Finalmente, entre os conjuntos documentais de interesse especial para a história da ciência, encontram-se os chamados subtextos (cartas, cadernos de anotações e laboratório, diários, minutas e registros não oficiais de reuniões) – documentos estes tais como os encontrados no arquivo que motivou a pesquisa com o bioquímico Giuseppe Cilento. Por ser uma documentação informal,

ao menos em sua origem, ela merece um tratamento especial, o que tentamos fazer nestas pesquisas.

Assim, também nos propomos a estudar esse tipo de documentação em relação aos demais documentos, comparando-a aos registros oficiais da mesma época, ajudando inclusive a entender como o conceito do que seja um documento formal ou informal pode se transformar de tempos em tempos. Da mesma maneira, são verificadas as marcas dessa informalidade, tais como vestígios de oralidade, captação sem referências de outros autores, etc. Além disso, tentamos dar apoio aos trabalhos sobre a reorganização documental, que é um dos focos do Projeto Temático do qual participamos junto ao CESIMA – PUC/SP.

Outros resultados

Nestas primeiras duas pesquisas desenvolvidas, estabeleceu-se um elenco de história de químicos brasileiros que, para além de contribuir para conceituar o campo de estudos, mostram-nos as dificuldades de definição de vida profissional, os desafios do fazer científico brasileiro – relacionados a fomentos e equipamentos, e como isto matizou o perfil organizador das experiências que se realizaram em instituições como a Universidade de São Paulo – USP, e a Universidade Estadual de Campinas – Unicamp.

Fez parte de nossos objetivos demonstrar a intimidade entre a vida e a produção, ou seja, frisar a influência das experiências pessoais e profissionais nos resultados intelectuais, normalmente deixados de lado no processo de entrevistas voltadas exclusivamente para considerações práticas. Além disso, foi nossa intenção mostrar as múltiplas dimensões do trabalho científico e, desse modo, conformar a sua imagem com a de uma empreitada humana e não apenas intelectual, com todas

as conotações éticas, estéticas, emocionais que esse termo comporta.

As reflexões apresentadas, resultantes de nossas pesquisas, ressaltam as especificidades da formação do cientista brasileiro, além de nos remeter a refletir sobre o papel da comunidade científica em suas vidas. Isso porque tanto no período de formação quanto no seguinte, muitos deles se tornaram professores, pesquisadores, membros dessa comunidade, podendo dessa forma dar continuidade a um projeto de institucionalização da química no Brasil.

Foi também preocupação das pesquisas entender a construção da subjetividade desse profissional, construção esta com que entramos em contato com o registro das histórias de vida. Assim, a partir das narrativas de história de vida, foi possível compreender motivos e caminhos que os levaram até a universidade, e nesse caso específico, até a química. A escolha da profissão e da vida acadêmica marca as trajetórias de formação de todos.

Acreditamos que, em análises mais consequentes, a justaposição dessas narrativas articula-se, possibilitando o estabelecimento de parâmetros que permitam a reflexão entre o pessoal e o institucional.

A partir da realização desses dois projetos foi possível, por exemplo, perceber os processos de organização de carreiras, o acesso aos programas de bolsas de estudo, a instituição empregadora, os laços da comunidade científica (visíveis ou não), e as diferenças entre as gerações, os financiamentos etc. Também é possível compreender as condições em que a ciência brasileira na área da Química vem se desenvolvendo. Como efeito indireto, o testemunho desses cientistas deve mostrar ao público que a ciência não é feita de “gênios inspirados”, mas de experiências de vida favoráveis ou não e de trabalho intenso, ao alcance de cidadãos comuns. Nesses trabalhos, foi preciso enfrentar a discussão sobre identidade comunitária e

caracterização científica. Ou mesmo refletir sobre a possibilidade da existência de uma comunidade científica. Decorrência do mesmo tema, aspectos como profissionalização e institucionalização da Química no Brasil foram abordados.

É sabido que os cientistas e as comunidades científicas que estes constituem, e das quais participam ao longo de suas trajetórias de vida, há séculos têm grande importância histórica no que diz respeito às mudanças da cultura científica e à configuração das ciências e das tecnologias, sobretudo no período que abrange o século XX e que se estende pelo início do século XXI.

Cientistas de várias gerações compõem comunidades científicas de enorme importância em múltiplas áreas de produção do conhecimento científico, possuindo destacado papel político, social e cultural, transformando estruturas e dinâmicas socioeconômicas. As complexas relações e as fronteiras cada vez mais tênues entre ciência, tecnologia e sociedade trazem consequências para o desenvolvimento científico e tecnológico e para as dimensões econômicas, políticas, sociais e culturais no contexto contemporâneo.

Nesse contexto, órgãos e instituições científicas, inaugurados e estabelecidos, puderam ganhar relevância pelo trabalho qualificado de cientistas, muitos dos quais transformaram suas próprias histórias de vida em histórias dessas instituições. Os cientistas, seja como pesquisadores e/ou docentes, criaram e disseminaram conhecimentos transformadores do pensamento e do modo de vida nas sociedades.

Sujeitos ligados ao trabalho científico incorporaram em seu cotidiano tanto o desenvolvimento dos saberes quanto a problematização dos mesmos, em termos teóricos e práticos. Assim, frequentemente os cientistas enfrentam assuntos polêmicos, levantando dilemas éticos, cujos debates e ações modificam e interferem no seu trabalho que, atualmente, é atravessado por velozes e drásticas transformações sobre as

quais torna-se necessário ponderar, avaliar, refletir. Por isso, cientistas pertencentes a inúmeras e diversas comunidades científicas dispõem-se a documentar suas próprias trajetórias, criando meios e recursos para tratarem de suas experiências no passado e também no tempo presente, conduzindo a possibilidades de se pensar o futuro em outros termos, mais críticos e conscientes de suas ações.

Cientistas mais velhos, ativos em boa parte do século XX, narram suas lembranças, registradas em documentos orais e audiovisuais, que passam a compor uma série de discursos sobre a memória das comunidades e das instituições científicas, sobre as ciências e seu desenvolvimento, sobre a História da Ciência, muitos deles obtendo, em diálogos intergeracionais, por meio de práticas de pesquisa de cientistas mais jovens, reconhecimento histórico quanto ao protagonismo de suas vivências e de suas visões de mundo nos processos de construção da cultura científica contemporânea.

Em todo o mundo, desde o início do século passado, a recolha e a guarda de registros históricos orais e audiovisuais sobre as trajetórias de indivíduos e grupos – sobretudo em contextos de transformações profundas, ditaduras, guerras e grandes conflitos sociais – dependem em grande medida de arquivos particulares, produzidos na maioria das vezes por meio da história oral de sujeitos envolvidos em acontecimentos históricos. É através desse tipo de acervo que pesquisadores podem conhecer e analisar algumas das principais temáticas da história contemporânea, entre elas as que se destacam pelos desdobramentos decorrentes dos vínculos entre ciência, tecnologia e sociedade.

Assim, devido a esse panorama, brevemente pontuado, temos dado continuidade à produção e à análise de processos de construção de um acervo de documentos orais e/ou audiovisuais, junto ao CESIMA-PUC-SP, a partir do registro de narrativas de histórias de vida de cientistas brasileiros responsáveis

pela institucionalização das ciências em nosso país durante o século XX.

Nosso intuito é compreender de que forma foram se constituindo áreas, comunidades, instituições e associações científicas, com foco nas narrativas de histórias de vida de cientistas, investigando também se estes constituíram arquivos particulares com documentos escritos, fotográficos, audiovisuais que podem favorecer novas possibilidades de trabalho acerca da História da Ciência no Brasil. Buscamos refletir sobre como as histórias de vida de cientistas e, eventualmente, alguns documentos doados pelos mesmos, poderão fazer parte de um arquivo público como o do CESIMA, que já conta com mais de trinta mil documentos de inúmeros períodos e temáticas para estudos em História da Ciência.

Para tanto, produzimos e analisamos entrevistas dos cientistas sobre suas trajetórias e, quando houve doação de outros documentos, em torno do material documental que estes apresentaram para compor suas histórias de vida e das suas comunidades, instituições e áreas científicas. Nessa direção, visamos possibilitar a construção e ampliação de um importante acervo por meio da guarda e da disponibilização documental, subsidiando assim novos estudos sobre representações e memórias acerca das histórias das ciências brasileiras.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- ALFONSO-GOLDFARB, A. M.; FERRAZ, M. H. M.; BELTRAN, M. H. R.; SANTOS, A. P. dos (Org.). *Simão Mathias - cem anos: Química e História da Química no início do século XXI*. São Paulo: SBQ, PUC-SP, 2010.
- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

- _____. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- BOURDIEU, P. (Org.) *A Miséria do Mundo*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- _____. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Unesp, 2004.
- CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas*. 3ª. ed., São Paulo: Edusp, 2000.
- _____. *Leitores, espectadores e internautas*. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- DEBERT, G. G. *A reinvenção da velhice*. São Paulo: EDUSP, 1999.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *A ordem do discurso*. 11ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- _____. *et al. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- FERRIGNO, José Carlos. A identidade do jovem e a identidade do velho: questões contemporâneas. In: *Velhices: reflexões contemporâneas*. São Paulo: SESC/PUC, 2006, p. 11-23.
- GROS, Frédéric (Org.) *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004.
- KAMENSKY, A. P. S. O. Oral history and production of documents and knowledge in history of science. In: *Circumscribere: International Journal for the History of Science*, Vol. 18 (2016).
- KUHN, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press, 1962.
- LOPES, Ruth Gelehrter da Costa. "Diversidades na velhice: reflexões". In: *Velhices: reflexões contemporâneas*. São Paulo: SESC/PUC, 2006, pp. 87-99.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *A colônia brasilianista – História oral de vida acadêmica*.
- _____. (Org.) *(Re) Introduzindo a história oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.
- _____. *Manual de história oral*. 5ª ed., São Paulo: Loyola, 2005.

- _____. "História oral de vida acadêmica: trajetórias de cientistas e compromisso social". In: *Colóquio CESIMA Ano X, 2005. Caderno de Resumos do Colóquio CESIMA Ano X*. São Paulo, 2005.
- _____. e RIBEIRO, S. L. S. *Guia prático de História Oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias*. São Paulo: Contexto, 2011.
- MINAYO, M. C. de S. Visão antropológica do envelhecimento humano. In: *Velhices: reflexões contemporâneas*. São Paulo: SESC/PUC, 2006, p. 47-59.
- NERI, A. L. (org.) *Idosos no Brasil. Vivências, desafios e expectativas na terceira idade*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo/Edições SESC SP, 2007.
- RIBEIRO, S. L. S. Documentos e memórias em História da Ciência e o arquivo pessoal do Prof. Giuseppe (1923-1994). Cilento. In: *Anais 13º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia*, 2012.
- SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano*. Da cultura das mídias à cibercultura. São Paulo: Paulus, 2003.
- SANTOS, A. P. dos. Corporeidades, oralidades e discursos de memórias frente às tecnologias de informação e comunicação. In: *Orali-dades – Revista de História Oral*, jul-dez/2011 – nº 10, p. 33-51.
- _____. Saberes e fazeres interdisciplinares na construção do conhecimento e da cultura audiovisual: reflexões acerca de documentos e métodos da História da Ciência". In: *Centenário Simão Mathias. Documentos, Métodos e Identidade da História da Ciência: seleção de trabalhos*. (ALFONSO-GOLDFARB, et al., orgs.) São Paulo: PUC-SP, 2009, pp. 57-70.
- _____. ; RIBEIRO, S. L. S. Memórias de uma comunidade científica no Centenário de Simão Mathias: histórias e trajetórias de cientistas da Química no Brasil; Entrevistas. In: ALFONSO-GOLDFARB, A. M.; et al. (Org.) *Simão Mathias - Cem Anos: Química e História da Química no início do século XXI*. São Paulo: EDIT-SBO, PUC-SP, 2010, p. 127-139; 140-259.
- SARLO, B. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- ZHUMTOR, P. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

História Oral de Vida Intelectual, memória e representação: a trajetória acadêmica de Leyla Beatriz Perrone Moisés

GLAUBER BIAZO

O reconhecimento de que os historiadores também são produtores de textos e de que a narrativa é parte integrante da história permitiu, como atesta Paul Ricoeur, que os processos de produção do conhecimento histórico ganhassem um novo ímpeto (RICOEUR, 2014). Essa importante constatação deve ser compreendida acompanhada da advertência de que cabe também aos novos procedimentos uma atenção cuidadosa em relação aos sentidos e propósitos das construções discursivas que são responsáveis pela produção de determinados enredos, sejam eles de cunho pessoal ou social. Afinal, como a História Oral tem dialogado com a História Social e a História Cultural? Em que medida a História Oral pode incorporar e, ao mesmo, contribuir para os debates no campo da Teoria da História? A exposição que se segue, sobre a trajetória de vida intelectual da Profa. Dra. Leyla Perrone Moisés, faz parte de considerações iniciais de pesquisa e procura palmilhar caminhos teóricos ao estabelecer diálogos possíveis.

Um exame apurado sobre o modo como as histórias são narradas e a trama é criada assegura para o historiador Roger Chartier, por sua vez, o entendimento de como se elabora uma determinada representação desse passado (CHARTIER, 1991). Sendo assim, caberia ao historiador cultivar uma abordagem em relação à história cultural que leve em consideração a tensão existente entre as noções de “prática” e “representação”

(BARROS, 2011). A atenção de Chartier volta-se, assim, para o modo como são produzidas as representações e identidades coletivas, o que, necessariamente, implica pensá-las a partir das contradições do mundo social, inclusive, as econômicas e políticas:

Uma dupla via abre-se assim: uma que pensa a construção das identidades sociais como resultando sempre de uma relação de força entre as representações impostas pelos que detêm o poder de classificar e de nomear e a definição, de aceitação ou de resistência, que cada comunidade produz de si mesma; outra que considera o recorte social objetivado como a tradução do crédito conferido à representação que cada grupo dá de si mesmo, logo a sua capacidade de fazer reconhecer sua existência a partir de uma demonstração de unidade. (CHARTIER, 1991, p. 183-184).

A aproximação da História Oral às noções teóricas produzidas pela Nova História Cultural do Social pode contribuir na sua estruturação enquanto um campo do conhecimento autônomo dedicado à compreensão das narrativas concedidas pelos sujeitos históricos em diferentes contextos objetivos e tramas subjetivas envolvidos na sua produção. São, afinal, os narradores que constroem – e reconstroem permanentemente – a comunidade a que pertencem a partir de representações e práticas sociais organizadas. Ao passo que são os oralistas que estabelecem as relações entre micro e macro-história, para que as narrativas possam ser interrogadas em sua complexidade. Não, “não basta história de identidade”, como já dizia Eric Hobsbawm em sua crítica à História Oral (HOBSBAWM, 2005). Trata-se, sim, de propiciar uma reflexão sobre os processos de construção de identidades, explicitando e compreendendo suas relações com o tempo e o espaço, bem como com a totalidade (KOSÍK, 2002). Portanto, pretende-se

instruir uma interpretação histórica que recusa as determinações simplistas do econômico, mas sabe retornar às contradições do mundo social e evidenciar as lutas por representação. Para compreender essas disputas segundo Chartier, é preciso dedicar “atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ser-percebido constitutivo de sua identidade” (CHARTIER, 1991, p. 184).

A entrevista

Entrevistei a Profa. Dra. Leyla Perrone Moisés durante a pesquisa de doutoramento que deu origem à tese intitulada *Entre a Ditadura e a Democracia: História Oral de Vida Acadêmica (FFLCH-USP)*, também publicada em livro (BIAZO, 2015). Este estudo investigou o processo de profissionalização da carreira acadêmica ocorrido na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) entre a década de 1970 e os dias atuais, através da compulsão de memoriais e da realização de 19 entrevistas de história oral de vida com professores titulares (MEIHY, 2005). Os docentes entrevistados fazem parte de uma comunidade de destino formada pelos primeiros professores a vivenciarem integralmente o processo de profissionalização da pós-graduação implementado pelo regime militar em 1968 através da Lei 5540/68.

Neste texto procurarei tecer considerações estabelecidas especialmente em relação à entrevista concedida pela Profa. Dra. Leyla Perrone Moisés. O leitor poderá conferir nas linhas que seguem que os motivos para esta escolha são muitos, a começar pelo fato de ter sido uma entrevista costurada pela colaboradora com muito cuidado e emoção, dando origem a uma narrativa movida pelo desejo de diálogo com

uma memória crítica construída coletivamente pelos movimentos de resistência ao Regime Militar. Outrossim, nossa narradora apresentou as utopias, as dores, os medos, as derrotas, os desafios e as conquistas de uma comunidade docente uspiana, delineando sempre a necessidade de se enfrentar as velhas e recentes tentativas de apagamento da memória.

A entrevista com a Profa. Leyla Perrone permitiu ainda compreender os meandros do processo de profissionalização das carreiras dos atuais professores titulares da Universidade de São Paulo, visto que muitos iniciaram a vida acadêmica em condições informais e sem qualquer remuneração, trabalhando em regime de tempo parcial. Destaca-se nesse sentido a sua atuação como intelectual, professora, dona de casa, mãe e, portanto, mulher que rompe com os modelos socialmente existentes e ousa transgredir o estabelecido. Vale ressaltar que ela realizou uma carreira acadêmica longeva no interior da universidade, tendo alcançado a titularidade em 1986, sendo a segunda mulher a receber o título de Professora Emérita na FFLCH-USP.

Dona de uma carreira construída entre dois cenários políticos opostos e duas culturas universitárias – aquela baseada nas cátedras e, a outra, na nascente profissionalização –, Leyla Perrone Moisés reconstruiu em suas memórias as experiências individuais que mencionam o irmão Fernando Perrone, o clima de medo e insegurança diante da repressão ditatorial, a censura que acometia seus pares dentro e fora da universidade. Teceu ainda considerações sobre as cassações de professores e colegas de trabalho e lembrou como o fechamento do edifício que abrigava a Faculdade de Filosofia na Rua Maria Antônia e o seu “desterro” – quando vários cursos, inclusive departamentos inteiros, como o de Letras, foram levados para barracões improvisados na Cidade Universitária localizada no bairro do Butantã –, foi uma experiência que marcou profundamente a memória coletiva uspiana (HALBWACHS, 1990).

Em muitos momentos, a narrativa de sua própria trajetória de vida acadêmica transforma-se em um alerta que convida o leitor para observar – também em uma escala coletiva – as muitas experiências vivenciadas socialmente por aqueles que fazem parte da história da FFLCH-USP.

Nesse sentido, a entrevista de história oral de vida com a Profa. Leyla Perrone possibilitou avaliar o modo como muitas referências construídas pelos docentes estão presentes na tessitura de uma memória coletiva e dão contorno ao estabelecimento de uma identidade também amarrada por experiências socializadas. A passagem a seguir, que encerra esta breve introdução e à qual voltaremos mais adiante, apresenta de maneira emblemática o tom vital que norteia o enredo da trajetória contada por Perrone:

Eu sou uma “distinta docente da USP” e tenho muito orgulho disso, porque ela produziu grandes nomes do pensamento brasileiro. Eu peguei uma época áurea da Faculdade de Filosofia, onde havia grandes figuras pensantes e ensinantes e, depois, tenho orgulho da luta empreendida pela Faculdade contra a ditadura e tudo o que aconteceu na Maria Antônia.

“Maria Antônia” por Leyla Perrone: o enredo de uma narrativa

A conversa com a Professora Leyla Perrone ocorreu em seu apartamento. Ela gentilmente me recebeu na tarde de 25 de julho de 2012 em uma ampla e confortável sala de estar. Mal tive tempo de sentar e apresentar mais detalhadamente os objetivos de minha pesquisa quando prontamente me perguntou: “Você já leu o livro ‘K.’ do Prof. Bernardo Kucinski?”. Com

um breve balbuciar e uma resposta negativa da minha parte, estava decretado o início da entrevista que começou com uma explanação professoral, dramática e apaixonada pela obra:

Acabei de ler um livro que me comoveu muito, é “K.” do jornalista Bernardo Kucinski. O autor usa sempre a expressão “‘desapareceram’ com a minha irmã”. Ela e seu companheiro foram “desaparecidos” e nunca mais foram encontrados. Os nomes deles estão na lista dos desaparecidos sem pistas. Ela era professora do Departamento de Química da USP. Como se fosse um romance ele narra a história, mas em entrevistas ele contou que isso ocorreu de fato com a irmã dele. O pai era um judeu que havia fugido dos nazistas na Polônia e tinha loja na José Paulino. O livro conta como o pai foi atrás da filha e não conseguiu nada. O livro passa a narrar todos os meandros daquele tempo e as dificuldades para se procurar um desaparecido. Mesmo tendo ido atrás de diversas autoridades ele não conseguiu nada. É uma história terrível! Um soco no estômago! Mas ao mesmo tempo é bonita porque mostra o desespero daquele pai procurando por sua filha.

Tem um capítulo que fala sobre uma reunião da congregação do Instituto de Química na qual uma das pautas era a votação a respeito da demissão da tal moça desaparecida “por abandono de cargo”. Isso ocorreu quando todo mundo estava careca de saber o que havia acontecido! Não o que tinha acontecido com ela, especificamente, mas que ela tinha sumido, evaporado. Constam no livro partes da ata da Congregação e eu fiquei pasma! Eu não sabia desse caso. Sabia de muitos outros, mas não desse!

Essas primeiras palavras acenderam um estopim que abriu caminho para uma narrativa incendiária sobre a “Maria Antônia” no contexto ditatorial. O desenrolar da narrativa

deixava cada vez mais evidente que a Profa. Leyla estava desempenhando um trabalho de memória e costurando, ao mesmo tempo, o sentido de sua participação na FFLCH e de toda uma comunidade docente que transitou da ditadura para a democracia.

A leitura do livro de Bernardo Kucinski motivou a realização de um trabalho de memória sobre a “Maria Antônia” e alimentou a construção de uma narrativa na qual a trajetória de seu irmão ganhou contornos fortemente emocionais (KUCINSKI, 2014). Foi através de Fernando Perrone¹ que Leyla envolveu-se com a “Maria Antônia” e decidiu atravessar a rua de mesmo nome para consolidar uma trajetória acadêmica com início em 1954 e que, mesmo com a aposentadoria formal de 1988, viceja ainda hoje através de atividades desenvolvidas no Instituto de Estudos Avançados (IEA-USP), orientações e publicações:

Meu irmão Fernando Perrone – de quem vou falar para você daqui a pouco –, fazia Química na Alameda Gleite. Apesar dos químicos estarem separados, o contato era permanente com a Maria Antônia, principalmente através do grêmio estudantil que era muito ativo. Então meu irmão, que já estava muito politizado lá no grêmio da Filosofia, me perguntou por que eu continuava naquela escola de meninos

1 Fernando Perrone formou-se em Ciências Sociais pela USP em 1965. Ainda como graduando ocupou cargos na UNE e viajou para a União Soviética, Alemanha e Tchecoslováquia. Foi eleito deputado estadual pelo MDB em 1966 e, segundo as palavras de Leyla Perrone, era conhecido como “deputado vermelho”. Depois da decretação do AI-5 exilou-se no Chile e na França. “Quando voltou para o Brasil acabou se tornando professor da ECA, e seguiu carreira lá até a Livre Docência. Em 1996 ele teve um AVC terrível, em consequência do qual ele morreu. Enfim, ele foi uma pessoa da Faculdade de Filosofia, sempre ligado a ela”, segundo Leyla Perrone.

mimados... E me chamou para vir para o outro lado da rua. Dizia ele: "Aqui é mais interessante, mais divertido, mais tudo...". Nós fomos então conversar com o Prof. Eurípedes. Ele me disse: "Menina, me traz as suas notas". E eu, que estava terminando o primeiro ano, levei minhas notas, que eram muito boas. O Eurípedes, então, me inscreveu no curso de Letras da Maria Antônia. Quer dizer, naquele tempo não havia burocracia nenhuma!

No início de sua carreira profissional, Leyla conta que procurava conciliar atividades na esfera da vida privada com o trabalho intelectual: "Eu me formei em Letras em 1957 e no final desse mesmo ano me casei. Logo virei dona de casa como era corriqueiro naquele tempo. Passei então um período sem dar aulas". Paralelamente à graduação cursada na Universidade de São Paulo, realizou estudos na Aliança Francesa, conquistando o diploma em nível superior. Formada na Maria Antônia e na Aliança Francesa, a professora afirma que preferiu dar prioridade para a vida pessoal. Esse é um dos raros momentos em que sua narrativa visita a esfera da vida privada, explicitando conflitos vividos por muitas mulheres que passaram a ocupar, cada vez mais, um lugar no mundo do trabalho acadêmico nos anos 1950. A saída encontrada foi atuar como geralmente se esperava de uma mãe de família, tomava conta da casa e dos filhos, muito embora conseguisse conciliar todos esses cuidados com a produção de resenhas para o Suplemento Literário do jornal *O Estado de S. Paulo*, mantendo um diálogo ativo com a academia e a sociedade:

Eu havia feito na Faculdade especialização em literatura francesa, naquela época não havia pós-graduação. Em 1958, o *Suplemento Literário* do jornal *O Estado de S. Paulo* estava no auge. Mandeí uma resenha para o Décio de Almeida Prado, que foi aprovada e publicada. Então,

meu primeiro texto publicado saiu em dezembro daquele ano e continuei escrevendo resenhas de literatura francesa. Essa era uma atividade mais condizente com uma mãe de família que ficava em casa com as crianças. Ler era possível em qualquer parte, inclusive levando as crianças para brincar no parque e, escrever, podia fazer em casa mesmo.

Leyla Perrone driblou as exigências sociais e domésticas, conciliou o trabalho de educar os filhos em casa com outras atividades externas. Ao escrever resenhas mantinha-se em diálogo com o que era produzido na academia e, ao mesmo tempo, estabelecia uma respeitabilidade pública. Ela atribuiu a essa sua atuação como escritora do Suplemento Literário, o convite para atuar como docente na USP feito pelo catedrático responsável pelo Curso de Francês da então Faculdade de Filosofia:

Somente em 1970 recebi um telefonema daquele que era o responsável pelo Curso de Francês na Faculdade de Filosofia, o Prof. Albert Audubert.² Então entrei como professora na Faculdade de Filosofia de um modo único, porque fui contratada por alguém que nunca tinha me visto, mas que lia meus artigos no *Suplemento*. Ele me ligou e disse que sabia que eu tinha me formado na Maria Antônia, e que o meu lugar era lá. Então fui dar aulas na Faculdade de Filosofia. Nesse momento, o curso já estava lá nos barracões da cidade universitária.

Graduada desde 1957, Leyla voltou como professora à Faculdade de Filosofia da USP em 1970, depois do conflito conhecido como “Batalha da Maria Antônia”, que havia sido responsável pelo fechamento do prédio que a abrigava e pelo

2 Quando do seu falecimento, a Profa. Leyla publicou um artigo sobre ele: “Albert Audubert, uma grande perda”, *Jornal da USP*, 18/09/06, p. 13.

deslocamento progressivo dos cursos ali ministrados para a atual Cidade Universitária.³ O encerramento das atividades na “Maria Antônia” era parte de um conjunto de medidas que, segundo a memória coletiva dos professores entrevistados, tinha como objetivo afastar alunos, professores e suas atividades do centro da cidade de São Paulo. Nesse sentido, essa instituição aparece representada – inclusive na narrativa de Perrone – como um núcleo de fermentação política já que mantinha um estreito e cada vez mais forte diálogo com os trabalhadores paulistanos. Com efeito, essa representação diz muito em relação às expectativas e aos projetos políticos românticos e revolucionários que mobilizavam essa geração dentro e fora da universidade (RIDENTI, 2000).

A participação de alunos e professores da Faculdade de Filosofia nos debates em torno de projetos educacionais de âmbito nacional contribuiu para que a “Maria Antônia” tenha adquirido uma presença significativa na memória coletiva da comunidade docente como um núcleo de atuação, resistência e palco de conflitos políticos. No início da década de 1960, a Faculdade de Filosofia destacava-se no cenário político nacional por intermédio de alguns professores engajados na Campanha de Defesa da Escola Pública, no debate a respeito das Reformas de Base – até mesmo 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

3 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 entrevistado, 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, 2001).

dos professores: enquanto um grupo foi organizado em torno dos adeptos da democratização da universidade, outro firmou posição reunindo os conservadores que defendiam intransigentemente os privilégios da cátedra (ADUSP, 2004).

Após o golpe civil-militar de 1964, as posições políticas dos professores da USP ficaram ainda mais evidentes quando um grupo aliou-se 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 ideias marxistas”, “sendo agentes de processos subversivos dentro da universidade”. A narrativa de Leyla Perrone faz menção a um dos momentos mais simbólicos desse período:

Aquele meu irmão que me levou ao Eurípedes para que eu me tornasse aluna da Maria Antônia, se tornou um militante político muito engajado e marxista. Ele abandonou o curso de Química que estava quase no fim e foi fazer Ciências Sociais. Esse curso estava mais de acordo com os interesses dele. Chegou a ocupar cargos na UNE e, como estudante, viajou para a União Soviética, Alemanha e Tchecoslováquia. Ele se formou em Ciências Sociais em 1965 e, politicamente, as coisas já estavam bem difíceis. Ele já estava bem marcado como uma pessoa de esquerda. Ele foi indicado para ser o orador da turma e, o paraninfo daquele ano, escolhido pelos alunos, todos muito politizados, era o Florestan Fernandes. Nessa formatura que ocorreu no Teatro Municipal, o Florestan Fernandes foi impedido de comparecer porque ele era considerado *persona non grata* pelos golpistas de 1964. Então o Florestan não foi, mas meu irmão fez um discurso inflamado que quase acabou em quebra-pau entre os alunos.

Na contramão das medidas repressivas que atingiam a universidade pública, foram formadas Comissões Paritárias no interior da Universidade de São Paulo, as quais nasceram a partir da discussão iniciada em 1967 em torno da reformulação do currículo de alguns cursos como Ciências Sociais e Geologia. As Comissões Paritárias de alunos e professores vingaram, primeiramente, nas Ciências Sociais, graças ao apoio concedido pelos auxiliares de ensino. Segundo Cunha, “em oposição à universidade existente, a Comissão Paritária da FFCL projetou a universidade crítica, também chamada de universidade nova” e ganhou a adesão de outras unidades da USP:

A divulgação do Relatório Ferri, em junho, induziu, como reação contrária, a formação de comissões paritárias em outras seções da FFCL e em outras unidades. Nessa Faculdade, onde a influência de estudantes e professores de Ciências Sociais se fazia sentir mais fortemente, foi organizada uma comissão, também paritária, em nível de unidade – chamada comissão geral – com representantes das comissões seccionais. Uma comissão paritária da USP foi proposta no Conselho Universitário, surpreendentemente por um professor catedrático, mas não chegou a produzir resultados (CUNHA, 1988).

Enquanto alunos e professores negociavam a reformulação pedagógica dos cursos e disciplinas e debatiam questões administrativas, o movimento estudantil intensificou suas ações públicas 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 à articulação das forças políticas progressistas no interior da instituição, a ditadura fez vistas grossas ao ataque efetuado pelo Comando de Caça aos Comunistas (CCC) a partir do prédio da Universidade Mackenzie: pedras e bombas foram jogadas,

além de tiros terem sido disparados com armas de fogo. Estudantes e professores permaneceram defendendo o patrimônio público até a retirada forçada. O atentado contou com a omissão da Reitoria da USP, da polícia paulista e do governo do Estado.

Os ataques de 2 e 3 de outubro marcaram sensivelmente a história da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências e mantiveram-se como referência nos embates políticos travados durante o processo de transição da ditadura para a democracia política. Além disso, a “Batalha da Maria Antônia” impôs a interdição do prédio e a transferência da Faculdade e de seus cursos para barracões improvisados na Cidade Universitária. A promulgação do AI-5 em 12 de dezembro de 1968 permitiu que em 25 de abril de 1969 fosse publicado o primeiro decreto que punia professores da Universidade de São Paulo. Entre 42 pessoas atingidas e diversos intelectuais, havia três professores da USP: Florestan Fernandes, Jayme Tiomno e João Batista Villanova Artigas. Apenas quatro dias depois, um novo decreto foi publicado atingindo 24 professores da USP, sendo que seis deles foram ligados incorretamente à instituição (ADUSP, 2004).

Leyla Perrone reconstruiu sua trajetória enquanto docente da FFLCH-USP ressaltando a necessidade de se defender uma memória sobre o papel crítico e de resistência dessa instituição em relação à ditadura militar. Mesmo não tendo participado diretamente dos eventos que envolveram a destruição e o fechamento da “Maria Antônia”, é muito significativo observar como a presença do seu irmão como liderança estudantil e, mais tarde, deputado estadual, foi responsável pela construção de uma memória individual associada à costura de uma memória coletiva:

No fim dos anos 60, além de muito cansada por estar dando aulas em três lugares diferentes, o clima político aqui estava

uma coisa medonha. Na universidade a gente não podia falar. A professora Lucrecia Ferrara, com quem criei o curso de Teoria Literária na PUC, de quem era não só colega, mas muito amiga, foi detida em 1969 para “dar informações” na Operação Bandeirantes. Lembro-me que fui à casa dela lá em Perdizes; como estávamos montando o curso, nós conversávamos bastante. Quando estava chegando próximo à rua da casa dela vi um movimento meio estranho e o marido dela que estava na janela. Quando ele me viu chegando de carro, deu um sinal para eu ir embora... Conto isso para você sentir qual era o clima na época... Eu me lembro que, rapidamente, voltei para casa. Depois fui me informar com outras pessoas sobre o que tinha acontecido. Soube que ela teve tanta presença de espírito que, quando os policiais chegaram, ela chutou a agenda para debaixo da mesa. Isso para ninguém querer pegar todos os amigos dela. Então quando vi o que tinha acontecido com o meu irmão e o que estava acontecendo com a Lucrecia e com outros colegas, como o Prof. Boris Schnaiderman... O Boris era professor de literatura russa e, além disso, o filho dele tinha ido fazer treinamento de guerrilha em Cuba. O Boris ficou sendo suspeitíssimo embora não tivesse nada a ver com guerrilha. Ele foi levado mais de uma vez para prestar depoimento e sua biblioteca foi vasculhada.

A sensação de que a polícia estava investigando e prendendo pessoas próximas e ligadas à universidade transformava drasticamente o cotidiano docente e inibia ações coletivas que pudessem ser consideradas suspeitas, criando-se um círculo vicioso que reproduzia o medo e a insegurança:

E a gente ia acompanhando tudo que ia acontecendo... Então nesta tarde em que voltei da casa da Lucrecia e fiquei sabendo, através de amigos, que ela estava presa e sendo

interrogada, fui para a área de serviço de meu apartamento e fiz uma fogueira dentro de uma bacia, com um monte de publicações de esquerda que eu tinha aqui em casa. Jornais e documentos da época foram queimados. Fiz essa fogueira porque pensei: meu irmão é mais que suspeito, é réu foragido, pegaram a Lucrecia, então alguma hora será a minha vez. De repente eles virão saber o que eu faço da vida... E se encontrarem essa papelada toda aqui? Então queimei tudo. Uma pena! Pois havia coisas que eram valiosas para guardar...

As memórias tecidas sobre a Faculdade de Filosofia, afinal, reivindicam uma posição política defendida pela docente no tempo presente, além de ser também parte constituinte de um diálogo travado entre aqueles que disputam o controle hegemônico sobre a memória coletiva em torno da ditadura militar. Nesse sentido, a “Maria Antônia” ganhou uma presença privilegiada em sua narrativa. Ela é a personagem central de um enredo que envolve as lutas de resistência contra a ditadura militar e as lutas por representação instituídas no tempo presente.

Trazer à tona os desafios intelectuais, os projetos políticos e as lutas travadas por essa instituição e seus membros no cotidiano, significa inscrevê-la como um núcleo de resistência e oposição à ditadura militar. Ao compartilhar em sua narrativa as intrigas, os desejos, os afetos e os projetos intelectuais presentes na memória coletiva sobre a “Maria Antônia”, Leyla reivindica a construção de uma memória individual e de pertencimento ao grupo enquanto docente, propósito que também alimenta a construção de um sentido para a sua trajetória profissional como intelectual uspiana no interior da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo.

A Lei 5540/68 e a profissionalização da carreira docente: impactos e paradoxos

Ao episódio conhecido como “Batalha da Maria Antônia”, que culminou com a interdição do Prédio, somou-se a transferência paulatina dos cursos para a Cidade Universitária, que ainda não se encontrava em condições de abrigar alunos e professores adequadamente. Muitos cursos funcionaram por muitos anos de maneira improvisada em barracões de zinco, enquanto os professores tinham que organizar seus escritórios em apartamentos destinados originalmente à moradia estudantil. Paralelamente a esse processo de mudança, teve início a reorganização administrativa da Faculdade promovida pela instauração de uma nova legislação para o ensino superior publicada a partir da Lei 5540/68⁴.

Nesse sentido, a carreira acadêmica de Leyla Perrone distingue-se pelo fato de ser tributária de duas culturas universitárias diferentes, formada pelos primeiros professores titulares que assumiram os principais cargos de chefia após o domínio dos catedráticos. Trata-se, portanto, de uma docente que viveu uma série de embates acadêmicos pertencentes à transição do regime de cátedras para o departamental. Contexto esse, não obstante, marcado também pelo longo e trançado processo de redemocratização política.

4 As reformas promovidas por essa lei determinaram: o desaparecimento das cátedras ou cadeiras como unidades básicas do ensino e da pesquisa, substituídas pelos departamentos, que aglutinariam os docentes pertencentes às disciplinas afins; a integração das várias áreas que desenvolviam ensino e pesquisa comum; a criação dos assim chamados cursos básicos (primeiro ciclo) e profissionais (segundo ciclo); o estabelecimento das matrículas por disciplina, em substituição às tradicionais matrículas por série; e a extinção das Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras (CUNHA, 1988).

Antes da consolidação da nova legislação que passou a definir os concursos públicos como o meio de acesso à contratação de docentes pela FFLCH-USP, as cátedras determinavam o funcionamento das Faculdades e Institutos. Como muitos professores de sua geração, Leyla Perrone ingressou na carreira docente como convidada. A atuação dos catedráticos na escolha de seus auxiliares de ensino alimenta ainda hoje a memória coletiva da comunidade docente estudada. Essa prática que continuou comum mesmo após a decretação da Lei 5540/68, produziu algumas representações em torno de como o caráter pessoal das seleções influenciava nas disputas políticas e nas correlações de forças no interior da Faculdade de Filosofia. A narrativa de Perrone Moisés sobre a contratação do historiador Fernando Novais expõe alguns dos significados mais marcantes dessa representação:

O recrutamento dos ex-alunos que se tornariam professores na Maria Antônia dependia do catedrático. Se o catedrático gostasse daquele candidato, por razões intelectuais ou afetivas, ele convidava e a pessoa entrava. Em um dos volumes comemorativos dos 50 Anos da USP, é narrado como o Fernando Novais, por exemplo, foi contratado. Acho que foi o Antonio Candido que narrou que estava descendo a escada junto com o Sérgio Buarque de Holanda e ouviu dele: "Aquele rapaz que está ali em baixo é muito bom, vamos contratá-lo". E, então, pronto! Era assim, não era por concurso nem nada. O que nesse caso do Fernando Novais deu muito bom resultado. Alguns deram bom resultado e outros menos... A verdade é que havia catedráticos que, ao escolher os seus assistentes, escolhiam aqueles que ameaçassem menos a sua própria carreira. Aqueles que fossem mais submissos e que não lhe fizessem sombra.

O destaque dado pela professora à sua chegada como aluna de graduação à “Maria Antônia”, somado ao relato sobre seu ingresso como docente, constituem dados muito representativos, inclusive quanto ao modo como foram costurados por sua memória e concatenados em sua narrativa. Sobressaem em sua fala aspectos cruciais a respeito de um contexto acadêmico no qual as relações pessoais eram determinantes, muito em razão do fato dos professores catedráticos tentarem controlar a organização da vida universitária pela força que exerciam nos principais conselhos deliberativos. Isso podia tanto afetar o destino dos discentes que almejavam a docência, quanto dos professores que desejavam fazer a progressão em suas carreiras acadêmicas:

Até o final dos anos 1970 e começo dos 1980, nós precisávamos ficar atentos na congregação, por exemplo, quando se votava a composição de uma banca. Aqueles catedráticos de direita podiam intervir e mudar tudo colocando somente gente que eles sabiam que ia prejudicar o candidato. Então nós, que éramos de esquerda, recebíamos recado de que não podíamos faltar na reunião da congregação, para garantir a formação da banca de alguém da esquerda. Nossa presença era importante para impedir mudanças nas bancas. No caso da Livre Docência, tinha que ter o acordo da congregação para o professor se candidatar. Não sei se ainda tem, mas na época, tinha de ter. Quando alguém ia fazer o concurso de Livre Docência, havia o risco de quererem impedir ou criar obstáculos. Nunca eram diretos, não assumiam que os obstáculos eram políticos, eles inventavam outra coisa qualquer...

Leyla Perrone, como os demais professores da USP que alcançaram a titularidade nos anos 1980 e 1990, acompanhou as mudanças que atingiram diretamente a carreira docente

nas universidades brasileiras nos anos 1970. Como Bento Prado Júnior constatou com certo pesar escrevendo suas memórias em relação à “Maria Antônia” no final da década de 1980, a “Escola que conheceu havia se transformado no final da década de 1950 em uma Universidade de Massa, em um contexto no qual toda a vida cultural da cidade de São Paulo também se ‘profissionalizava’”.

Os professores posicionados à esquerda contestavam as bases e intenções da Lei 5540/68, que impôs reformas que tinham por objetivo aperfeiçoar economicamente a universidade e sintonizar sua estrutura administrativa a novas perspectivas pedagógicas que priorizavam exigências externas atreladas à produção industrial e ao desenvolvimento econômico orquestrado pelos militares⁵. Mesmo fazendo parte do grupo que adotou essa perspectiva crítica, a Profa. Leyla avalia que essa legislação também produziu conquistas para a carreira acadêmica e implicou no ganho de autonomia, fatos que não foram previstos pelos mentores intelectuais da legislação e, muito menos, pelo regime militar.

Alguns estudos demonstraram, com exatidão, como a profissionalização da carreira acadêmica era parte de um projeto que circunscrevia as universidades à lógica da aplicação de recursos em educação mediante a maximização de resultados economicamente viáveis (FÁTIMA DE PAULA, 2002). Paradoxalmente, a pesquisa em torno da comunidade docente a qual Perrone Moisés pertence, sugere que na prática essa legislação também contribuiu para a reorganização e o

5 Nas palavras de Luiz Antônio Cunha, a profissionalização teve início com a proposta e tentativa de mercantilização da vida acadêmica: “o golpe de 1964 abriu caminho para a ascensão de um novo tipo de pensador da educação no país, como, de resto, em todas as áreas da administração pública: o economista. (...) Pois bem, para o engenheiro/economista daquela onda tecnocrática, racional era tudo que levasse à maximização do rendimento do processo educacional” (CUNHA, 1988).

fortalecimento das carreiras no interior da FFLCH-USP, ao ponto de ter impactado diretamente no regime de trabalho e na conquista de maior autonomia por parte dos professores.

O isolamento da recém-criada FFLCH-USP no novo campus universitário do Butantã, somado às aposentadorias compulsórias de professores e às reformas no ensino superior impostas pelos militares e orientadas pelos acordos MEC-USAID, poderiam ter alterado o rumo de suas atividades de ensino e pesquisa em uma direção extremamente conservadora. No entanto, aqueles que permaneceram na Faculdade de Filosofia, mesmo vigiados pela “ditadura do silêncio” – de que tratou Florestan Fernandes –, incumbiram-se da missão de recompor as bases de resistência rearticulando as forças progressistas dispostas a combater o modelo educacional e de universidade imposto pelo regime militar.

O fato de pertencer a uma comunidade formada em um contexto de transição – política em âmbito nacional e, econômica, na esfera internacional – permitiu a Leyla Perrone não só uma avaliação crítica das inovações implementadas, como também a capacidade de resistir e moldar novas possibilidades de atuação profissional. Se as medidas impostas pelos militares dialogavam com as demandas e as transformações na ordem econômica mundial, internamente a comunidade docente procurou galvanizar as mudanças em benefício da regularização e valorização da carreira. Portanto, há uma diferença significativa entre as propostas de modernização da universidade, aquelas defendidas pelos militares e baseadas em proposições liberais e conservadoras estabelecidas a partir da Lei 5540/68 – e, outra, vinculada à luta travada por setores progressistas pelo fim da cátedra.

A Profa. Leyla Perrone faz parte de um grupo composto pelos primeiros docentes a vivenciar integralmente o processo de profissionalização da pós-graduação implementado pelo regime militar e, posteriormente, aprimorado pela legislação

do período democrático. Muitos trabalharam sem remuneração e iniciaram suas carreiras informalmente e, na maior parte das vezes, em regime parcial. A universalização do regime de dedicação integral à docência e à pesquisa (RDIDP) começou a se consolidar apenas depois de aprovado o novo Estatuto da Universidade de São Paulo em 1988.

Outra característica comum a essa comunidade docente era o fato de seus professores terem ingressado na Faculdade de Filosofia da USP sem ter concluído o doutorado. A carreira era feita a partir do auxiliar de ensino que correspondia ao graduado, que era convidado pelo catedrático e começava a dar aulas e a cumprir tarefas propostas pelo mesmo. Uma vez concluído o mestrado, o auxiliar tornava-se professor assistente e, obtido o doutorado, passava a professor assistente de doutor. Durante a fase inicial de profissionalização, em meados da década de 1970, prestaram alguns dos primeiros concursos públicos quando ainda eram mestres.

Coube a esses docentes adaptarem-se ao novo modelo de carreira e atenderem às novas exigências profissionais em um momento crucial e sensível para a Faculdade de Filosofia, cujas vagas ociosas pertenciam, muitas vezes, a professores e colegas de trabalho que tinham sido cassados pela ditadura. Não obstante, seriam os membros dessa mesma comunidade em transição os primeiros a galgarem a nova carreira composta a partir de 1988 em cinco escalas principais (Auxiliar de Ensino: MS-1; Assistente: MS-2; Professor doutor: MS-3; Professor Associado: MS-5; e Professor Titular: MS-6) alcançando o seu ápice como professores titulares, função anteriormente ocupada pelos catedráticos. Quando a cátedra foi extinta em 1968, o último degrau na carreira passou a ser a “titulatura”.

Contudo, o processo de adaptação ao novo formato acadêmico não significou a concordância dos docentes em relação ao conteúdo da nova proposta. Paradoxalmente, o processo

de profissionalização implementado pela ditadura militar aos poucos corrigiu algumas deficiências e agregou melhorias ao trabalho docente. A Profa. Leyla, como outros professores contratados no mesmo período, costumam enfatizar em suas narrativas que chegaram a trabalhar na condição de auxiliares de ensino sem qualquer remuneração. A pauperização do trabalho docente, muitas vezes, podia ser constatada no regime de trabalho precário e em seus aspectos informais, já que nos acordos definidos com os catedráticos inexistiam direitos ou garantias previstas pela legislação trabalhista:

Veja como as coisas evoluíram para melhor, na USP: durante um ano e meio trabalhei de graça, porque não havia verba para a contratação de novos professores. Havia uma vaga deixada por uma professora que estava na Europa, mas a contratação era complicada. Então, em 1970, eu dava aula de literatura francesa em três lugares: na PUC, na USP e no secundário do Colégio Sion. Antes do convite, eu não tinha nem projeto de fazer carreira acadêmica. Eu não pensava em escrever uma tese, estava satisfeita fazendo jornalismo cultural. Mas tendo entrado na carreira, defendi minha tese de doutorado em 1971. Continuei dando aulas e, em 1975, defendi a Livre Docência. Somente depois da Livre Docência passei a ter tempo integral, antes tinha apenas tempo parcial. Isso também era difícil naquela época. A gente tinha que esperar muito. Então para mim foi muito difícil economicamente esse começo. Eu estava divorciada e com duas filhas, então tinha que trabalhar bastante.

Nesse sentido, a investigação da trajetória acadêmica por meio da História Oral de Vida Intelectual demonstra como a sua carreira teve início e é representativa de um período de transição histórica. Leyla Perrone começou a trabalhar antes do processo de profissionalização ter sido instituído

oficialmente, fato que contribuiu diretamente para a compreensão do seu caráter ambivalente: ao mesmo tempo em que enquadrou os professores em um novo sistema organizado para o ensino superior – cuja perspectiva de implantação era abertamente tecnicista –, assegurou-lhes na Universidade de São Paulo trajetórias que teriam a estabilidade e a dedicação exclusiva como características marcantes. Ironicamente, foi a nova carreira docente institucionalizada durante a ditadura que galvanizou o terreno para que os professores pudessem resistir e lutar por melhores condições de trabalho.

Identidade, universidade pública e as lutas por representação

Toda narrativa produzida no contexto de uma entrevista de HO é um convite para pensarmos o modo como o seu enredo foi planejado. As intenções que regem e dão sentido para uma trajetória de vida asseguram a construção de uma determinada representação do passado e dizem respeito tanto à identidade do narrador, quanto da comunidade a qual pertence. A Profa. Leyla reivindica uma identidade enquanto intelectual uspiana baseada em acontecimentos e avaliações realizadas no tempo presente e que, por sua vez, tem íntima relação com os aspectos que interessam para o trabalho de memória. Nesse sentido, a entrevista concedida ganha um significado especial quando compreendida a partir das múltiplas relações que dizem respeito à definição de uma identidade intelectual coletiva, constituída a partir da defesa da universidade pública, de uma memória crítica em relação à ditadura militar e do papel social e político das instituições educacionais que desenvolvem seus trabalhos na grande área de humanidades. Para concluir a exposição, vale a pena a releitura do tom vital da entrevista concedida por Perrone Moisés:

Você deve ter lido aquela entrevista recente, na qual o Caetano Veloso respondeu ao Roberto Schwarz, referindo-se ironicamente aos “distintos docentes da USP”... Eu sou uma “distinta docente da USP” e tenho muito orgulho disso, porque ela produziu grandes nomes do pensamento brasileiro. Eu peguei uma época áurea da Faculdade de Filosofia, onde havia grandes figuras pensantes e ensinantes e, depois, tenho orgulho da luta empreendida pela Faculdade contra a ditadura e tudo o que aconteceu na Maria Antônia. Meu quadro de formatura pereceu queimado nos eventos de 1968. Essa foi a menor das perdas, mas para mim ela é simbólica.

A narrativa baseada em um diálogo estabelecido com a memória coletiva elaborada pela comunidade docente, constituiu um enredo no qual a FFLCH-USP e seus professores representam todos aqueles que hoje procuram resistir aos projetos que pretendem implementar uma lógica empresarial no interior das instituições educacionais e privatizar o ensino público no país. A Profa. Leyla Perrone desenhou, assim, um papel histórico para os docentes, caracterizado pela (re)apropriação dos chamados fatores de “distinção docente”, para enfatizar e atribuir a eles um sentido político em prol das lutas em defesa da produção autônoma de conhecimento, baseada numa concepção humanista da ciência que visa o amadurecimento da democracia e o fortalecimento do espaço público em nossa sociedade.

Referências bibliográficas

- ADUSP. *O controle ideológico na USP (1964-1978)*. São Paulo: ADUSP, 2004.
- BARROS, J. D. A. *A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos*

- históricos. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v.12, n. 16, 1º sem. 2011, pp. 38-63.
- BIAZO, G. C. F. *Entre a ditadura e a democracia: história oral de vida acadêmica* (FFLCH-USP). Salvador: Pontocom, 2015.
- CARDOSO, I. Maria Antonia: o edifício de nº 294. In: *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- CHARTIER, R. O mundo como representação. *Estudos Avançados-USP*, São Paulo, (11) 5, 1991, pp.173-191.
- CUNHA, L. A. *A universidade reformanda*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- FÁTIMA DE PAULA, M. de. *A modernização da universidade e a transformação da intelligentzia universitária*. Florianópolis: Insular, 2002.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HOBSBAWM, E. Não basta a história de identidade. In: *Sobre a História*. São Paulo: Cia das Letras, 2005, pp. 281-292.
- KOSÍK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- KUCINSKI, B. K. – *relato de uma busca*. São Paulo: Cosac Naif, 2014.
- MEIHY, J. C. S. B. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 2005.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2014.
- RIDENTI, M. *Em Busca do Povo Brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da TV*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

Ginásio Vocacional de Batatais: a experiência do Professor Raimundo

SUELY RAMOS DA SILVA

Introdução

A entrevista com o Professor Raimundo, em destaque neste artigo, faz parte do projeto de História oral “Ginásios Vocacionais: ensinar e aprender pode ser interessante”, desenvolvido pela autora e ainda em processo de continuidade. O objetivo do projeto é colaborar para a recuperação da memória do Ginásio Vocacional (GV) Cândido Portinari, de Batatais, dando voz aos seus atores, por meio dos procedimentos da História oral e criar um banco de entrevistas para o acervo histórico de seu centro de memória. A meta é entrevistar ex-alunos e ex-profissionais utilizando como recursos materiais um gravador de áudio, uma máquina fotográfica e uma câmera de vídeo. A autora tem contado com recursos próprios para desenvolver e finalizar o trabalho. Uma cópia do produto final será entregue a cada um dos colaboradores e consta de um DVD com a narrativa completa e um clip artístico de 10 minutos com as partes mais significativas da entrevista, ilustrada com as fotos correspondentes. Até o momento foram realizadas nove entrevistas. O arquivamento, a difusão e o acesso ao acervo das entrevistas está sob a responsabilidade da escola e da GVive¹ – Associação dos Ex-Alunos e Amigos do Vocacional.

1 <http://gvive.org.br/> acesso em 22 06 2018

Vale lembrar que a motivação para desenvolver um projeto de história oral sobre a recuperação da memória e da história do Ginásio Vocacional Cândido Portinari deu-se em 2012, após um convite para minha participação no aniversário de 50 anos da escola. Durante a cerimônia, na conversa entre os diversos ex-profissionais e ex-alunos percebia-se muita revolta em suas falas. Era como se tivessem um grito preso na garganta. E em cada abraço trocado, em cada sorriso pela felicidade do reencontro, a indagação mais recorrente era: “Por que acabou?” Por que aquele espaço tão democrático e tão amado, impregnado pelos seus sonhos de adolescência, transformara-se do dia para a noite numa escola convencional, sem nenhuma correspondência com a visão de mundo e compromisso com a comunidade, vivenciados por eles no vocacional? Dessa forma, senti-me impelida a dar voz ao grupo e conhecer mais a fundo essa extraordinária história. O projeto também deverá colaborar com as pesquisas sobre o patrimônio histórico educativo e as práticas pedagógicas da instituição. O acervo de documentos da escola foi retirado quando o governo encerrou o projeto dos ginásios vocacionais, deixando a história da escola incompleta, como se o início da instituição se desse em 1970, quando a Secretaria de Educação do Estado de São Paulo a transformou numa escola regular.

A recuperação da história e da memória da escola

A compreensão dos processos de mudanças históricas, sociais, culturais e políticas na sociedade também passa pela salvaguarda e investigação dos acervos históricos das instituições escolares, sejam elas públicas ou privadas. Com esse entendimento, atualmente, aumentou significativamente o número de pesquisadores de várias áreas, interessados em preservar, investigar e difundir o patrimônio histórico educativo das

escolas. A materialidade da escola, ou o que se entende mais recentemente por *cultura material escolar*, emergiu como uma preciosidade que vale a pena resgatar e cuidar. Segundo Mogarro (2005), em Portugal, a partir do final do século XX, a história da escola e seu passado têm despertado o interesse de diversos profissionais, que investigam sobre a história da educação e buscam nos acervos escolares não só os documentos oficiais, mas também os testemunhos de seus atores.

A escola, como organização e suas lógicas internas, insiste em permanecer na memória coletiva e na memória dos indivíduos, contribuindo para a formação de lembranças que, para o bem ou para o mal, tornam-se perpétuas. Em nossas recordações (de ex-alunos) há marcas, muitas vezes traumáticas, de uma convivência cotidiana, nem sempre tão afável e cordial, mas que secretamente, nos escaninhos da memória as reconsideramos.

A memória dos tempos de estudante, quando criança, foi registrada da seguinte maneira por um de nossos maiores memorialistas:

Era um chalé pintado de cor marrom, entrada lateral ajardinada com folhagens e trepadeiras de um viço amazônico. Logo da porta, via-se sobre a bandeirola da que dava para a sala de visitas o retrato e a bênção do papa Leão XIII que sorria de dentro da moldura dourada com sua cara de Voltaire. Pela esquerda, passava-se à saleta de aulas de dona Manuelita Andrés (Lilita), que mantinha entre seus alunos e alunas disciplina perfeita. Era enérgica, vivia encatarrada e estava sempre agasalhada por um xale de lã. Pela direita, entrava-se pela sala de jantar onde davam suas aulas, uma em cada cabeceira da mesa, dona Maria Luísa (Malisa) e dona Branca. Aqui o comportamento relaxava-se devido ao temperamento das mestras, principalmente no setor de dona Branca, que, aérea e vaga, de olhar tornado

nevoento por uma belida, de fala algodoadada e suave – era ela própria um convite à desatenção, às entrecotoveladas, aos assovios, aos tinteiros derramados, aos projéteis de papel amassado em cuspe e aos cochilos dos meus companheiros e dos alunos de dona Malisa assentados em bancos sem encosto, dos dois lados da mesa. (NAVA, 1983, p. 283-284)

Na realidade, ao falar da história e da memória da escola, tem-se como referência não apenas os documentos textuais presentes em seus arquivos permanentes. No popular “arquivo morto” da escola, estão desde as pistas da produção cotidiana dos documentos de seus alunos e profissionais, como também os vestígios da política educacional trilhada pela instituição na transmissão dos saberes. No entanto, se não ouvirmos as vozes dos grupos que, ao longo do tempo, habitaram estes espaços, as escolas não passarão de prédios ociosos e sem vida. Há de se concordar com o alerta de FELGUEIRAS (2005, p. 88-89):

Resgatar o passado plurifacetado da escola, produzido por diferentes atores sociais, exige um trabalho de elaboração e procura de fontes, não só nos arquivos, mas também junto de pessoas, despertando recordações, recolhendo materiais pessoais, pedindo auxílio para interpretar outros, existentes nas escolas, nas mais diferentes situações, muitas vezes em degradação ou em risco de se perderem completamente.

A análise de documentos constantes nos acervos históricos das escolas e a recolha de testemunhos orais não só traz à luz os debates sobre como a escola influenciou os padrões de comportamento da sociedade, mas também elucida as práticas educativas, as reformas educacionais e a agenda das políticas públicas de educação dos diversos governos constituídos. Os fatos “quase invisíveis” da História oficial, como

o brusco abortamento da proposta dos ginásios vocacionais pelo governo militar, em 12 de dezembro de 1969, é um dos exemplos. Como já foi mencionado acima, nesta data os ginásios vocacionais foram invadidos pelos militares e uma parte significativa de seu acervo documental foi destruída e dispersada. Dessa forma, creio que um projeto de história oral para ouvir os atores dessa experiência, considerada de vanguarda na educação brasileira, é plenamente justificável. Aproveito para lembrar que nesse trabalho optamos pela definição de história oral como “Uma prática de pesquisa para apreensão de narrativas feita por meio do uso de meios eletrônicos e destinada à elaboração de documentos” (RIBEIRO, 2008, p. 101).

A utilização dos procedimentos da história oral tem despertado o interesse de diversos grupos e, a sua aceitabilidade para o desvendamento das evidências históricas tem aumentado significativamente nos últimos tempos. Num projeto de história oral com ênfase na história de vida ou num projeto para a recuperação da memória e da história, como é o caso dessa pesquisa sobre o GV Cândido Portinari, os ganhos são incontáveis, na medida em que têm-se acesso imediato aos testemunhos orais e, inclusive, a documentos textuais, que por muitas vezes são resguardados por pessoas anônimas, preocupadas com a preservação dos mesmos, acreditando na sua importância para a história (...) “A evidência oral, transformando os ‘objetos’ de estudo em ‘sujeitos’, contribui para uma história que não só é mais rica, mais viva e mais comovente, mas também mais verdadeira” (THOMPSON, 2002, p. 137).

As mudanças de técnicas e hábitos, na sociedade contemporânea, com o aumento do acesso democrático aos meios de comunicação e todo aparato que gira em torno da produção, guarda e acesso aos documentos oficiais/pessoais, na modalidade digital, trazem algumas preocupações. Trata-se da preservação dos objetos digitais e, inclusive, seus respectivos custos. A quantidade estabelecida de 18 entrevistas, para o

projeto “Ginásio Vocacional: ensinar e aprender pode ser interessante” baseou-se na inquietação de tornar possível a preservação do material produzido em formato digital, sem gerar custos excessivos.

A criação dos Ginásios Vocacionais

A criação dos ginásios vocacionais foi regulamentada pelo Decreto nº 38.643/61 e foi possível graças a uma ‘brecha’ na reestruturação da lei estadual do Ensino Industrial, que era uma exigência de adaptação à reforma, no âmbito federal, pela Lei nº 3.552/59. A implantação e coordenação do projeto coube ao SEV – Serviço de Ensino Vocacional, um órgão criado pela Secretaria de Educação do Estado de São Paulo.

Sua proposta educacional, com forte concepção humanista, que visava a formação do homem concreto e transformador de sua realidade, foi baseada na experiência do Liceu de Sévres, na França e na Escola Compreensiva Inglesa. Esta proposta fora aplicada, inicialmente, nas classes experimentais do Instituto de Educação Narciso Pieroni, em Socorro, interior de São Paulo (ROVAI, 2005).

Filosoficamente, apoiou-se nos pensamentos de Pierre Furter e Emmanuel Mounier. Em sua base teórica, agregou os nomes de Teilhard de Chardin, Camus, Gabriel Marcel, Marx, Sarte, Mallruax, e, também Dewey, Jerome Bruner e Piaget. No Brasil, deve-se destacar a forte influência de Paulo Freire.

Para a implantação do projeto foram escolhidas as cidades de Americana (polo têxtil), Batatais (polo agrícola), São Paulo (polo metropolitano), Barretos (pecuário), Rio Claro (polo ferroviário) e no final da experiência, a cidade de São Caetano do Sul. Para coordenar o SEV, o Secretário da Educação Luciano de Carvalho convidou a professora Maria Nilde Mascellani, que já acumulava experiências de Sévres e Socorro.

Na concepção pedagógica do ensino vocacional, o aluno era o sujeito de sua própria educação “O ensino vocacional rompia com a ideia de educação massificada, que segundo a crítica da época, caracterizava o ensino tradicional” (NEVES, 2010, p. 118).

Todas as práticas pedagógicas, realizadas durante o ano, partiam dos Estudos Sociais – era o *core-curriculum*. Existia uma montagem cêntrica, e cada círculo determinava o que o aluno estudaria da primeira à quarta série. Na 1ª série estudava-se o município sede de cada escola, na segunda estudava-se São Paulo, na terceira o Brasil e na quarta série era a vez de estudar o Mundo:

Nessa estrutura curricular cada unidade (município, estado, país, mundo) tinha sempre dois papéis, ou significados: era objeto de estudo, em si, e critério ou referência para o estudo dos demais. Uma relação muito particular se estabelecia entre o primeiro círculo e o último: o local representava o ponto de vista a partir do qual o mundo seria conhecido e o mundo, uma vez conhecido, fornecia orientação e aporte instrumental, sobretudo conceitual e técnico, para as ações comunitárias, construtivas, que era a forma de intervenção social dos alunos em seu espaço específico e eram praticados, sistematicamente, na última etapa do curso ginásial. (Idem, p. 129)

Apesar de os Estudos Sociais ocuparem a posição central do currículo, é importante lembrar, no entanto, que Geografia e História eram disciplinas distintas, com professores separados. Por meio dos Estudos Sociais, levantavam-se as questões que seriam estudadas e pesquisadas em conjunto com as outras disciplinas, principalmente na modalidade do *estudo do meio*, em que os alunos observavam *in loco*, sempre que possível, o conteúdo pedagógico de cada série:

Como o estudo do homem era o centro do currículo, ou seja, a preocupação com a formação do ser humano não massificado, homem-massa, que surgia com a industrialização, a área de Estudos Sociais foi a área coordenadora/desencadeadora do planejamento do currículo, ou a supradisciplina. E todas as demais desenvolviam os seus conteúdos como instrumentos a fim de favorecer no aluno a compreensão do homem no tempo e no espaço. Nessa perspectiva, os conteúdos deixam de ser apenas um fim para se tornarem meios para alcançar um determinado propósito. (LIMA E ROVAI, 2015, p. 147)

Os alunos do GV já frequentavam a escola em período integral. No currículo as disciplinas gerais eram Língua Portuguesa, Matemática, Ciências, Inglês ou Francês e Educação Física e entre as disciplinas técnicas constavam Práticas Comerciais, Economia Doméstica, Artes Industriais, Práticas Agrícolas (em Batatais), Artes Plásticas, Educação Musical e Teatro.

O projeto de ensino renovado no GV destacava entre seus objetivos a formação para a cidadania, com base nos valores democráticos e foco na cooperação entre os indivíduos. O estudante desde a primeira série já tomava conhecimento dos problemas de sua comunidade e se preparava para intervir com propostas de mudanças “A formação de líderes que fossem capacitados para conduzir o país a um patamar mais elevado de civilização também estava presente nos objetivos do projeto” (TAMBERLINI, 2005, p. 36).

A experiência do Professor Raimundo

A entrevista com o Prof. Raimundo Alves Fernandes aconteceu na cidade de Batatais, na Escola Estadual Cândido Portinari,

ex-Ginásio Vocacional Cândido Portinari – GVCP, em 14 de dezembro de 2013. O encontro contou com a intermediação do coordenador da escola, Professor José Henrique Barbieri, que muito tem colaborado com o projeto. Após as apresentações, resumi o projeto para o Prof. Raimundo, que de imediato, causou-me ótima impressão: nordestino, de figura ativa e voz firme, transmite, a quem o ouve, credibilidade e clareza de ideias. Começou a relatar suas memórias imediatamente, fazendo questão de iniciar pelo tempo em que era criança, pois achava importante contextualizar sua chegada e permanência no GV.

O Prof. Raimundo nasceu no sertão da Paraíba, na cidade de Catolé do Rocha. Era de família humilde e tinha mais dois irmãos. Relatou que quando criança, na escola, o professor de sua classe só sabia ensinar até o segundo livro e as crianças não avançavam. Seus pais insatisfeitos, decidiram mudar para a cidade, onde ele fez um exame de admissão para uma escola agrícola, no Ceará. Era uma escola em que faltava quase tudo, desde infraestrutura à oferta de material básico para o ensino. Mesmo assim, completou o 3º ano ginásial. A partir da quarta série, foi para a cidade de Bananeiras, onde cursou até o segundo ano Técnico. No terceiro ano ficou sabendo de um curso de Técnico Agrícola, grátis, dentro de uma universidade no Rio de Janeiro e mudou-se para lá, junto com alguns colegas. Formou-se em Técnico Agrícola, e tinha como projeto voltar para o Nordeste a fim de trabalhar na Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste – Sudene. Junto com o curso técnico fez um curso que concedia um diploma para lecionar.

Relatou que nessa época, ainda no Rio, fez amizade com um funcionário do MEC, com quem sempre conversava. Num destes dias em que estava no MEC, chegou um coordenador do Ensino Vocacional dizendo que procurava professores para dar aula de práticas agrícolas, no interior de São Paulo. Ele se animou e, juntamente, com mais seis colegas inscreveram-se e

fizeram os testes, em São Paulo. Apenas ele e mais um colega foram classificados e ele, por ter passado em primeiro lugar, teve o privilégio de escolher antes onde gostaria de trabalhar, entre as cidades de Batatais e Americana. Escolheu Batatais, por se tratar de cidade agrícola, e estar mais de acordo com sua experiência de vida. Seu amigo foi para a cidade de Americana, no interior de São Paulo. Ao chegar à rodoviária de Batatais, vindo de São Paulo, a cidade ainda despertava e, foi quando avistou um caminhão levando trabalhadores com suas enxadas para trabalhar nas fazendas. Achou aquele lugar “o fim do mundo” e logo pensou que talvez nem ficasse lá. Foi caminhando até à escola e ao chegar “tive uma recepção fantástica... os professores, imediatamente, vieram conversar comigo para saber de que forma poderiam me ajudar e se ofereceram para levar-me até à república onde me hospedaria e diante de tanto interesse...me senti uma pessoa muito importante”. Ele começou a trabalhar no mesmo dia e faz questão de mencionar que: “se eu soubesse o que era a grandeza do vocacional, com certeza, eu não teria vindo... sem curso superior, só com o curso técnico, sem nunca ter dado aula, pobre, sofrido, vindo do Nordeste... mesmo assim enfrentei e fiz o treinamento”. Na primeira semana, observou as aulas de vários professores e conheceu as turmas de alunos. Na semana seguinte, começou a dar aula. Foi quando os alunos e professores saíram para um acampamento, de *estudo do meio*, numa fazenda. O Prof. Raimundo conta como ficou maravilhado ao observar a estratégia das aulas, que eram práticas, sem que o professor de Geografia utilizasse nenhum livro para ensinar. Ficaram três dias estudando o solo e todos os detalhes do relevo. Mas foi na saída, na hora de ir embora que algo terrível aconteceu com ele. Ao abrir a porteira para que o caminhão, que levava os alunos e professores saísse, o Prof. Raimundo avistou um enxame de abelhas africanas. No mesmo instante, cobriram o caminhão com um tecido encerado e pediram que o motorista

saísse conduzindo bem devagar. Mas, ao sair, o portão bateu agitando todo o enxame que veio inteiro para cima do Prof. Raimundo atacando-o com mais de 1500 picadas. Sua sorte foi lembrar do riacho, onde, imediatamente, correu para mergulhar e, não ser alérgico à picada de abelha.

Passado algum tempo, entusiasmado com o trabalho e observando o excelente nível dos professores do vocacional, muitos com pós-graduação, assim que pode matriculou-se numa faculdade de Pedagogia, no período da noite, em Ribeirão Preto. Destacou que o SEV proporcionava muitos cursos e treinamentos para os professores, mas o principal era o trabalho em equipe. Lembrou que sofriam muita discriminação por parte dos outros professores da cidade. Diferentemente das outras escolas, no GV as condições de trabalho eram bem melhores: permaneciam na escola em tempo integral, tinham acesso a todo material pedagógico necessário e, principalmente, recebiam um ótimo salário.

Segundo o Prof. Raimundo, o que era mais apaixonante na metodologia do GV era a variedade de atividades diferenciadas. Cita o estudo do meio, que geralmente era realizado entre março e abril e menciona o exemplo de uma turma do segundo ano, que acompanhou a São Paulo. Viajavam de trem, com verba cedida pelo governo. Antes combinavam que quantia cada aluno levaria. Estipulava-se um valor único para todos. Como havia vários alunos de baixo poder aquisitivo e, por outro lado, alguns alunos de muita posse, os pais que podiam colaborar um pouco mais faziam doações anônimas e junto com os professores realizavam campanha na escola para arrecadar fundos. “A partir do momento que entravam no trem já estavam em estudo. O professor de Geografia pedia que marcassem, em cada estação ferroviária que parassem, o nome da cidade, a altitude, e tudo o que viam de interessante: plantação de café, de cana-de-açúcar, eucalipto...tudo era anotado”.

Ficavam de 5 a 6 dias em São Paulo e 1 dia em Santos. Os alunos iam a vários lugares com os professores, que despertando a curiosidade deles, também iam contextualizando a visita, que na verdade eram aulas que ficariam marcadas para sempre, em suas memórias. Visitavam o Museu do Ipiranga, Teatro Municipal, Pátio do Colégio, os Diários Associados, as maiores bibliotecas etc. Cada professor era responsável por 5 ou 6 alunos. Na escola, com os cadernos de anotações os alunos realizavam as atividades em grupo. A síntese do trabalho era apresentada a toda a comunidade escolar, inclusive para os pais e responsáveis pelos estudantes.

No GV havia um projeto intitulado Governo Estudantil (parecido com o Grêmio Estudantil) em que se reproduzia o governo, com os alunos elegendo um governador e seus deputados. Todos os alunos possuíam o título de eleitor, muito parecido com o documento oficial, exceto por pequenas mudanças. Para as eleições vinha um juiz que, inclusive, trazia as urnas do fórum, com os alunos experimentando o verdadeiro exercício para a cidadania. Criaram uma cooperativa e um banco, com talão de cheques para os alunos utilizarem com suas compras na cantina.

Em comparação com as outras escolas, o GV destacava-se em tudo. Nas apresentações do dia 7 de setembro o GV dava um show. Até porque possuía as melhores condições. A oficina ficava num galpão e era completa...dificilmente uma escola técnica, hoje, tem o material que existia no GV. Os armários, usados pelos alunos, eram de madeira, e eles próprios, junto com os professores, é que faziam. Todas as atividades eram realizadas em grupo, com a participação direta dos professores. Os alunos almoçavam aqui e era feito um rodízio em que dois dias da semana os professores

almoçavam com eles, no refeitório. Os estudantes serviam as mesas com os professores e depois almoçavam e lavavam os pratos juntos. Isso era obrigatório. A nutricionista orientava e a cozinheira dava uma aula sobre a preparação de cada alimento e eles faziam junto, também. Quando chegava a hora do acampamento a gente falava: agora eu quero ver quem aprendeu a fazer comida.

Mas, houve uma época em que o GV foi fortemente discriminado na cidade.

Foi feita uma campanha para que os pais não colocassem as crianças na escola e alegavam que o ensino daqui era “coisa de maluco”. Apesar das matrículas obedecerem a um estudo social do município em que se dividia as vagas para a Classe A (10%), Classe B (40%), e Classe C (50%) e mesmo dando preferência para os alunos de Batatais, as vagas não eram preenchidas. Daí os pais de Ribeirão Preto começaram a vir em massa para matricular os filhos no Vocacional. Principalmente os professores da universidade (USP). Em frente à escola ficavam três ônibus aguardando a saída dos alunos. Quando a Associação de Pais e Mestres marcava uma reunião, a cidade ficava lotada de carros de luxo dos pais de Ribeirão Preto. A participação dos responsáveis era muito ativa e atingia quase 100%. Com isso, a campanha “do contra” foi abrandando.

Já naquela época não se trabalhava com notas, mas com conceitos e autoavaliação.

Cada aluno tinha uma ficha, a Ficha de Observação do Aluno (FOA). O professor observava o aluno e anotava na ficha e todas as disciplinas tinham o mesmo peso. O aluno não era reprovado, mas frequentava a aula de recuperação desde

o primeiro bimestre, e não no final do ano, como é hoje. A orientadora educacional, a partir das observações das fichas, fazia uma síntese da classe e toda a equipe de professores ficava informada. Toda semana tinha uma tarde para a reunião pedagógica, em que se analisava a aprendizagem e as atitudes de cada aluno. O aluno não levava livros nem tarefas para casa. Cada aluno tinha um armário com chave, onde guardava seu material e o uniforme de Educação Física. Havia horário de aula e de estudos em grupo, sempre com o acompanhamento de um professor. Nas aulas de Economia Doméstica, que por sinal, eram mistas, os alunos aprendiam até como cuidar de um bebê.

Com a radicalização da Ditadura, os Ginásios Vocacionais passaram a ser monitorados, de perto:

Em nossa república, nós tínhamos um amigo dentista, que morava na casa ao lado e toda noite estava na república conosco. Ele era piloto do aeroclube e um apaixonado pela aviação. Nós fazíamos festinhas na república e tinha um pessoal do aeroclube que era sempre convidado. E nós tínhamos mania de escrever nas paredes... nosso amigo dentista escreveu: "o piloto é um deus caído que tem saudades do céu"... um outro do grupo, que já tinha mais idade, acabou casando e ele falava sempre: "amor de velho é um perigo". Um dia nós fizemos uma festa e escrevemos essas frases, com spray, nas paredes. Os militares foram lá e quiseram saber que código era aquele...recolheram raspas da tinta para comparar com as frases dos muros "Abaixo a Ditadura" para ver se era a mesma tinta...eles fizeram tudo isso aí.

O Prof. Raimundo considera uma injustiça o Vocacional ter sido acusado de comunista. Segundo ele, nada foi

encontrado que comprometesse os profissionais do GV de Batatais. No entanto, ele relata um acontecimento que é considerado por ele como a passagem mais difícil de sua vida. Foi quando recebeu um telegrama de um ex-professor da escola, muito seu amigo, que estava morando em São Paulo e tinha se envolvido com movimentos políticos. Tratava-se do professor Ari, que havia lecionado a disciplina de Práticas Agrícolas com ele. O telegrama chegou com o nome de seu irmão, da Paraíba, e ele desconfiou que fosse do Prof. Ari.

Ele marcou um encontro em São Paulo, à noite, na esquina da Av. Rio Branco com a Ipiranga. Naquela época, 1970, muitas lideranças dos movimentos contra a Ditadura, estavam sendo presas. Eu era noivo e ia casar. Minha noiva tinha mandado fazer um vestido com uma tia, em São Paulo, no bairro do Tremembé. No dia seguinte, do recebimento do telegrama, nós viajamos. Deixei ela lá, na casa da tia, guardei o carro e fui de ônibus... pro encontro. O frio era terrível... e eu estava apavorado. Deu 17 horas e eu esperando... deu 17h05 eu desapareci. Às 18 horas eu voltei... tremia muito. Tomei um conhaque pra esquentar e ficar mais corajoso né? Então ele veio... era o Ari mesmo. Ele falou: "estou em dificuldades, não vou te contar o que estou fazendo aqui, porque se você for preso e for torturado, você fala". Saímos daquele lugar e fomos andando rápido, sem olhar pra lugar nenhum, em direção à rodoviária velha, na Luz. Ficamos num restaurante... pedimos uma mesa bem no fundo, onde jantamos. Eu falei: "Ari, eu vou pra Batatais, nós vamos voltar aqui e nós vamos te levar embora pra Xavantina, pro meio dos índios". Nós já tínhamos ido lá umas duas vezes... era um lugar difícil. Ele não aceitou. Achou que não adiantaria e que seria pego. Deu meia-noite quando nós saímos de lá. Paguei a conta, peguei o dinheiro do taxi e dei o resto pra ele. Isso foi em 20

de julho... ele foi assassinado em 11 de agosto. Lógico que nós vimos isso por acaso no jornal. Uma terrorista chamada Denise, que mora hoje na Itália contou que estavam num assalto a um banco e seu marido Eduardo, conhecido por Bacuri, que era do grupo do Mariguela, atirou no Ari, por engano. Sequestraram um médico e estavam levando o Ari para o Hospital das Clínicas, mas ele não aguentou e morreu com a cabeça no colo dessa Denise. Enterraram o corpo na Estrada de Embu-Guaçu. Então, eu e dois colegas pegamos um carro e fomos a Viçosa, em Minas, porque ele era de lá. Viajamos a noite toda e chegamos na cidade, pela manhã. Encontramos um irmão dele que era promotor numa cidade próxima e informamos o ocorrido. O irmão foi se informar no DEOPS, mas disseram que não tinha nenhum registro do Ari lá e que quando pegassem o Eduardo, ele contaria tudo. Não demorou muito, o Eduardo foi morto também, e nós não soubemos de mais nada.

O professor conta que há um ex-aluno que é desembargador em São Paulo, com quem ele já se encontrou e que está escrevendo um livro sobre o Vocacional. Porém, o objetivo principal do livro é resgatar a história do Prof. Ari e mostrar que ele não era bandido.

Com o fim dos vocacionais, muita coisa se perdeu e as pessoas que vieram não tinham comprometimento. Eu acho até que nós falhamos, eu falo com os professores que eu encontro. Vieram diretores da escola tradicional, que foram nomeados. Isso para eles não valia nada. Tinha valor pra nós que vivenciamos. Quando foi feito o primeiro encontro do Vocacional, já não encontraram mais nada. O material era riquíssimo: os alunos trabalhavam com teodolito, hoje tem só o pé, aqui no memorial. Eram meninos de 12 anos, medindo os desníveis e a área do terreno... Quanto

aos documentos, foram todos recolhidos. Diferentemente dos outros Vocacionais, os militares não abriram nenhum inquérito contra os profissionais de Batatais. Nada foi encontrado... Nada de anormal.

Sobre a coordenadora Maria Nilde Mascellani, o Prof. Raimundo diz:

Conheci muito... eEa uma coisa que nos emocionava, era emocionante. Primeiro pelo conhecimento e segundo pelo carisma. Era uma pessoa bem pequena, tinha problema físico e caminhava com dificuldades devido a um reumatismo crônico. Era uma pessoa fantástica! Com muita liderança. Quando ela vinha aqui, não faltava um, do pessoal da alta de Ribeirão... todos vinham aqui para ouvir. E todo ano, em fevereiro nós, professores, ficávamos uma semana em São Paulo, fazendo treinamento com ela.

Hoje em dia, o Prof. Raimundo encontra-se com muitos ex-alunos na região e sempre é tratado com muito carinho. Alguns trabalham com ele na Prefeitura de Batatais e sempre falam da época da escola.

A gente percebe que estava certo em deixar essa bagagem pra eles...e graças à Deus, a maioria conseguiu...não vou dizer que são todos médicos, dentistas ou engenheiros. Alguns pararam de estudar, quando saíram do Vocacional. Tem alguns bancários, outros não conseguiram muita coisa , estão vivendo de um pequeno comerciozinho...e, na realidade, eu não conheço nenhum abandonado. O prefeito de Batatais é novo ainda e na época do GV ele ainda estava nascendo, mas ele sempre diz que os alunos do Vocacional logo se percebem... Quando começam a conversar tem algo diferente... são pessoas diferenciadas mesmo.

Questionado se a experiência do Vocacional poderia ser repetida nos dias de hoje, o professor disse que acha difícil, pois os GV eram considerados muito caros.

O Prof. Raimundo encerrou a entrevista dizendo que para ele, falar do Vocacional é sempre uma grande alegria pois: “tudo aqui valeu a pena! Grande parte do aprendizado da minha vida foi aqui no Vocacional... por oito anos”.

O Professor Raimundo estava em Santos com uma turma de alunos no dia 12 de dezembro de 1969, o dia em que, simultaneamente, todas as unidades dos ginásios vocacionais² foram invadidas pelo Exército e pela Polícia Militar.

O fim do Ensino Vocacional

Em todas as entrevistas para o projeto “Ginásios Vocacionais: ensinar e aprender pode ser interessante”, uma fala é recorrente: “a escola sofria pressões de todos os lados”. Segundo OLIVEIRA, 1986, p. 64:

Colocavam que o sistema era muito caro, exigindo uma infraestrutura muito complexa, quando, de fato, o próprio Estado não conseguia calcular o custo de um aluno numa escola de tipo tradicional; ou como as que diziam que era uma escola para elites, quando ela comprovava que atingia várias camadas sociais em todas as suas unidades.

Na entrevista realizada com a diretora Cecília Vasconcellos de Lacerda Guaraná e com a coordenadora pedagógica Lygia Tibiriçá Hülle, ex-funcionárias do GV de Batatais, houve a menção de vários tipos de críticas ao GV e à sua

2 Para acessar uma considerável bibliografia sobre os ginásios vocacionais: <http://gvive.org.br/historia-dos-ginasios-vocacionais/bibliografia/> último acesso: 22 06 2018

proposta pedagógica: “Será que esses alunos vão aprender? Essa escola dá conteúdo? Será que vão conseguir passar? Será que vão ter os mesmos conteúdos das outras escolas? (SILVA, 2015, p. 102). E segundo ambas, uma crítica que fazem até hoje, é que “a escola era cara”.

Cecília relatou que em 1967 havia uma boa relação do GV de Batatais com os militares e que num dos acampamentos o exército chegou até a emprestar as barracas para os alunos acamparem.

Segundo as entrevistadas, a escola passou a ser mais observada depois que um Coronel, em visita à escola, questionou sobre um painel no qual havia um mapa-múndi e recortes de jornais sobre as notícias da atualidade. Neste painel, cada fato era ligado aos países de origem. Periodicamente, as notícias eram trocadas e discutidas em classe. O coronel ficou impressionado com esse painel, que ficava no pátio da escola, e questionou: “Por que esse recorte aqui, sobre a guerra do Vietnã? O que tem isso de interesse para os alunos?” (*Idem*)

Segundo OLIVEIRA (1986), dois acontecimentos contribuíram fortemente para o encerramento do Ensino Vocacional. O primeiro foi no GV de Americana, em que um aluno escreveu os nomes de líderes da esquerda nos muros ao redor da escola, obrigando a diretora a abrir um processo, em que no final, ficou comprovado ter sido apenas um ato de rebeldia do estudante, sem conotação ou envolvimento político do mesmo. O segundo acontecimento foi fruto do inconformismo de alguns professores, cuja demissão se deu após a avaliação anual do SEV, no final de 1968: “Este grupo, articulado em bloco com elementos do 5º G-CAN, setor regional do 2º Exército, sediado em Campinas, ali entregou uma carta-denúncia, onde se afirmava que o ensino vocacional pregava doutrina de esquerda e que havia implantado práticas partidárias comunistas” (OLIVEIRA, 1986, p. 64). Essas acusações contribuíram para aumentar a fragilização do Sistema, para o qual se esperava o

encerramento a qualquer momento. Em junho de 1969, Maria Nilde Mascellani foi afastada da coordenação do SEV e:

Em 12/12/69 os ginásios vocacionais amanheceriam tomados por soldados do 2º Exército, armados com metralhadoras e bombas de gás lacrimogêneo. No GEVOA³, os alunos, adolescentes, chegavam à escola. Os professores tinham que demonstrar tranquilidade absoluta ao tentar acalmá-los e esclarecer para eles o que estava acontecendo, eles mesmos sem saber o que lhes aconteceria. Na metade da manhã os alunos foram dispensados. Os professores, entretanto, ficaram “sob a proteção” dos soldados até a noite, que faziam uma “inspeção”, ouvindo funcionários para “separar o joio do trigo”, e recolhendo farta documentação. (Idem, p. 65)

Dessa forma, concluiu Maria Nilde, “o regime militar extinguiu o Ensino Vocacional no Estado de São Paulo, sob a alegação de pedagogia esquerdizante e ideologia nefasta à formação da juventude brasileira” (MASCCELLANI, 1988, p. 94).

Referências bibliográficas

- ARELLANO, Miguel Angel. Preservação de documentos digitais. *Ci. Inf.*, Brasília, v. 33, n. 2, p. 15-27, maio/ago. 2004 <http://www.scielo.br/pdf/ci/v33n2/a02v33n2.pdf> Acesso 28 03 2017
- FELGUEIRAS, M. L.. Materialidade da Cultura Escolar: a importância da museologia na conservação/comunicação da herança educativa. In: *Pro-posições/Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação, Campinas, SP. V. 16, n. I (46). Jan./abr. 2005.*

3 Ginásio Vocacional de Americana - <https://www.facebook.com/gevaamericana/> último acesso 22 06 2018

- LIMA, Alcimar Alves de Souza e ROVAI, Esméria. *Escola como desejo e movimento: novos paradigmas, novos olhares para a educação*. São Paulo, Cortez, 2015.
- MASCELLANI, Maria Nilde. O sistema público de ensino no Ensino Vocacional de São Paulo. *Ideias*. n. 1, p. 84-95. São Paulo, FDE, 1988.
- MOGARRO, Maria João. Os arquivos escolares nas instituições educativas portuguesas: *Preservar a informação, construir a memória*. In: *Pro-posições*/Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação, Campinas, SP. V. 16, n. I (46). Jan./abr. 2005.
- NAVA, Pedro. *Baú de Ossos*. Círculo do Livro, São Paulo, 1983.
- NEVES, Joana. *O Ensino Público Vocacional em São Paulo: renovação educacional como desafio político, 1961-1970*. Tese (Doutorado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- OLIVEIRA, Mariângela de Paiva. *A memória do Ensino Vocacional: contribuição informacional de um núcleo de documentos*. Dissertação (Mestrado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.
- RIBEIRO, Suzana Lopes Salgado. História Oral na Escola: instrumentos para o ensino de História. In: *Oralidade*: revista de história oral. Núcleo de Estudos em História oral – USP, São Paulo, Ano 2, n. 4, jul/dez 2008
- ROVAI, Esméria. (Org.) *Ensino Vocacional: uma pedagogia atual*. São Paulo, Cortez, 2005
- SILVA, Suely Ramos da. Ginásios Vocacionais: ensinar e aprender pode ser interessante. p. 91-104. In: *Patrimônio Histórico Educativo: investigaciones y experiencias en América Latina y Península Ibérica*. Buenos Aires, 2015. Disponível em: <http://issuu.com/huellasdelaescuela/docs/patrimoniohistoricoeducativo> Acesso 23 03 2017
- TAMBERLINI, Ângela Rabello Maciel de Barros. Os Ginásios Vocacionais, a História e a possibilidade de futuro. In: ROVAI, Esméria. (Org.) *Ensino Vocacional: uma pedagogia atual*. São Paulo, Cortez, 2005.
- THOMPSON, P. *A voz do Passado: história Oral*. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira, 3ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

História oral e coletivos: perspectivas da produção de conhecimento das mobilidades em diferentes contextos de articulação

VANESSA GENEROSO PAES

MÁRCIA MURA

Introdução

Este texto condensa o esforço em aproximar dois campos de teorias e práticas: a experiência de atuação em coletivos indígenas e o campo de estudos migratórios relacionados às redes de ativismo a partir de grupos migrantes, ambos acionados mediante processos de mobilidade (circulações, lutas, experiências) em diferentes contextos de articulação. Os coletivos referenciados estão articulados na cidade de Porto Velho-RO (Coletivo Mura), e na cidade de São Paulo (coletivo migrante). As autoras do presente artigo tiveram a oportunidade de conhecer, vivenciar e trocar experiências com os integrantes dos coletivos em discussão.

É de base comum percebermos que as práticas culturais, educacionais, econômicas e políticas circulam na sociedade civil de forma institucionalizada ou não institucionalizada. De modo que os coletivos sociais empreendem ações de auxílio mútuo (econômico e jurídico), produção de conhecimentos, articulam redes de comunicação/denúncia, funcionando como circuitos de mediação de informações entre os diversos atores sociais envolvidos em suas demandas.

Outra dimensão que se manifesta nos encontros de pessoas em coletivos é a circulação de ideias, práticas, representações, performances, estratégias de luta que passam a ser partilhadas, podendo desdobrar-se em engajamentos e circuitos de ativismos compartilhados em redes digitais, assim como em redes de mobilidade. Por vezes, as experiências partilhadas ressignificam os variados tipos de engajamento e trajetórias, assim como permitem que as pessoas aprendam, mediante ações cognitivas pautadas nas teorias e práticas, formas e processos educacionais gerados a partir dos coletivos. Tais experiências objetivam-se na organização de marchas, seminários, atos públicos, oficinas de arte, saraus, *contação* de histórias, rodas de conversas, para esclarecimentos quanto aos direitos do ser social. Também se realizam nos coletivos oficinas de grafismo, toré, cirandas com cânticos, atividades culturais relacionadas a tradições ligadas a diferentes grupos migrantes, entre outras práticas propostas por diferentes coletivos.

A partir de diferentes propostas em coletivos (indígenas e migrantes), erguem-se perspectivas e possibilidades da produção de conhecimentos que se fortalecem nas ações e práticas dos participantes. Deste modo as atividades desenvolvidas pelo Coletivo Mura em Porto Velho e alguns coletivos migrantes na cidade de São Paulo pautam-se na tessitura de experiências que busquem o bem viver, o bem comum (Abya Yala) na sociedade.

A mobilidade humana é compreendida nesse artigo como a capacidade de deslocamento que os sujeitos, assim como as coisas, os conhecimentos, as práticas, as teorias, as ideias, as perspectivas culturais possuem ao atravessarem as fronteiras de um Estado-nação, constituindo formas heterogêneas e diversificadas de acionamentos das mobilidades no espaço.

Além do acima exposto, pensamos a história oral como uma prática que não necessariamente tem como fim último a entrevista, podendo ser motivada como um mecanismo para

iniciar o diálogo entre as pessoas que estão no círculo dos coletivos e passam a perceberem-se, também, a partir da experiência do outro, mediante a escuta ativa. A escuta é entendida como a prática utilizada por diversos campos de saber, tais como história, antropologia, psicologia, sociologia, dentre tantas outras áreas, ao trabalharem com a memória individual, e também em sua articulação à memória coletiva. Além disso, na história oral a escuta é um exercício que exige mudança, reflexão, deslocamento perante a vida. O trabalho de escuta desencadeia um processo de reflexão da própria experiência do eu que narra sua vida, propondo tanto ao ouvinte quanto ao narrador a mobilidade da experiência, que é ressignificada no percurso da escuta/ação conjunta.

Nesse procedimento articulamos a proposta de história oral à dinâmica estabelecida pelo coletivo indígena e ao processo de pesquisa nos coletivos migrantes, como princípio no qual os saberes possibilitam o fortalecimento das lutas travadas por diferentes redes de articulação com a sociedade civil frente às ausências de políticas específicas e diferenciadas aos sujeitos de direitos no Brasil. É importante salientar que a história oral foi uma prática realizada pelo coletivo indígena de Rondônia e que os coletivos migrantes utilizam estas e outras dinâmicas para efetivarem suas propostas culturais/políticas em suas atividades.

Quanto às redes de coletivos, é importante assinalar que o surgimento e o desenvolvimento da internet impulsionou novas formas de articulação dos movimentos sociais que passaram a ter uma nova plataforma de troca e acionamentos, promovendo o acesso à informação e desenvolvendo alianças com outros grupos, de modo a alavancar apoio e possíveis desdobramentos frente a outros grupos de pressão. Diversos movimentos sociais utilizam a internet para empreender ações, oficinas, cursos, marchas, documentos, comunicados. Promovem, assim, campanhas e se informam com outras redes

de movimentos sociais de forma a angariar apoio, quando não fundos para suas ações coletivas. Bons exemplos de articulação internacional são o Fórum Social Mundial e a Marcha das Mulheres Migrantes e Indígenas, encontros que reúnem centenas de movimentos para debater questões do mundo social, político, econômico e cultural.

De acordo com o sociólogo Jorge Alberto Machado (2007, p. 252) os ativismos por meio da utilização de redes sociais digitais permitem novos trajetos políticos e quebra de barreiras sociais (para aqueles que podem acessar tais redes). Nessas novas articulações, contemplamos uma redefinição dos atores e papéis sociais acionados pelo ativismo, e nesta, o/a militante participa como “cidadão, militante, editor, distribuidor, consumidor etc. – superando as barreiras geográficas, e até certo ponto, as limitações econômicas” (MACHADO, 2007, p.252). Esse compartilhamento de valores ocorre com mediações cada vez menores e sem interferência direta de governos e corporações; ao utilizar outros tipos de informações e de estratégias de atuação, a militância digital move colaborações e amplia conexões em redes de articulação local, nacional e global. Os coletivos aos quais as mulheres imigrantes integram-se, como veremos a seguir, estão relacionados à temática da imigração, do acesso à informação, realização de cursos e oficinas sobre questões que vão desde a nova lei de imigração ao parto humanizado. Em sua maioria, as atividades desses coletivos são divulgadas por redes digitais, permitindo a troca cultural entre nacionais e imigrantes/refugiados de diferenciados países do mundo.

Outro prisma que nos interessa apontar é a divergência de vertentes políticas e procedimentos de engajamento dentro dos coletivos migrantes e indígenas. Cada coletivo ergue suas orientações, propostas e temas que perpassam seus trabalhos. Podemos, portanto, indicar que a sociedade civil é um conjunto de vozes, de variados estratos sociais, que podem estar reunidas para os encaminhamentos de políticas públicas, protestos

sociais, atos, marchas, entre outras ações coletivas. Segundo a socióloga Ilse Scherer-Warren, os movimentos sociais atuam em três níveis de articulação. A primeira dimensão dá-se no nível do associativismo local, tal como ocorre com as “associações civis, os movimentos comunitários e sujeitos sociais envolvidos com causas sociais ou culturais do cotidiano ou voltados a essas bases, como são algumas Organizações Não-Governamentais (ONGs)” (SHERER-WARREN, 2006, p. 210). O segundo nível de articulação efetiva-se nas *formas interorganizacionais de articulação*, onde se manifestam os “os fóruns da sociedade civil, as associações nacionais de ONGs e as redes de redes, que buscam relacionar-se entre si para o empoderamento da sociedade civil, representando organizações e movimentos do associativismo local” (Idem, p. 211).

Essas e outras articulações são forças que estabelecem laços comunicantes entre a sociedade civil e o Estado, mediante o uso de redes sociais. O terceiro nível de organização dos movimentos sociais, vinculados à esfera pública,

são fruto da articulação de atores dos movimentos sociais localizados, das ONGs, dos fóruns e redes de redes, mas buscam transcendê-los por meio de grandes manifestações na praça pública, incluindo a participação de simpatizantes, com a finalidade de produzir visibilidade por meio da mídia e efeitos simbólicos para os próprios manifestantes (no sentido político-pedagógico) e para a sociedade em geral, como uma forma de pressão política das mais expressivas no espaço público contemporâneo. (Idem, p. 211)

Nesse âmbito, as marchas nacionais encabeçam os exemplos de luta de caráter participativo, que envolvem variados setores da sociedade civil em redes de articulação. Assim, faremos na sequência as contextualizações quanto aos coletivos denominados no presente artigo.

História oral e coletivos indígenas (Porto Velho)

Durante a realização da pesquisa de doutorado em História Social intitulada “Tecendo Tradições Indígenas” (MACIEL, 2016), estabeleceu-se um diálogo entre a História Oral e Antropologia, ambas no mesmo patamar de área de saber, em vez de se utilizar a história oral como mera ferramenta metodológica, conforme orienta Meihy (2005). Por se tratar de pesquisa que envolveu familiares, primeiro foram restabelecidas as relações de parentesco de sangue e de afinidade, para depois iniciar-se os processos de realização de entrevistas.

O processo da pesquisa resultou em 28 narrativas, as quais foram incorporadas na integra à tese, para garantir o direito à memória que o Estado brasileiro e os micropoderes locais retiraram com o processo de colonização. Depois de defendida a tese, foi construída uma proposta para trabalhar as narrativas constituídas para pesquisa numa Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio, chamada Francisco Desmontes Passos, na comunidade ribeirinha de Nazaré, Distrito da cidade de Porto Velho-RO. Este espaço foi escolhido por ser uma das comunidades em que foi realizado o trabalho de campo da pesquisa. Esse trabalho, com as memórias, mitos e narrativas colhidos junto às pessoas dessa região, consiste em proporcionar que os alunos desta escola tivessem a oportunidade de estudar suas tradições, por meio de um projeto desenvolvido na disciplina de História/Geografia, que envolvesse a realização de entrevistas com as pessoas mais velhas da comunidade de Nazaré. A partir desse ensejo, foi se constituindo uma rede de narrativas. Além do processo de construção de um banco de histórias com a participação dos alunos, somadas as narrativas constituídas para a tese, percebemos que esse projeto pedagógico possibilitou a ativação do sentimento de identificação com as tradições e identidades indígenas, além da valorização dos modos de ser em contextos ribeirinhos.

O processo de construção da tese em discussão deslocou o lugar de pesquisador e pesquisado, uma vez que foi a partir de uma ação/prática de tecer memórias das duas partes envolvidas no processo de pesquisa (entrevistado/entrevistadora), que foi possível ser construída a rede de conexão para o fortalecimento da afirmação indígena dos sujeitos envolvidos. Esse deslocamento gerou uma ação de vivência da tese para além da academia, pois esse mecanismo de tecer tradições passou a ser uma proposta coletiva, resultando na formação do Coletivo Mura em Porto Velho. Este coletivo é formado por pessoas que se identificam como Mura – etnia indígena em processo de retomada em toda a Amazônia. Uma das principais reivindicações do coletivo é que Porto Velho seja reconhecido como território de memória mura, tendo em vista que há registros no mapa etnohistórico de Curt Nimuendaju que identificavam a cidade de Porto Velho, no Século XIX, como território de perambulação do povo Mura. Tal informação foi confirmada pelas memórias orais das pessoas entrevistadas para tese.

Em mapa, presente no acervo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), adaptado a partir das pesquisas de Curt Nimuendajú,¹ apresentadas em 1944, Porto Velho é um dos pontos marcados como território mura. Esse dado é perceptível na narrativa de Almira dos Santos Lopes. Foi registrada a partir de suas memórias a indicação de que os indígenas que iam até a Vila de Calama, comunidade que foi uma vila administrativa no tempo do seringal e hoje é um distrito, que os indígenas que apareciam por lá eram os Mura: “Os índios que iam lá na vila o pessoal dizia que eram os Muras. Depois do Maissi tinham várias outras tribos, acho que umas duas ou três tribos ali, tinham os Muras, esses eu lembro bem, tinha

1 Nesse link da biblioteca digital Curt Nimuendajú: http://biblio.wdfiles.com/local--files/nimuendaju-1981-mapa/nimuendaju_1981_mapa.jpg é possível visualizar o mapa.

aqueles outros que habitavam a região mais descendo, que não me lembro mais como se chamavam...” (MACIEL, 2016).

Deste modo, a cartografia oficial do Estado de Rondônia se sobrepôs a essa memória de ocupação mura, assim como constatamos que a História oficial não apresenta esse dado em sua descrição histórica do processo de formação do território rondoniense. Quando os povos indígenas são mencionados nos livros escolares, ou mesmo em pesquisas acadêmicas, os muras são considerados extintos, ou localizados em um passado distante e geograficamente inexistente.

Dessa maneira, a existência do Coletivo Mura ergueu-se para contestar essa cartografia e História oficial, com as vozes e os corpos dos muras na contemporaneidade, de modo que os remanescentes desse povo possam redemarcar seu território ancestral, descrito nas narrativas e memórias das pessoas que habitam variados espaços no território de Rondônia. Esse renascimento é acionado por redes espirituais, reconectado por meio dos fios das memórias que dão sentido ao agregamento no Coletivo Mura. Esse ativismo foi acionado a partir do engajamento político e da afirmação mura, costurado mediante a interseccionalidade entre a história oral, a etnografia e as relações de parentesco. Assim, a história oral cumpre seu papel na reconstrução de memória e afirmação étnica, além de proporcionar a transformação de uma realidade individual e coletiva.

As atividades do Coletivo Mura são organizadas por pessoas que se integram este coletivo, além daqueles que se identificam com a proposta, por meio de atividades tais como marchas, encontros, seminários, atos públicos, performances, entre outras. Tais práticas são acionadas em Porto Velho, além de outras localidades, somando-se às lutas e articulações dos povos indígenas no Brasil. Junto às atividades e atos públicos, também são realizados encontros para rememoração e narração de histórias indígenas na maloca mura, na cidade de Porto Velho, muitas vezes acompanhadas por comidas e bebidas que

tenham alguma relação com tradições indígenas, tais como peixes assados com farinha d'água, rodas para partilhar histórias, toré acompanhado por músicas típicas, oficinas de grafismos. Estas ações coletivas pautam a luta do povo Mura por demarcação e reconhecimento de sua história em Rondônia, além do empoderamento de seu povo na Amazônia.

Quanto à participação no Coletivo Mura, além da pesquisa desenvolvida, a pesquisadora assumiu compromisso político com os coletivos e, no caso da rede mura, passou a integrar e fazer parte das lutas em prol da retomada de memória e demarcações do território, passando a se auto identificar e ser reconhecida pelos povos da Amazônia como pertencente à etnia Mura. A auto identificação e pertencimento ao povo Mura foi resultante do processo de pesquisa "Tecendo Tradições Indígenas", uma vez que no decorrer do trabalho de pertencimento com o Coletivo Mura, o lugar e a posição de pesquisadora sofreram um deslocamento e, passaram a reconstruir a sua memória ancestral à medida que as vivências deram-se como um puxirum (mutirão coletivo na língua Tupi Kawahib) com os outros integrantes do Coletivo Mura no Rio Madeira.

Dessa forma, a afirmação indígena foi gestada pela aprendizagem das tradições construídas no decorrer da pesquisa, desencadeando vivências de história oral dentro e fora da Universidade. Para a pesquisadora mura, todo o percurso procedimental escrito para a tese continua vivo em sua memória, e as memórias subterrâneas (POLLAK, 1989) que vieram à superfície da vida, tais como as músicas, as referências às avós e aos avós indígenas, os sons e os cheiros, tornaram-se expressão de uma memória coletiva, integrada a uma nova vivência que define o lugar que a pesquisadora ocupa no mundo tecido pelos fios das tradições indígenas.

Esses atributos podem ser constatados nas alianças e nos pertencimentos construídos com os coletivos, principalmente

com o Coletivo Mura em Rondônia. Quanto às tradições indígenas, os parentescos continuam em processo de afirmação, de renascimento, de valorização de políticas e dinâmicas culturais nos espaços de mobilidade mura na Amazônia, sendo estas na comunidade de origem dos colaboradores: Uruapeara-AM, Nazaré-RO, Candeias-RO. Busca-se a retomada das tradições, das rodas de literatura indígena, do viver a tradição na comunidade na qualidade de moradora e professora, das ações realizadas na escola, da valorização dos alimentos tradicionais, do processo de tomada de consciência dos modos de ser indígenas mediados por projetos de História Oral – Tradição Oral realizado na escola da Comunidade de Nazaré-RO. Em uma proposta de práxis social estabelecida durante a pesquisa e a atuação política da pesquisadora mura.

História oral e coletivos migrantes (São Paulo)

Cabe apontar que a cidade de São Paulo aglutina em seu espaço um leque diversificado de coletivos sociais e de arte, grupos culturais e de pesquisa, tendo como bandeira a “luta e causa” migrante. Um levantamento realizado pela Prefeitura da cidade de São Paulo sobre grupos imigrantes ligados à temática da migração, durante o ano de 2015, aponta o contingente de 69 grupos vinculados a trabalhos de 29 nacionalidades diferentes. Os dados levantados pela equipe vinculada à Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania – SMDHC apontou esses números em 2016. E além disso, existe o número de 83 grupos cadastrados pela equipe, com base na Lei 16.478/2016, que instituiu a Política Municipal para a População Imigrante da Cidade de São Paulo.²

2 Para maiores detalhes verificar em Mapeamento dos grupos de imigrantes ou ligados à temática migratória. Coordenação de

Nesse contexto, durante o percurso de pesquisa para a tese *Fronteiras Políticas em Movimento: dilemas e tendências de novos fluxos migratórios de São Paulo: trabalho, gênero e direitos* (PAES, 2018), a autora realizou 30 entrevistas com mulheres e homens migrantes, além de brasileiros vinculados a instituições do Estado e outras entrevistas com migrantes vinculados aos coletivos. Além destas, foram consultadas dez entrevistas de mulheres que compõem o arquivo de histórias de vidas do Museu da Imigração da Cidade de São Paulo. Uma parcela das mulheres migrantes entrevistadas estava vinculada a diferentes coletivos sediados na cidade de São Paulo.

A auto-organização feminina traz à tona situações vivenciadas pelas mulheres migrantes em seu dia a dia, entendidas como *resistência em espaços da vida cotidiana*. É importante abalizar que os estudos sobre *resistência cotidiana* não são novos na seara da historiografia, assim como também não o são no campo antropológico e sociológico. Segundo o antropólogo Andrey Cordeiro Ferreira (que analisa a história e os processos culturais dos povos Terena, no Mato Grosso do Sul, a partir dos mecanismos de tutela e resistência nas relações de poder desse povo com o Estado brasileiro), as pesquisas sobre essa questão nascem a partir do descontentamento com os estudos sobre as revoluções/insurreições em grande escala. Ao utilizar como base um texto de James Scott, sobre o campesinato no sudeste asiático, o autor estabelece a “resistência cotidiana” nas “formas prosaicas e constantes da luta de classes, que requerem pouca ou nenhuma coordenação ou planejamento; elas frequentemente representam formas de autoassistência, evitam qualquer confrontação simbólica com as autoridades ou as normas das elites” (FERREIRA, 2013, p. 38).

O modelo de análise empregado por Scott está na resistência em suas formas cotidianas, que podem ser de caráter

políticas para migrantes (CPMIg). São Paulo, 2016. In: goo.gl/2xtDii visto em 12 de julho de 2018 às 17hs45.

informal, individual e anônimo. A resistência formal está na ação “coletiva e pública e se expressa em técnicas como as ocupações de terras e manifestações em vias públicas” (*Idem*, 2013, p. 39). As formas de resistência podem sofrer trocas mútuas e coadunar ações informais e formais, individuais e coletivas, privadas e públicas. É concebível que uma resistência cotidiana possa não superar de forma radical e transformadora os aspectos de dominação de uma classe sobre outra, contudo, ela pode ser uma ação “hoje, esta semana, esta estação”.

Pode-se utilizar o conceito “formas de resistência cotidiana” em relação às mulheres que denunciam a dominação/opressão experimentada em sua vida diária, as formas como estas se interpõem aos abusos domésticos, familiares e laborais, e também quando revelam o apagamento que os grupos de imigrantes sofrem em outros territórios nacionais. A voz dessas mulheres traz à tona mazelas vividas por seu grupo social como um todo. Contudo, seu lamento de gênero ecoa mais alto, visto serem elas o elo mais frágil da cadeia. Essas mulheres revelam a força de suas formas de resistência cotidiana desde as pequenas ações, ao se juntarem em rodas de conversas para trocarem experiências umas com as outras, nas formas de articulação política; quando são convidadas para falar em reuniões, ao elaborar críticas perante representantes das esferas de poder, quebrando, assim, os círculos de silêncio aos quais muitas estão submetidas. Acerca desse ponto, vejamos as ponderações de Viviana Peña.

[...] a gente sabe que muitas mulheres imigrantes, principalmente as que estão em situação de vulnerabilidade, elas não têm como militar porque elas têm que estar lá cuidando da criança, apanhando do marido ou fazendo comida, e a gente sabe que elas ficam muito escondidas, inclusive a gente tem visto que elas são as últimas a se regularizarem.

Muitas vezes as mulheres não se regularizam nunca porque não precisam sair, não precisam trabalhar, ficam lá em casa, principalmente essas mulheres que ficam em casa sozinhas. E esse é um trabalho que precisa ainda ser muito desenvolvido, e eu acho que a iniciativa da Frente é muito importante porque a gente pelo menos tenta colocar essas demandas juntas, mas a gente também conversa com essas mulheres que estão nessa situação, então a gente faz tipo uma mediação cultural, né? Porque a gente escuta essas mulheres que estão lá na “sofrência”, não que não estejamos, a gente também está, mas é diferente porque a gente tem um pouquinho, assim, a gente tem condições que permitem que a gente consiga estar aí. Eu por muito tempo também não consegui estar aí, por isso que eu falo assim, com propriedade, porque não é fácil acompanhar o que há, principalmente quem está lá são pessoas que têm uma situação econômica boa, quem participa desses eventos, mas para os imigrantes é bem difícil, então essa parte do trabalho com as mulheres é fundamental, ainda precisa ser muito mais trabalhado, por isso que essa frente está consolidando o trabalho, porque é uma demanda muito importante nesse mundo tão injusto. (Viviana Ivon Peña Pereira. Entrevista realizada em 16/05/2017. Projeto “Mulheres em movimento: migração e mobilização feminina no Estado de São Paulo”.)

Pelo que podemos notar pelo exposto acima, as mulheres imigrantes acabam, com certa frequência, sendo as últimas de seu grupo familiar a se regularizar no Brasil, em virtude de encargos financeiros estipulados pela burocracia estatal e por demandas familiares. A depender da estrutura familiar, dentro de uma hierarquia rígida de papéis sociais, a mulher imigrante permanece inexistente para o Estado, deixando de ter acesso aos serviços públicos. Quando galgam patamares

de articulação política, burlam a dominação que vivenciam, demonstrando formas de resistência cotidiana e desconstruindo o discurso de vítima.

Eu passei a procurar pelo *Facebook* grupos para conhecer os movimentos. Eu já tinha visto na rua alguns migrantes, mas eu estava na Vila Madalena estudando no curso como aluna especial na Faculdade de Medicina Preventiva, e lá não se vê tantos imigrantes, mas no Brás, você encontra muitos. Ele me falou: “Vamos marcar em tal lugar e não sei o que”. Comecei a procurar no *Facebook*, daí encontrei a Secretaria de Políticas para as Mulheres e encontrei as pré-audiências que estavam fazendo para as conferências e eu decidi participar para saber se tem alguma mulher migrante participando. Eu ia a Sapopemba porque eu morava nessa época em Vila Prudente, encontrar a Elisabete Silveira, que até aquele período estava na Secretaria, e ela começou a gritar: “tem uma imigrante na minha reunião!” E eu: “Tá bom.” [...] A questão é que saí no sábado, fui correndo da Vila Prudente até Sapopemba, porque é longe, e cheguei tarde na reunião e quando cheguei ela gritou e falei: “Nossa, *pero* que cheguei tão tarde? E agora?”, “Quero passar desapercibida.”. E conheci a Oriana, Mônica, Verônica. Inclusive Verônica, do projeto “Si Yo Puedo” e acho que ela não lembra quando me viu pela primeira vez ela estava falando sobre a coordenação de Políticas para Imigrantes. Fizeram uma audiência pública no Centro, na Galeria Olido. Esteve Eduardo Suplicy apresentando o que tinha feito a Coordenação de Políticas para os Imigrantes, que parece que tem um ano e pouco de existência. Daí eu soube que existia a Coordenação e comecei a participar desses movimentos políticos. Eu comecei a me interessar e contatar com outros coletivos. Fui me *acercando* pouco a pouco, mas eu me *acerque* primeiro a partir dessas reuniões que a Secretaria Municipal de Políticas para as

Mulheres estava fazendo e depois nas audiências que a própria Coordenação de Políticas para Imigrantes realizou. Isso antes de ser aprovada a lei de imigração.³

Os mecanismos de colaboração são uma maneira de compartilhar interesses e perspectivas, modos de criar e fortalecer identidades de grupos sociais, estabelecer vínculos, objetivos, partilhar poderes e criar um ambiente de reciprocidade entre as pessoas envolvidas nos coletivos. Podemos concluir, pelo que foi visto até aqui, que os movimentos sociais atrelados aos coletivos femininos de imigrantes servem como ferramentas para a construção da cidadania.

Nesse aspecto, é necessário perceber o quanto os movimentos sociais de mulheres, negros, homossexuais, indígenas, dentre outros, estão vinculados à busca por direito à cidade, à mobilidade, moradia, representação política, dignidade, respeito e, segurança jurídica, dentre tantos outros direitos a serem conquistados. Trata-se de direitos historicamente negados às minorias políticas dentro do contexto brasileiro. Destarte, a ação coletiva “organiza uma estratégia de construção democrática, de transformação social, que afirma um nexos constitutivo entre as dimensões da cultura e da política. Incorporando características da sociedade contemporânea, como o papel das subjetividades, a emergência de sujeitos sociais de novo tipo e de direitos de novo tipo” (DAGNINO, 1994). Esses “direitos de novo tipo” deparam-se com aparatos burocráticos fossilizados, ou mesmo viciados, voltados aos interesses corporativos de certos grupos de poder. É contra essa realidade que os grupos organizados da sociedade civil voltam suas demandas e travam sua luta, além das pautas culturais e próprias de cada coletivo.

3 Rocio del Pilar Bravo Shuña. Projeto “Mulheres em movimento: migração e mobilização feminina no Estado de São Paulo”. Entrevista realizada em 07/12/2016.

As experiências femininas questionam a concepção liberal de cidadania, na qual existe uma primazia do *indivíduo* sobre a *esfera pública*, e, neste patamar, o Estado age como um agente administrativo dos grupos de poder. Ser sujeitos de direitos, dentro de uma lógica que se pauta na construção de novas sociabilidades, que abarquem e confirmem dignidade a todos os seus membros, é a marca da luta imigrante feminina. Essa nova noção de sociabilidade, em sua vertente feminista, busca a desconstrução de papéis sociais construídos mediante uma cultura com recortes machista, patriarcal, classista e racista, como é o caso das sociedades latino-americanas, sobretudo a brasileira. Não é possível abalar a estrutura de desigualdades na qual os sujeitos estão imersos em seus cotidianos, sem repensar as propostas de sociabilidade, solidariedade, e de um novo tipo de pensamento cultural, coletivista e participativo. Essas novas sociabilidades podem ser pensadas a partir de ações como do coletivo *Warmis*, frequentado por Jobana Moya.

[...] queremos mostrar um efeito de demonstração da *Warmis*. Não. Se você quer conseguir alguma coisa se organize que você vai conseguir fazer, não precisa de ninguém e nem de dinheiro porque o sistema nos faz acreditar nisso porque sem dinheiro não podemos fazer nada e isso é uma mentira. Sim, podemos fazer, podemos fazer muitas coisas, só que vai custar um pouquinho mais, então deixar de ser: "Ai, coitadinhos, imigrante, que não têm direito." *Como a gente cambia, nosotros temos muito a portar*, muitos imigrantes que estão aqui eles eram ativistas em seus países de origem e quando chegam aqui passa alguma coisa em suas mentes e ficam com medo de exporem, de sair.⁴

4 Jobana Moya. Entrevista realizada em 20/03/2015. Projeto "Mulheres em movimento: migração e mobilização feminina no Estado de São Paulo"

Os aportes político-culturais trazidos pelas mulheres imigrantes também demarcam uma crítica à agregação por meio de partidos políticos, sindicatos ou agremiações vinculadas ao Estado. O critério dos migrantes de se posicionar, ou seja, de disputar espaços na vida pública, acaba fomentando a sua invisibilidade. Assim como existem espaços intermediários, alternativos, em que a luta é estabelecida contra a hegemonia, os grupos integrados por mulheres reivindicam um lugar de participação política em que estas sejam agentes das experiências que vivenciam. Quanto maior o número de coletivos, melhor será para diversificar a participação social dos agentes, mitigando a dominação, seja ela determinada pelo Estado ou por outras forças institucionais que desejem manter o *locus* representativo dos imigrantes e refugiados. Algumas de nossas narradoras que integram coletivos, acerca das implicações políticas de seus atos, em termos de visibilidade, representatividade e independência para ação e mediação, inferem:

Eu sempre defendo o nosso coletivo como um coletivo de participação política. Até nas nossas aulas, a gente tenta sempre inserir isso, da questão do protagonismo, e também, da própria liderança do migrante. Uma crítica que eu sempre tenho, por exemplo, de outros trabalhos é de como não se tenta preparar os próprios imigrantes para ocupar, por exemplo, as diretorias dos próprios centros de imigrantes, né? Então, acho que por isso, até hoje, apesar da dificuldade, se a gente não se oficializou enquanto OS, enquanto ONG, enquanto nada, não se institucionalizou, mas muito por esta questão do princípio de todo mundo ser protagonista e a gente ser dono das nossas atividades.⁵

5 Verônica Quispe Yurja. "Projeto Mulheres em movimento: migração e mobilização feminina no Estado de São Paulo". Entrevista realizada em 07/07/2015.

Sobre sua participação em coletivos, e os serviços prestados por essas organizações à população imigrante ou mesmo à brasileira, a boliviana Sonia Sarmiento, voluntária no projeto *Si, Yo Puedo!*, ressalta:

Eu sou voluntária no projeto "*Si, Yo Puedo*" faz dois... faz três anos atrás. O projeto era voltado para ajudar o imigrante, que a coordenadora Veronica Yujra, que é boliviana, imigrante também. Ela trabalha bastante com jovens imigrantes, oferecendo cursos de português, auxiliando na documentação, auxiliando para empregos formais que a gente chama, né? Com carteira assinada porque sabemos que os bolivianos mal trabalham com carteira assinada, né? A gente trabalha em cima disso e é mais educacional, essas palestras e cursos a cada semestre. O semestre tem três meses, a cada três meses acaba um semestre e sempre está tendo alunos imigrantes (colombianos, equatorianos, peruanos, bolivianos). Muito gostoso. O projeto trabalha todos os domingos lá na *Kantuta*. Temos uma barraca, é a partir das dez da manhã que começam os cursos, até umas cinco, seis horas a gente fica lá na *Kantuta* e agora, atualmente, a gente ganhou um espaço lá no CIC, Centro de Imigração que fica lá na Barra Funda. A gente ganhou uma sala lá do projeto e tem curso de espanhol, inglês e português. Tem bastante aluno nos cursos de espanhol, bastante brasileiro... E sempre tem professores voluntários.⁶

6 Sonia Maribel Sarmiento. Projeto "Mulheres em Movimento, Migração e Mobilização Feminina no Estado de São Paulo". Entrevista realizada em 24/08/2015. Ao se referir a CIC, Sonia Sarmiento quis dizer Centro de Integração da Cidadania, órgão vinculado a Secretaria de Justiça e da Cidadania, do Governo do Estado de São Paulo. Segundo o próprio CIC, trata-se de um "programa que visa proporcionar à sociedade os seus direitos por meio da participação popular e garantir formas alternativas

Coletivos que trabalham com formação educacional, valorizando as trocas culturais, ajudam no empoderamento dos indivíduos enquanto cidadãos de direitos, e na quebra do isolamento dos sujeitos, permitindo o fortalecimento de identidades pessoais e de grupos, uma vez que os valores atribuídos ao pertencimento são ressignificados nos países de destino desses indivíduos e coletividades. Acerca desse ponto, vejamos as ponderações de Nádia Ferreira.

Eu vim em 2000, mas me formei em 2010. Eu consegui estudar, mas nesse meio tempo eu tive a minha filha. Mesmo levando trabalho, a doença, a filha, eu consegui me formar. Me formei e em 2010 comecei a trabalhar. Só que como eu sempre fui muito enxerida, sempre me envolvi com questões sociais. Comecei com curiosidades. Acho que minha veia de militante começou a despertar. “Como funciona no Brasil”? Sei que tem o Movimento Negro, tem os japoneses, tem o indígena. “E como esse pessoal se relaciona? O que tá acontecendo aqui?” É a curiosidade de entender que me moveu. Aí eu comecei a pesquisar como funciona, quais são os movimentos sociais que existem, como se dá essa relação. Em 2006 eu estava estudando ainda, mas eu estava trabalhando numa ONG que era de um angolano que trabalhava com amiga de amigos e estudantes africanos e brasileiros. Estava trabalhando lá e a gente realizou a primeira conferência entre mulheres africanas e mulheres afro-brasileiras, para trazer essa reflexão. E o título era “Desmistificação da Submissão da Mulher Africana”. E tivemos uma organização de três dias no centro da cidade. Isso já foi um incentivo: “Não, a gente tem que falar, a gente tem que mostrar que existe. E eu lembro que a gente

de acesso à justiça”. Para mais informações, consultar página do projeto: goo.gl/pUMxMS

começou e tinha mulheres brasileiras de todos os estados e mulheres africanas de vários países para essa conferência. E a gente começou a falar do significado das estampas, das roupas e começamos a mobilização. E falamos nosso sistema social para as mulheres brasileiras conhecerem. E quando formei comecei a trabalhar especificamente com isso, e nisso, acabei escolhendo fazer uma especialização nessa área: Cultura, Educação e Relações Étnico-Raciais no Brasil. Eu vou escrever o TCC e continuar nesse mesmo movimento. Mais especificamente sobre Gênero, Imigração e Direitos Humanos.⁷

A ideia de mulheres em movimento é carregada de atributos valorativos em que o sujeito é dono de seu destino em devir. Nádia Ferreira fortaleceu suas concepções de mundo enquanto mulher negra imigrante a partir de sua vivência nos espaços de ação coletiva a que teve acesso. Parte de sua identidade foi construída, ou reconstruída, fora do seu lugar de origem, cuja matriz, no encontro com a diferença, a fez ressignificar suas concepções políticas, culturais e de gênero, como percebemos por seu relato. Os coletivos também promovem uma interculturalidade entre diferentes culturas. Vimos aqui relatos de mulheres procedentes da América Latina e da África, mas representantes de outras localidades do globo também se fazem presentes nesses espaços, as asiáticas, europeias e norte-americanas. Devido a seu pertencimento a redes migratórias mais bem estabelecidas e também mais fechadas, não conseguimos agendar encontros com mulheres imigrantes da China. Representantes dessa nação também frequentam coletivos femininos estabelecidos em São Paulo, como o *Warmis* e discorrem:

7 Entrevista com Nádia Solange Clemente Vaz Ferreira. Projeto “Mulheres em movimento: migração e mobilização feminina no Estado de São Paulo”. Entrevista realizada em 16/07/2016.

a *Warmis*, como não tinha ninguém trabalhando com o recorte de gênero na migração, a gente tem só dois anos e a gente assim não dá conta porque começou a aparecer, tem muita demanda mesmo, por exemplo, a gente ficou sabendo só no tema parto no sistema público tem 2800 no ano passado. Teve 2800 bolivianas, 600 paraguaias e 200 chinesas e o resto, outras migrações. Daí você vê que o volume é... Você pensa em outros temas... sei lá, trabalho escravo, das mulheres, basicamente é engraçado porque são as mesmas pautas do feminismo, mais ou menos, só que agregando o tema cultural ou a xenofobia, então tem mesmo assim demandas.⁸

As narrativas das mulheres imigrantes questionam, conscientemente, as matrizes da “colonialidade do saber, do poder e do gênero” (LUGONES, 2014). Sabem da importância atribuída ao ato de trocar experiências como forma de compreender as violências pelas quais passaram ou passam, de modo que possam fortalecer-se e resistir ante a dominação.

Apontamentos conclusivos

Este trabalho aglutinou propostas que são desenvolvidas em coletivos indígenas e migrantes a partir das lutas em prol da conquista e efetivação de seus direitos em território brasileiro. O coletivo Mura, sediado na cidade de Porto Velho, vem efetivando um trabalho de pertencimento e autoafirmação das pessoas que têm ancestral indígena e, com isso, encontram-se em processo de autoafirmação, criando círculos de diálogos e atos/movimentos que passem a efetivar os lugares de memória da cidade de Porto Velho como um espaço antigo e atual

8 Entrevista com Andrea Carabantes Soto. Projeto “Mulheres em movimento: migração e mobilização feminina no Estado de São Paulo”. Entrevista realizada em 07/07/2015.

dos povos muras que habitavam esse território desde o século XVI. A busca em fazer com que o Estado reconheça o espaço de Rondônia como um território de pertencimento de uma comunidade é uma das metas do Coletivo Mura. A partir de outros objetivos, os coletivos migrantes, principalmente os integrados por mulheres migrantes, trabalham numa perspectiva de empoderarem outras mulheres migrantes por meio de ações culturais, rodas de conversas (dentre outras atividades) que construam pontes para o fortalecimento do legado que cada sujeito traz consigo desde seus países e que possam reafirmá-lo nas cidades onde passam a morar. A luta migrante é uma plataforma para o agenciamento da cidadania que a constituição de 1988 afirmava, posto que todo cidadão em território brasileiro é cidadão de/por direito – e o migrante articulado a outras redes e pessoas passa a criar círculos de aliança e luta por efetivação de políticas afirmativas, pressionando o Estado. E este, na última década, vem sendo palco de implementação de políticas neoliberais e conservadoras.

A História Oral permitiu que nos situássemos como parte de uma experiência construída em *colaboração*. Foi o que se efetivou no decorrer das *escrivivências* resultantes das relações estabelecidas com as comunidades das margens dos rios da Amazônia, assim como, as formadas com imigrantes na cidade de São Paulo. O tempo de produção das pesquisas esteve simultâneo ao tempo de atuação política, ultrapassando as fronteiras da vida acadêmica. Desde o início, portamo-nos ao lado dos protagonistas e detentores das histórias e narrativas na qualidade de colaboradoras. Procuramos, cada uma dentro de suas especificidades de campo de pesquisa e vivências, escutar e compartilhar esse processo, tal como estabelecido pelo Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO-USP), assim como, na pesquisa com narradores de Nazaré, compartilhar vivências dos grupos, tomando como referência a percepção das comunidades envolvidas.

Deste modo, a partir de inserções diferenciadas em campo, podemos assinalar que o diálogo com a história oral foi construído dentro e fora do universo acadêmico, mediante relações pautadas em processos subjetivos, de engajamentos específicos realizados por diversos coletivos. Esses caminhos de pesquisa vinculam-se, além disso, à agenda procedimental desenvolvida pelo Núcleo de Estudos em História Oral, orientada pelo oralista José Carlos Bom Meihy. Nesse trajeto, cada pesquisa e relações criadas com o envolvimento com as pessoas e com o campo desencadeia aprendizagens, dispositivos pedagógicos pautados na oralidade e nas práticas culturais.

A história oral articulada ao diálogo/escuta em coletivos permite que as outras perspectivas dos sujeitos históricos percebam-se como um agente coletivo e, neste caminho, comporta ser interconectada à história pública, pois possibilita interpretar a “história (comemorativa), esclarecer a (história educacional), e permite empoderar e politizar (a história *engajada* ou *ativista*)” (ZAHAVI, 2011, p. 54). Essas características por vezes inter cruzam-se em projetos plurais realizados por profissionais, ativistas e amadores dentro e fora do espaço acadêmico, permitindo que tais práticas frutifiquem na esfera pública.

A filósofa feminista norte-americana Nancy Fraser (2015, p. 95), ao realizar um balanço sobre as necessidades e implementação dos interesses dos movimentos sociais nos Estados Unidos, na obra *Fortunas do Feminismo*, argumenta que os movimentos sociais na era pós-industrial vão se deparar com os “poderosos interesses organizados”, que farão interpretações das necessidades do movimento de acordo com seus interesses. Todos esses níveis de articulação de movimentos formam sedimentos, em sua maioria em busca por estabelecer diálogos com o poder, na gestão de formas autônomas ou ao se construir pressão frente ao Estado. São longas as veredas a serem percorridas pelas lutas das mulheres, dos

povos indígenas e da sociedade civil em diferentes coletivos e frentes de articulação E o passo inicial já foi dado. A reunião dessas narrativas é rica por desenharem aspectos relacionados à escolha e participação política pertinentes a seus protagonistas, ao nos aproximar dessa questão.

Referências bibliográficas

- DAGNINO, Evelina. "Movimentos Sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania". In: DAGNINO, Evelina (Org). *Anos 90: Política e Sociedade no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1994.
- FERREIRA, Andrey Cordeiro. *Tutela e Resistência Indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2013.
- FRASER, Nancy. *Fortunas do Feminismo: do capitalismo gerenciado pelo Estado a crise neoliberal*. Madrid-ESP: Editora Traficantes de Sueños, 2015.
- LUGONES, María. "Rumo a um feminismo descolonial". *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.
- MACHADO, Jorge Alberto S. "Ativismos em rede e conexão indenitária: novas perspectivas para os movimentos sociais". *Sociologias*. Porto Alegre-RS, ano 9, nº 18, jul./dez. 2007, p. 252.
- SHERER-WARREN, Ilse. "Das mobilizações às redes de movimentos sociais". *Sociedade e Estado*. Brasília-DF: v. 21, n.1, p. 109-130, jan./abr. 2006. p.210.
- MACIEL, Márcia Nunes. *Tecendo Tradições Indígenas*. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. 2016.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: 5ª. ed. Loyola, 2005.
- PAES, Vanessa Generoso. *Fronteiras Políticas em Movimento: dilemas e tendências de novos fluxos migratórios de São Paulo: trabalho, gênero e direitos*. Tese (Doutorado)- Faculdade de

Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. 2018.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, V01. 2. n. 1, 1989, p. 3-15.

ZAHAVI, Gerald. Ensinando História Pública no Século XXI. In ALMEIDA, Juniele Rabêlo. ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. *Introdução à História Pública*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

História oral nas fronteiras de imigração e refúgio

SAMIRA ADEL OSMAN

*Omran me afetou porque ele estava em silêncio.
Ele não chorou. Não disse uma palavra. Estava chocado.*

As imigrações têm ocupado um importante espaço de discussões nas mais diferentes áreas de conhecimento, assim como nas questões públicas e mesmo no debate político das primeiras décadas deste recém-iniciado século XXI. Os anos de 2015 e em seguida o de 2016 alavancaram o interesse e as atenções sobre esta situação, enfatizada na questão dos refugiados ou da imigração forçada cujo caminho tem sido a perigosa, traumática e, por vezes, trágica travessia pelo Mediterrâneo em direção à Europa, destino ao qual recorrem milhões de pessoas advindas de locais como Iraque, Afeganistão, Somália, Sudão e a mais evidenciada Síria, que enfrenta uma guerra civil desde 2011.

Para a ONU, o conflito da Síria e as decorrentes consequências para a população civil já pode ser considerada a maior crise humanitária desde a Segunda Guerra Mundial. No entanto, e apesar da tragédia em que se configurou a chamada “crise dos refugiados”, a questão tem sido pensada na vertente de como tem afetado a Europa, a continuidade da existência do bloco europeu, os erros e os acertos das ações políticas de seus governantes em barrar e conter esta leva cada vez menos

vista em seu caráter humano. O refugiado tem se constituído um transtorno e um incômodo para os europeus, ainda que as cifras que para este continente têm aportado sejam mínimas se comparadas com o número, este contado em milhões, recebido por Líbano, Jordânia e Turquia.

Antes de tudo, é necessário definir este campo e este lugar chamado imigração, bem como as pessoas envolvidas nesta jornada. Sujeitos em trânsito, diaspóricos, deslocados, dispersos, exilados, retornados, pendulários, apátridas, repatriados, refugiados têm sido conceitos neófitos para se juntar aos já tradicionais conceitos de migrações, imigrações e emigrações. Da mesma forma, às razões mais comumente apontadas para estes movimentos populacionais, sejam as questões econômicas, as razões pessoais, os fatores de repúdio e de atração, juntam-se as explicações decorrentes de conflitos civis, políticos, étnico-religiosos, *conflitos armados, violência generalizada e violação massiva dos direitos humanos*, e mesmo de caráter ambiental como são entendidas as questões relacionadas à fome, à pobreza e aos desastres naturais. O que fica evidente é que estudar as imigrações no contexto atual é tratar do fenômeno numa complexidade que está além da mudança de uma região para outra e numa perspectiva diferente dos movimentos migratórios ditos históricos ou tradicionais como os ocorridos em grande escala entre o final do século XIX e meados do século XX.

Entre estas denominações recentes e as razões pelas quais justifica-se este elevado movimento populacional, destacam-se os termos refúgio e refugiado. Numa perspectiva histórica, localiza-se o termo refúgio no contexto da Segunda Guerra Mundial e das perseguições nazistas e na sequente Guerra Fria e suas novas ondas persecutórias, ainda que desde o final do século XIX e após a Primeira Guerra Mundial a população também tenha sofrido formas de deslocamento da mesma natureza.

Em 14 de dezembro de 1950 foi criada pela Assembleia das Nações Unidas o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados ACNUR (UNHCR na sigla inglesa) com uma existência limitada a três anos para tratar de um tema que se acreditava pontual: o reassentamento dos europeus pós conflito mundial. Esta comissão foi responsável pela elaboração da Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados, mais conhecida como Convenção de 1951 que, acreditava-se também, teria um caráter prático e se tornaria obsoleto tão logo a questão dos refugiados fosse resolvida.

Com 65 anos de existência, não só a Convenção demonstra sua longevidade como sua atualidade, tendo sido complementada pelo Protocolo de Nova York de 1967 no que tange à ampliação do limite espacial (Europa) e temporal (antes de 1951) do que se definiu como refugiados; pela Convenção Relativa aos Aspectos dos Refugiados Africanos de 1969, no que se refere às questões específicas do continente e dos processos de descolonização; e pela Declaração de Cartagena de 1984, que ampliou a noção de refúgio e de refugiado mas, por ser uma declaração, não tem a força, do ponto de vista do Direito, de um tratado (o Brasil não é signatário desta Declaração, mas tem em vigor a Lei 9474/97.)

Em relação à definição de refugiado, a Convenção de 1951 em seu artigo primeiro, alínea A, item 2 determina que o termo aplica-se a qualquer pessoa:

Que, em consequência dos acontecimentos ocorridos antes de 1º de janeiro de 1951 e temendo ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, se encontra fora do país de sua nacionalidade e que não pode ou, em virtude desse temor, não quer valer-se da proteção desse país, ou que, se não tem nacionalidade e se encontra fora do país no qual tinha sua residência habitual em consequência de tais acontecimentos,

não pode ou, devido ao referido temor, não quer voltar a ele.

Com todas as reservas ou críticas que possam ser feitas a este documento, tem-se como consenso que a Convenção pautou-se na garantia dos direitos humanos e no universalismo de sua abrangência, tendo sido o documento primário para que as demais legislações complementares mantivessem seus objetivos em vigor e atualizados. Não obstante, e pelas problemáticas concernentes às migrações internacionais na atualidade, tanto o termo imigração quanto refúgio tem sido tema de controvérsia e polêmicas.

Para os mais ortodoxos, refugiado deve ser o termo empregado exclusivamente àqueles que enfrentam em seu país de origem guerra ou opressão enquanto o termo imigrante, mais amplo e menos restritivo, é mais adequado aos que partem em busca de melhores condições de vida, portanto motivados por razões econômicas. Tal diferenciação tem facetas diferentes de acordo com o lado de quem fala: uma é a da restrição do termo refugiado para limitar o número dos que possam assim ser considerados, permitindo por outro lado a expulsão ou não aceitação daqueles que aportassem motivados por outras questões; a outra é a ampliação do termo para expandir e compreender o fenômeno migratório da atualidade e como forma de refutar o endurecimento das medidas contra os imigrantes.

A rede Al Jazeera declarou em 2015, no auge da crise síria, que passaria a utilizar apenas o termo refugiado para se referir a qualquer pessoa de qualquer lugar que se deslocasse em direção a outro país em busca de melhores condições de vida ou mesmo para apenas manter-se vivo, independentemente se o país do qual fosse oriundo enfrentasse ou não uma guerra. De acordo com o editor do site da rede, Barry Malone, “o termo ‘imigrantes’ evoluiu, passando de suas definições nos

dicionários para uma ferramenta que desumaniza e distancia – um pejorativo massificante”.

Independentemente dos termos utilizados pela mídia, por políticos, por especialistas, por órgãos governamentais e não governamentais, por dicionários ou por qualquer fonte externa a quem enfrenta o dilema, importa entender o drama, o sofrimento, as perdas, a esperança ou a falta dela, por quem vive a situação seja ela denominada refúgio, asilo ou imigração.

Vale também considerar aqui como a questão das imagens tem marcado o interesse despertado sobre a temática da imigração e do refúgio. Duas imagens marcaram o boom midiático que a questão dos refugiados e a Guerra Civil em curso na Síria fizeram detonar. Uma delas refere-se ao menino Aylan Kurdi de três anos de idade cuja travessia pelo Mediterrâneo resultou em seu afogamento na costa da Turquia; a outra de Omran Daqneesh de cinco anos de idade que, resgatado com vida após um bombardeio aéreo, causou comoção pela falta de reação e pelo silêncio perturbador.

Segundo o historiador da arte Felix Hoffmann em entrevista publicada na Carta Capital, a imagem tem o poder de não somente mostrar a realidade dos acontecimentos, mas também de provocar compaixão e empatia com o sofrimento alheio, pois “a fotografia possui a capacidade de personificar catástrofes, de lhes dar um rosto. Sem tais imagens, muitas pessoas não poderiam compreender a dimensão da guerra e de catástrofes”.

De fato, a partir da divulgação e repercussão dessas imagens, cresceu exponencialmente o interesse midiático pela questão dos sírios, de outros refugiados e imigrantes de modo geral. Artigos na mídia, agências de notícias, boletins de centros culturais; produção de filmes e documentários, ações de ONGs; exposições fotográficas; debates e mesas-redondas; ações educativas e escolares; e o próprio interesse acadêmico em diferentes áreas de conhecimento, todos juntos colocaram

em evidência e tornaram concreto aquilo que até então parecia ser apenas mais um conflito no explosivo e turbulento Oriente Médio.

A guerra, a destruição, as explosões, os terroristas, os radicais, os militares, a população civil, os refugiados ou imigrantes passaram a ter nome, identidade, vida, história, uma existência, cada vez mais ameaçada e sofrida. Expressões como “poderia ser meu filho” transportam a imagem anônima para o familiar e o conhecido, e os refugiados ou imigrantes ganham uma história pessoal. São pessoas que vivem, trabalham, casam, vão à escola, brincam, mas têm suas histórias de vida interrompidas pela guerra.

Considerando a duração do conflito na Síria e dividindo a vida de uma pessoa em cinco em cinco anos, podemos considerar que hoje uma criança com 5 anos de idade nasceu e viveu na guerra; uma criança com 10 anos de idade não foi à escola; um adolescente com 15 anos de idade não concluiu seus estudos; um jovem com 20 anos não fez o ensino superior; um adulto com 25 anos não se inseriu no mercado de trabalho... São estas histórias de vidas interrompidas, partilhadas, destroçadas que vão além da imagem, que chocam, comovem e nos tiram da inércia.

No entanto, e sem desconsiderar a importância e o papel das imagens para gerar empatia e comoção e colocar-se no lugar do outro, além de um rosto essas pessoas precisam de uma voz ou falar por sua própria voz; serem fotografadas, mas também ouvidas. Histórias que precisam ser narradas, ouvidas, registradas, divulgadas; torna-se uma tarefa essencial em diversos campos de conhecimento e a história oral não poderia se furtar a contribuir com este debate. Pela atualidade da questão, pela exposição midiática e pelas tentativas de compreender este fenômeno é que este breve capítulo propõe-se a discutir as possibilidades e as contribuições da história oral para a temática da imigração e do refúgio em

sua complexidade política e em suas sutilezas narradas nas histórias de vida de quem as tem vivido.

Inicialmente, parto do questionamento de François Hartog (2010), se a tarefa e a responsabilidade do historiador é a de contribuir com seus conhecimentos para a compreensão do presente pelos seus contemporâneos, bem como de qual o papel que o historiador deve desempenhar no mundo atual, midiático e de historicização imediata. Para Hartog, o contemporâneo é imperativo e há uma grande pressão para que as ciências sociais direcionem-se mais para as questões contemporâneas e respondam às demandas sociais e às situações presentes, sendo o historiador impelido a intervir, como um especialista que é, sobre estas questões: explicar o presente para o presente.

Partindo da premissa do autor de que o historiador possa operar uma intervenção intelectual em seu próprio tempo, situando-se no presente e pensando o presente, é que as questões relacionadas às imigrações e ao refúgio, tema atual, contemporâneo e presente, podem e devem ser pensadas pelas ciências sociais e humanas, cabendo aqui o espaço para história oral e suas contribuições na compreensão deste fenômeno de nossa contemporaneidade.

Ainda Hartog, em sua discussão sobre o papel do testemunho e do historiador, dá destaque ao “súbito” interesse nos anos 1970 pela história oral, com o surgimento das obras de Philippe Joutard (*Estas vozes que vêm do passado*) e de Paul Thompson (*A voz do passado*) e as decorrentes recusas de aceitação da história oral como parte da disciplina histórica, refutadas por sua vez na atualidade pelos historiadores desde que as “fontes orais recebam tratamento adequado”. Mas é com Claude Lanzmann e sua obra *Shoah* que se cumpria o desejo de reabilitar a testemunha e o testemunho oral, considerando-os como uma estrutura de transição entre a memória e a história, assim como de identidade.

Neste tripé – história, memória e identidade – cabem os estudos de refúgio e de imigrações na atualidade, isso porque, como considera Thomson (2002), as narrativas de história oral permitem vislumbrar o oculto, o interior, o encoberto nos processos de migração assim como compreender como este processo afeta a vida do indivíduo, de suas famílias e de suas comunidades. Ainda para o autor, é por meio da produção e do estudo das histórias de vida das migrações que se tem desafiado a tradição nos estudos migratórios cuja preocupação tem se concentrado em teorias monocausais, lineares e econômicas, desconsiderando a complexidade do ato migratório ainda mais evidenciado no contexto atual.

O crítico literário palestino Edward Said (2003, p. 53), tratando sobre a questão do exílio, alerta-nos que

o exílio nos compele estranhamente a pensar sobre ele, mas é terrível de experienciar. Ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada. E, embora seja verdade que a literatura e a história contêm episódios heróicos, românticos, gloriosos e até triunfais da vida de um exilado, eles não são mais do que esforços para superar a dor mutiladora da separação. As realizações do exílio são permanentemente minadas pela perda de algo deixado para trás para sempre.

As narrativas de história oral nos estudos migratórios aludem a estas questões, a fratura, a separação, a mutilação, a perda, bem como a diversos outros fatores como a decisão da imigração, além dos econômicos; destacam as decisões e as influências do grupo familiar na efetivação do processo migratório; enfatizam o papel das redes sociais na experiência da imigração; evidenciam as questões éticas, de gênero e geracionais dentro de um grupo; tratam das questões da manutenção

da tradição cultural e da memória coletiva; exploram a dinâmica intergeracional, os dilemas e as tensões familiares; interpretam o significado destes deslocamentos; avaliam a inserção na comunidade de destino e os processos de negociação identitária; e, finalmente, redimensionam o local de origem, considerando ou não a possibilidade de um retorno. Portanto, é um leque vasto de possibilidades e de questões permitidas pela história oral na compreensão e interpretação da experiência da imigração para o imigrante.

De outra forma, há que se considerar também que a história oral nos estudos migratórios atuais tem um importante papel para combater a discriminação, o racismo, a marginalização, a negligência, a intimidação, a violência, o preconceito, os estereótipos, a xenofobia e tantas outras experiências duras e negativas a que estão sujeitos os imigrantes e os refugiados das mais diversas nacionalidades que têm se deslocado de e para diferentes lugares do mundo. As narrativas permitem não apenas conhecer estas experiências, como humanizar este sujeito desumanizado pelas condições adversas que o expulsaram de seu lugar, como também, segundo Thomson ainda, geram reconhecimento público destas experiências de opressão e proporcionam uma afirmação positiva da identidade do narrador e de suas diferenças culturais, para si mesmo, para a comunidade receptora e para o mundo de um modo geral. Deste modo, as narrativas de história oral, tornadas públicas, poderiam ter o poder de afrouxar o nó que tensiona as relações entre o imigrante e a sociedade receptora, diminuindo não só a distância física, mas sobretudo a distância cultural, tornando possível uma integração cujos benefícios seriam compartilhados pelos dois lados.

Considero ainda outro aspecto de relevância para os estudos de imigração permitidos pela história oral, baseando-me no sociólogo argelino Abdelmalek Sayad e em Edward Said. Para Sayad (2000, p. 19), o imigrante é um homem entre dois:

“entre-dois-lugares, entre-dois-tempos, entre-duas-sociedades e, sobretudo, entre duas-maneiras-de ser ou entre-duas-culturas”, portanto há um espaço do devir, de construção de uma identidade e de um lugar, construída pelo imigrante na imigração. Já Said (2003, p. 54) destaca “o perigoso território do não-pertencer” condição a que estão submetidos “imensos agregados de humanidade (que) permanecem como refugiados e pessoas deslocadas” em nossa modernidade. Portanto, há que se compreender esta realidade do imigrante, refugiado, exilado, deslocado nas mais diferentes facetas do pertencimento e da segregação a que podem estar submetidas estas pessoas em movimento.

A pesquisa em desenvolvimento parte destas inquietações e preocupações e considera a relevância da história oral nos estudos de imigração e refúgio. Considero ainda que esta questão deva ser pensada no contexto brasileiro de recepção de refugiados e imigrantes de diferentes nacionalidades, demonstrando que há inúmeras possibilidades de pesquisa referentes ao tema. Segundo dados de abril de 2016 do Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE), ligado ao Ministério da Justiça, no ano de 2010 foram 966 solicitações de refúgio, enquanto em 2016 este número contou-se na casa dos milhares: 28.670 – representando um acréscimo de 2.868%. As maiores cifras foram do Haiti (48.371), Senegal (7.206), Síria (3.460), Bangladesh (3.287), Nigéria (2.578), Angola (2.281), Congo (2.167), Gana (2166), Líbano (1.749), Venezuela (1.529) e outros (14.760), sendo que 19,2% das solicitações foram feitas por mulheres, evidenciando a importância das questões de gênero nos atuais movimentos migratórios.

Dentre as solicitações, o Brasil concedeu a entrada para aproximadamente 8.800 refugiados entre 2010 e 2016, representando um crescimento de 127%. Ainda que possa demonstrar um desequilíbrio entre as solicitações (28 mil) e as concessões (8 mil), é importante esclarecer que o Brasil só concede o

status de refúgio aos que se enquadram nas normativas mundiais e nacionais, como é o caso da Síria, mas o país tem concedido visto de residência permanente por razões humanitárias em outras solicitações, como é o caso do Haiti, que contabiliza 40 mil entradas no território nacional desde 2010.

Contabilizam-se 79 nacionalidades a quem foi concedido refúgio, sendo os principais grupos os sírios (2.298), angolanos (1.420), colombianos (1.100), congolezes (968), palestinos (376), libaneses (360), iraquianos (275), liberianos (224), paquistaneses (177), serra-leonenses (144), entre outros (152). Destaca-se neste perfil o número de mulheres (28,2%); a vinda de grupos familiares, incluindo crianças e adolescentes; a faixa etária variando entre 18 e 59 anos de idade, com maior predominância entre 18-29 anos de idade (42,6% ou 1.925) e entre 30-59 anos (36,2% ou 1.632); de diferentes perfis socioeconômicos, educacionais e profissionais.

Levando em conta estes dados e por minha dedicação ao tema da história oral nos estudos de imigração árabe, optei pela elaboração de um projeto de pesquisa centrado na vinda de imigrantes e refugiados sírios para o Brasil nos últimos anos, bem como uma orientação de pesquisa sobre a questão dos refugiados palestinos. Para a elaboração e execução deste projeto, estabeleceu-se o seguinte corpus narrativo:

- A vida na Síria: região de origem, família, religião, infância, estudos, cotidiano;

- A eclosão da Guerra Civil: percepções e impressões do conflito, mudanças na vida familiar e cotidiana, dificuldades e temores;

- A decisão da partida: decisão individual ou do grupo familiar, motivação, caminhos e percursos;

- A vinda ao Brasil: motivos da opção, caminhos e percursos, dificuldades com a língua, inserção social, profissional e de trabalho, atividades de lazer, o papel das redes e da comunidade;

- As relações com o país de origem: manutenção dos contatos, família, possibilidades do retorno.

Foi realizada a primeira entrevista deste projeto, considerada como ponto zero, conforme estabelece Meihy (2007). Este passo é fundamental para os encaminhamentos da pesquisa, gravação de novas entrevistas, estabelecimento de redes e, sobretudo, da avaliação dos pressupostos iniciais e das novas perspectivas delineadas para o projeto. A entrevista foi realizada em fevereiro de 2017 no bairro da Freguesia do Ó, na zona noroeste de São Paulo com Sary Sirafy, de 27 anos de idade, nascido na cidade de Aleppo na Síria e chegado ao Brasil há aproximadamente dois anos, cujo contato foi estabelecido a partir de membros da comunidade árabe de origem libanesa estabelecidos na região e frequentadores de uma *mussalah*, sala de orações que cumpre o papel de mesquita em bairros onde há muçulmanos.

Alguns aspectos da entrevista podem ser apontados para uma análise inicial. O primeiro é, certamente, a questão da ruptura de uma vida marcada pela guerra:

Eu nasci na cidade de Aleppo na Síria, em uma família muçulmana de quatro filhos, dois homens e duas mulheres. Meu pai é biomédico e sempre trabalhou nessa área, minha mãe cuidava da família. Eu vivi a minha vida comum lá e me mudei de cidade quando ingressei na faculdade de Odontologia na Universidade de Damasco. Eu sempre achei que iria viver a minha vida toda lá, me formar, trabalhar, casar, ter filhos... Nunca pensei que sairia de lá, iria para a Mauritânia ou para o Brasil. Isso nunca me passou pela cabeça e nem pelas pessoas que viviam comigo, parentes, vizinhos ou amigos... Mas a guerra mudou o nosso pensamento e a nossa vida.

A interpretação sobre a guerra civil, a vida na cidade natal, o cotidiano de uma vida na guerra e os posicionamentos políticos ou não também podem ser temas de análise e de compreensão sobre o conflito:

A minha cidade, Aleppo, é uma cidade muito importante na Síria, onde viviam cristãos, curdos e a maioria de muçulmanos sunitas. É uma cidade importante como São Paulo, tem importância econômica, muito dinheiro circulando, oportunidades de trabalho. Controlar Aleppo é como controlar a maior parte do país, por isso que disputam esta região e há muitos bombardeios. Desde a guerra é como se a cidade tivesse sido dividida em duas partes: uma, a mais pobre e periférica, foi totalmente destruída, não sobrou nada; a outra está um pouco melhor, as pessoas ainda trabalham, vão para a escola, para a faculdade... Mas, claro, tem bombardeios, barulho de explosões de sirenes, falta luz, falta água, faltam alimentos, cortam a internet, tem toque de recolher... à noite é pior, depois durante o dia melhora um pouco... Não é uma vida normal, é uma vida no meio da guerra. [...]

Eu não acho o Assad um presidente ruim, porque o país estava bem, muito bem, o país estava equilibrado, estável, seguro, em desenvolvimento... Acho que o presidente tratou o problema, os protestos, de forma errada... Mesmo assim, eu acho que ele é melhor que os outros ou de outros grupos que venham a ocupar o poder.

Nunca me interessei por política, porque o meu país não é uma democracia, tem um partido e você tem que votar nesse partido, então você vota. A gente não estava acostumado a ter participação política, não se podia falar de política, sobre o presidente ou qualquer coisa assim. Não era seguro... Mas hoje aqui no Brasil eu posso dar minha opinião.

Os motivos da partida, a motivação familiar, as escolhas pelo local de destino também podem ser compreendidos além das rotas tradicionais, das influências governamentais, da preferência por lugares na Europa como a mídia tem evidenciado e reforçado, como também devem ser interpretadas dentro das opções possíveis para o momento. Há outros caminhos, percursos e opções evidenciados pelas narrativas de história oral:

Quando a guerra começou na Síria eu tinha acabado de me formar, estava trabalhando como dentista fazia só uns oito meses, e vi que ali não era mais possível ficar, vi que tinha que sair do meu país. Aí surgiu uma oportunidade de trabalho na África, mais precisamente na Mauritânia, e eu resolvi aceitar. Não foi bem uma opção, acho que foi mais uma falta de opção, porque é difícil conseguir ir para outro lugar, ter a mesma chance para ir a outro país. Então como apareceu a oportunidade de ir para a Mauritânia eu fui: era um jeito de sair da Síria e com um contrato de trabalho num consultório de odontologia. Eu cheguei lá, falei que era dentista, não me pediram nada, documento, diploma, nada... só me falaram pode trabalhar. [...]

Lá eu comecei a minha carreira, ganhei experiência, aprendi muito sobre os casos mais complicados da minha área, mas não era o lugar que eu queria passar toda a minha vida, é um país muito pobre com poucas possibilidades... Olha, a Mauritânia é um lugar muito difícil para viver, para pensar em construir um futuro, uma carreira, ter uma família, casar e ter filhos, por isso depois de dois anos lá eu vi que ali não dava para ficar, eu tinha que buscar outro caminho... Parece exagero falar, mas a vida na Mauritânia sem guerra é pior que a vida na Síria com guerra! Eu digo que eu não queria sair de lá, eu queria fugir. Fugir é o verbo certo!

Há que se destacar a modernidade permitida nos novos descolamentos. A influência da internet e dos meios de comunicação aproximam os espaços, informam, contribuem para as escolhas e decisões de permanência ou de partida, ocupando o papel das redes de imigração e das comunidades estabelecidas anteriormente como fator de atração:

Então eu comecei a pesquisar para onde poderia ir e pela internet fiquei sabendo que o Brasil é um país muito bom no campo da odontologia, é um dos melhores do mundo nessa área, por isso pensei que seria uma maneira de sair da Mauritânia e ainda me especializar na minha profissão. Além disso, é fácil vir para o Brasil. O Brasil facilita a vinda de pessoas de outros lugares, não é complicado e o visto é barato, e para quem é da Síria o consulado concede vistos mais facilmente para vir para cá. Eu vim com um visto de turista, mas depois que cheguei já fui para a Polícia Federal acertar a minha situação e ter a documentação para morar aqui e trabalhar, tudo direitinho, tirei o RNE e o CPF, a documentação que precisava para recomeçar minha vida em outro lugar.

Foi pela internet também que escolhemos São Paulo. Eu e o meu amigo lemos que a cidade tem muitos estrangeiros, bastante árabes do Líbano e da Síria, tem muitas opções para trabalhar, na minha área profissional também tem os melhores cursos... Mas era só isso que eu sabia, não tinha certeza sobre o que eu iria encontrar aqui, só sabia que eu queria ir embora. Também vimos que na cidade tem um bairro com muitos árabes, o Brás, e quando chegamos ao aeroporto pegamos um táxi e falamos: para o Brás. Só que eram onze horas da noite e, só soubemos depois, que é um bairro mais comercial e mesmo com gente morando por lá naquele horário não iríamos encontrar ninguém na rua.

Nota-se que o conceito de imigração e refúgio não está presente na narrativa do colaborador. Verbos como ir, vir, escolher são os usados na narrativa para se referir aos deslocamentos, saídas e partidas, sendo os verbos migrar ou refugiar-se alheios à experiência de quem vive este fato.

Outro aspecto relevante nesta análise refere-se à questão da inserção profissional e as formas de trabalho possíveis no novo país, como se percebe:

Nestes dois anos, estudei a língua e procurei o caminho para validação do meu diploma. Eu fiquei sabendo de uma dentista de origem árabe que atendia pessoas da Síria, eu liguei para ela e me ofereci para ajudar com aqueles que só falavam árabe, ajudar no tratamento e com isso ficar mais perto da odontologia. Ela conhecia uma professora da USP, chefe de departamento, me apresentou para ela e eu fiz entrevista e provas para fazer os cursos. Tem muitos estrangeiros como eu fazendo cursos na USP, gente da Bolívia, do Peru, da Colômbia, de muitos lugares. Fiz curso de especialização em implante dentário e estágio na área de cirurgia buco-maxilar-facial e este ano quero continuar com outros cursos para continuar me atualizando. Fiz a prova há dois meses na Universidade Federal do Paraná, fui aprovado e agora estou aguardando enquanto trabalho como auxiliar em um consultório odontológico.

Nestes dois anos, claro que tive que trabalhar, mas como não poderia ser na minha profissão, tive que procurar outra coisa. Sorte que sou cozinheiro além de dentista! Quer dizer, eu não sou profissional, mas gosto de cozinhar... Eu sei cozinhar e fui trabalhar em um restaurante de comida árabe. Esse trabalho é uma vantagem para quem não sabe falar a língua, você não precisa falar com o cliente, não precisa falar nada, só cozinhar, então acho que por isso muitos sírios têm trabalhado em restaurantes.

E os brasileiros gostam muito de comida árabe, na verdade acho que gostam de tudo, de todo tipo de comida diferente. Depois fui trabalhar em uma cantina de escola e agora estou mais perto de exercer minha profissão. Já moro sozinho, porque o meu amigo que veio para cá comigo também foi tocando a vida dele, trabalha como recepcionista em um hotel da Avenida Paulista e se casou, já tem a vida dele...

Destaco ainda a questão das diferenças culturais, entendidas como o modo de ser do povo brasileiro e do povo sírio, compreendida como “jeito”, “costume”, “cultura”, “pensamento”, bem como a percepção de que o modo de vida no Brasil é uma vantagem em relação à Síria como também na recepção e aceitação do estrangeiro:

O brasileiro é um povo muito simpático, muito agradável, muito engraçado... Todos são assim, não são só os colegas da faculdade, a maioria gosta de conversar, de ajudar, gosta de pessoas estrangeiras, não tem esse problema... O Brasil é um país muito bom para morar, para viver, para levar uma vida normal, para ter um futuro tranquilo...

Eu converso com meus amigos pela internet e eles me falam que não é fácil viver na Europa, porque os países são ricos, têm de tudo, mas o povo é desconfiado, não é comunicativo nem simpático. Eles têm preconceito e desconfiança quando sabem que você é sírio, árabe, muçulmano, acham que você é terrorista. Não é como no Brasil que respeitam a sua religião, entendem que você não sabe falar direito, respeitam quem você é... Essa é a maior vantagem no Brasil, então eu acho que eu estou melhor aqui do que muitos amigos que estão na Europa. Não adianta nada ser um país maravilhoso com um povo ruim.

Claro que tem diferenças entre o Brasil e a Síria e no começo a gente estranha. Estranha a comida, a língua, os

costumes, a cultura e o pensamento... A língua é difícil, mas como eu sei inglês facilita um pouco por causa do alfabeto, mas é diferente, muito diferente. A comida também eu estranhei porque aqui todo dia é arroz e feijão, eu gosto de arroz e feijão, mas não todo dia. Eu emagreci desde que cheguei aqui, acho porque eu gosto mesmo é da comida árabe. Tem também muita diferença entre as culturas, o povo na Síria é mais sério, a vida é mais séria, não tem muita brincadeira, só trabalhar, trabalhar, estudar, estudar, um povo muito sério... Aqui é mais agradável, mais fácil, tem trabalho, tem estudo, mas também tem diversão, descontração, alegria, é um país mais livre, acho que por causa da cultura brasileira.

Finalmente, um último aspecto deve ser considerado: a questão do retorno para a Síria como um desejo, realidade ou impossibilidade:

A Síria é um lugar que eu penso que só voltarei para passear, para visitar minha família, não é um lugar que eu acho que vou voltar a viver. Primeiro porque não sabemos até quando vai a guerra, e quando a guerra acabar vai demorar muito tempo para voltar a ser o que era... Enquanto isso, eu estou fazendo minha vida aqui e se voltar para lá vou ter que recomeçar do zero! Meus pais às vezes reclamam, dizem que estão com saudades, querem que eu volte.., mas depois eles falam para eu ficar por aqui, que aqui é melhor para a minha vida e para o meu futuro.

A minha família hoje está bem dividida: minhas irmãs e meus pais na Síria, meu irmão na Maurítânia, eu no Brasil... Meus amigos, os colegas da faculdade também estão espalhados, nos Estados Unidos, na Europa, na Arábia Saudita, nos Emirados Árabes, em todos os lugares... Cada um em um país diferente, levando sua vida. Eu quero continuar

vivendo minha vida aqui, ter sucesso na minha profissão, casar, ter filhos, formar minha família e ser feliz. Só isso...

A partir desta primeira entrevista é possível delinear diferentes aspectos, possibilidades e enfoques permitidos pela história oral nos estudos de imigração e refúgio, no que se refere à categoria de imigrante e refugiado, às contribuições nos estudos de identidade e de memória – individual, social ou coletiva, e ainda intergeracional –, às problemáticas de inserção e pertencimento, à relevância das questões do cotidiano, à percepção e análise das experiências do indivíduo por quem as têm vivido, nem sempre possíveis de serem captadas mesmo por outras metodologias do campo historiográfico ou de outras ciências humanas.

Imigrar não é apenas um deslocamento físico no espaço, não é só a ocupação de um lugar. Imigrar supõe abandonar o conhecido, o familiar, o cotidiano e trilhar um caminho de aprendizagem, de assimilação e de transformação pessoal em relação ao novo e ao inusitado. Pelas narrativas de história oral percebem-se proximidades e distâncias, o familiar e o estranho, o diferente e o similar, o eterno e o etéreo. Mover-se é comover-se, a si mesmo e aos outros.

Referências Bibliográficas

- CONVENÇÃO relativa ao Estatuto dos Refugiados. Disponível em: http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf. Acessado em 5 de fevereiro de 2017.
- HARTOG, François. El testigo e el historiador. In: *Estudios Sociales*. n.21, 2º sem. 2001.
- _____. Historia, memoria y crisis del tiempo. ¿Qué papel juega el historiador? In: *Historia y Grafía*. UIA, n. 33, 2009. p. 115-131.

- _____. El historiador en un mundo presentista. In: DEVOTO, Fernandes. *Historiadores, Ensayistas e Gran Público (1990-2010)*. Buenos Aires: Biblos, 2010. 139 pp.
- MASSERONI, Susana. Sobre el estudio de las migraciones. Enfoques e métodos. *Huellas de la Migración*. Vol.1, n.1, enero-junio 2016, pp. 11-33.
- MEIHY, José Carlos Sebe e HOLANDA, Fabíola. *História Oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007. 175 pp.
- PEREIRA, Gloria Santiago e PEREIRA, José de Ribamar (org.). *Migração e Globalização: um olhar interdisciplinar*. Curitiba: CRV, 2012. 494pp.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento e Silêncio. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p.3-15.
- Refugiados ou imigrantes? A discussão sobre os termos para descrever a crise. Disponível em <http://www.cartacapital.com.br/internacional/a-foto-do-menino-aylan-e-o-poder-das-imagens-9036.html>. Acessado em 5 de fevereiro de 2017.
- SAID, Edward W. *Reflexões sobre o Exílio: e outros ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 2003. 170 pp.
- SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- _____. O retorno: elemento constitutivo da condição de imigrante. In: *Travessia: Revista do Imigrante*. Publicação do CEM, ano XIII, número especial, jan/2000.
- THOMSON, Alistair. Histórias (co) movedoras: História Oral e estudos de imigração. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.22, n. 44, pp.341-364.
- WEBER, Regina. Estudo sobre imigrantes e fontes orais: identidade e diversidade. *Revista de História Oral*. V. 16, n.1, 2013, pp. 5-22.

Etnografia-história oral ciborgue: procedimentos operacionais

EDUARDO MEINBERG DE ALBUQUERQUE MARANHÃO F^o

Introdução

No texto que segue apresento algumas indicações sobre possíveis procedimentos operacionais do que denominei (2014) *etnografia-história oral ciborgue*, entendida como o processo que conecta *etnografia ciborgue* (com ênfase, no caso, em um trabalho de campo envolvendo *observação participante / participação observante ciborgues*) e *história oral ciborgue*.

Como um texto em processo que é, as considerações que virão devem ser consideradas não como afirmações precisas, mas sim, estímulos e provocações a diálogos – especialmente sobre os “limites” do uso de termos duais como *on-line* e *off-line*. Enfim, de início penso que possamos usá-los *sob rasura*, ou seja, com fins didáticos e heurísticos, cientes da provisoriidade e instabilidade desses termos; e obviamente, a mesma operação de rasurabilidade – com ainda mais vigor – deve ser empregada ao termo *ciborgue*, que uso para conceituar o trabalho entre (e/ou ao mesmo tempo) *on-line* e *off-line*, e que serve para repensar e questionar tais polaridades.

O artigo estrutura-se da seguinte forma: início com um brevíssimo relato de campo de meu doutorado em História Social,¹ em que analisei múltiplas (re/des)carpintarias

1 Publicado anteriormente com o título “Me adiciona? / Pode entrevistar pelo Facebook?” (Re/des) conectando procedimentos

religiosas e de gênero de pessoas transgêneras e ex-transgêneras, e em seguida, procurando *linkar* a experiência de campo descrita com as partes seguintes, apresento os conceitos sob rasura de *etnografia*, *história oral* e *observação participante / participação observante ciborgues*. Para tal, antes de desenhar tais conceitos, procurarei fazer considerações sintéticas sobre história oral, segundo uma linha de pesquisa específica (do Núcleo de Estudos em História Oral da Universidade de São Paulo, do qual faço parte), e etnografia – plausíveis (e certamente *insuficientes*) substratos para o *design* de uma etnografia, história oral, observação participante / participação observante ciborgues. Por “fim”, apresento algumas considerações de caráter *inconclusivo*.

“Me adiciona no Facebook? / Pode entrevistar pelo Facebook”?

Lembro-me bem quando conheci Marina. À época ela ainda se chamava Mabelly. Foi numa noite fria de agosto de 2011, no centro de São Paulo. À época, eu fazia doutorado em História, e tinha (ainda tenho!) muitas inquietações a respeito de como fazer um trabalho de campo, acerca dos dilemas éticos, epistemológicos, teóricos e metodológicos que (des)envolvem estar em campo, e principalmente sobre a finalidade sócio-política

operacionais através de etnografia, história oral e observação ciborgues (2016). Esse texto é fundamentado na Tese de Doutorado em História Social (*Re/des/conectando gênero e religião. Peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook*, depositada em 2014 e defendida em 2015 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), sob a orientação de José Carlos Sebe Bom Meihy. Agradeço às pessoas organizadoras desta obra pelo convite a encaminhar estes escritos.

de se fazer uma pesquisa acadêmica. Esse era o assunto da conversa que eu tinha, naquele momento, com minha amiga Catarina (à época também doutoranda em História), enquanto caminhávamos pela avenida Ipiranga.

A alguns metros da travessa da Ipiranga com a rua Epitácio Pessoa, eu conversava com Catarina mais especificamente sobre a instabilidade de perspectivas de minha tese, bem como sobre alguns de meus projetos futuros, especialmente acerca do meu interesse em pesquisar sobre pessoas que costumam ser vítimas de discriminação, como as pessoas com características físicas que costumam ser consideradas “deficiências” (anãs, albinas, cegas, amputadas, por exemplo), as profissionais do sexo e as que sofrem intolerância religiosa. Àquela época, eu já pesquisava sobre um segmento social discriminado, o das pessoas transgêneras (termo utilizado aqui como condição sócio-política, e não como identidade específica)² – sendo que eu mesmo costumo me marcar como pessoa

2 O termo transgeneridade não deve ser entendido como identidade, mas sim, como condição sócio-política de transgressão de expectativas sociais fundamentadas (e fundamentalistas) sobre o dispositivo binário de gênero e o sistema sexo-gênero de outorga no nascimento ou gestação. Nesse sentido, transgênera é qualquer pessoa inconforme com as normas e convenções sociais (ou dispositivos de conduta) esperadas binariamente de acordo com o sistema sexo-gênero que lhe foi atribuído ao nascer ou através de tecnologias que “detectam” sexo-gênero na gestação. É válido destacar que parte do ativismo LGBT e do ativismo trans refutam o uso do termo transgênero, entendendo que o mesmo invalidaria identidades específicas. O uso de transgeneridade, aqui, não tem o objetivo de deslegitimar nenhuma identidade de gênero em particular. O termo refere-se à conduta transgressora do sistema sexo-gênero e não a identidade. Letícia Lanz explica que: “a não conformidade com a norma de gênero está na raiz do fenômeno transgênero, sendo ela – e nenhuma outra coisa – que determina a existência do fenômeno transgênero. A primeira coisa a se dizer sobre o termo ‘transgênero’ é que não se

transgênera não-binária,³ ou seja, de algum modo meu trabalho tem uma perspectiva de alguém *no* campo e *do* campo. (@ leitor@ deve ter percebido que ao referir a mim mesma, me marquei com um *e* ao invés do *o* ou *a*. Trata-se de recurso – não criado por mim – de referir a não-binariedade na língua e escrita. Além disso, neste texto utilizo dois tipos de linguagem inclusiva: o *e* para marcar a não-binariedade, e o @, para referir simultaneamente a qualquer situação de gênero – feminina binária, masculina binária, não-binária.)

Atravessando a Epitácio Pessoa, num trecho que é costumeiramente utilizado por mulheres trans e travestis para negociarem programas sexuais com clientes, eu e Catarina ficamos impressionad@s com a imagem de uma moça loira empurrando uma cadeira de rodas com uma senhora. Pareciam estar representados ali os três públicos que eu acabara de

trata de ‘mais uma’ identidade gênero-divergente, mas de uma circunstância sociopolítica de inadequação e/ou discordância e/ou desvio e/ou não-conformidade com o dispositivo binário de gênero, presente em todas as identidades gênero-divergentes” (LANZ, 2014, p. 70).

- 3 *Não-binárias* é o termo neutro para *pessoas não-binárias*, ou “que não se encaixam/enquadram integralmente em nenhum dos gêneros binários, feminino ou masculino. (...) Há entre pessoas *n-b* um amplo espectro de identidades possíveis relacionadas à *multiplicidade, ausência, fluidez, ambiguidade, parcialidade, neutralidade* de gênero. (...) Pessoas *n-b* em geral estão em um lugar identitário que não as situa como *totalmente mulher* ou *totalmente homem*, ou seja, *não devem ser confundidas* com pessoas que se sentem *nem um pouco* mulher e *nem um pouco* homem, a não ser que a pessoa assim se defina. No caso destas últimas pessoas, estas costumam se identificar como *agêneras*, por exemplo, que pode ser considerado uma identidade *n-b* ou uma *ausência* de identidade de gênero. Como em tudo em relação à automarcação/declaração de gênero, o ideal é saber da pessoa *agênera* se ela se sente e quer ser considerada *n-b* ou sem gênero (ou outra alternativa). (MARANHÃO Fº, 2014, p. 33).

mencionar: uma moça que era aparentemente transgênera e fazia programas⁴, e uma pessoa com dificuldades de mobilidade física. Vim saber posteriormente que a pessoa na cadeira de rodas era uma travesti, também garota de programas, acometida pelo vírus do HIV.

Alguns dias depois, transitando pelo centro à noite, observei a moça loira próxima ao cruzamento da Epitácio Pessoa com a Bento Freitas, rua paralela à Ipiranga e à Rego Freitas. Aproximei-me e comentei que havia ficado encantado com a cena de solidariedade. Ela se apresentou dizendo chamar-se Mabelly (ainda não se chamava Marina), e pediu meu perfil no Facebook (FB) para que enviasse um convite de amizade e conversássemos mais, depois. Imediatamente, através do celular, ela adicionou meu perfil. Ao chegar no apartamento onde eu morava, fiquei me questionando sobre as potencialidades de se fazer um trabalho de campo e entrevistas através dessa rede social.

Fomos conversando em diversos momentos a partir deste dia, tanto pela *internet* como “pessoalmente”.⁵ A maior parte das conversas com Mabelly eram realizadas no centro da cidade mesmo, especialmente em uma lanchonete localizada na rua Augusta, quando compartilhávamos pratos comerciais e sucos de frutas, após sua noite / madrugada de trabalho. Como eu residia no *Redondo*, prédio da Ipiranga famoso por acolher travestis e garotas de programa, e ficava próximo do

4 Novamente, o termo *transgênera* aqui serve para marcar a condição de transgressão de expectativas sociais relativas a gênero, e não como identidade específica. Essa, certamente, só pode ser determinada pela própria pessoa (como a própria condição de transgeneridade, aliás). Deduzimos que a moça era transsexual ou travesti e fazia programas por conta do contexto espacial, de moças trans e travestis que trabalham naquela rua dessa forma.

5 Aspeio o termo como recurso irônico, pois afinal, porque falar pela *internet* seria menos *pessoal ou presencial?*).

local de trabalho de Mabelly, muitas vezes ela me ligava e eu descia para irmos à lanchonete onde passávamos boa parte da madrugada conversando.

Tornamo-nos *amig@s* e confidentes. Mabelly, assim como outras meninas que trabalha(va)m no centro da cidade, especialmente na rua Rego Freitas e travessas da mesma, contou-me detalhes *desestabilizantes* sobre seu cotidiano, desde sua vivência em seu estado de origem, o Maranhão, em que passou por diversos episódios de intolerância, até seus esforços de superação nos dias atuais e seus sonhos de se tornar estilista.

Até aquele momento, eu não havia lido absolutamente nenhum trabalho acadêmico sobre garotas de programa, travestilidade, transexualidade ou transgeneridade, o que achei um fator positivo, dado que evitei a possibilidade de ter sido “contaminado” pelas informações de outr@s pesquisador@s.⁶ Muitas das conversas com Mabelly, e com outras moças, deram-se *entre* o *on-line* e o *off-line*, e às vezes, nos dois lugares ao mesmo tempo: em alguns casos, a pessoa com que eu conversava “*off-line*” me apresentava informações que estavam no Facebook ou em outra rede do *ciber* através do celular, reforçando a instabilidade das categorias *on* e *off* ao se tratar de conversas em geral.

A experiência relatada com Mabelly foi, de formas semelhantes, repetida outras vezes em campo. Em outra

6 Obviamente, esse é um posicionamento pessoal e controverso: costuma-se entender que, antes de ir a campo, devem-se fazer as leituras “necessárias” para os diálogos precisos. Pessoalmente, não sei até que ponto é uma condição *sine qua non* que se leiam outros trabalhos acadêmicos sobre o tema antes de fazer etnografias. Penso, contudo, ser preciso que se estabeleçam pontes, em algum momento, durante ou mesmo após o campo, com outr@s pesquisador@s, para os debates cabíveis e ampliação do entendimento. Mas meu posicionamento foi de *primeiro deixar o campo falar*.

oportunidade, uma moça trans, com quem eu havia comentado minha pesquisa de doutorado, me perguntou: “pode me entrevistar pelo Facebook?”.

Dúvidas avizinham-se na minha mente: seria uma entrevista por Facebook tão válida quanto uma entrevista “ao vivo”? Se, ao invés do recurso de áudio e vídeo do Facebook, eu conversasse com ela pelo *chat* (bate-papo) escrito, isso poderia ser considerado uma entrevista? E se fosse por Skype? E se fosse por *e-mail*?

Além disso, se eu acompanhasse suas postagens, isso poderia ser igualmente considerado um trabalho de campo? Uma etnografia? Uma etnografia “*on-line*”? Ou seria o que alguns/mas autor@s definem como netnografia ou etnografia digital?

Essas inquietações juntavam-se a outras, que já enxaameavam na minha cabeça: há necessidade de uma precisão aparentemente milimétrica e territorial entre trabalho de campo *on* e *off*? Entre etnografia do “universo *on*” e etnografia da “galáxia *off*”? Um trabalho de campo ou uma etnografia (que não são, necessariamente, sinônimos)⁷ já não poderia dizer respeito igualmente ao *off* e ao *on*? Por “fim”, há mesmo distinções precisas entre tais fronteiras? (Não) seria melhor *dar um off* nesses dualismos?

De todo modo, escolhi – bem ciente da instabilidade e potencial de rasura de qualquer conceito – pensar em possíveis procedimentos operacionais para se trabalhar as possíveis conexões entre *on* e *off* em um campo com entrevistas.

* * *

7 Estou entendendo etnografia, segundo Peirano (2008, 2014), como um conjunto de procedimentos do qual o trabalho de campo faz parte.

Em tempo, cabe comentar sobre os nomes de Mabelly / Marina. Em uma das primeiras conversas com Mabelly, falamos sobre nomes sociais.⁸ Ela comentou ter escutado tal nome em algum lugar e achado delicado, e perguntou se era um nome “passável” o bastante. Comentei que um nome mais “comum” poderia servir melhor ao interesse dela, de ser (re)conhecida como mulher e não como travesti ou transexual. Ela pediu que pensássemos em um nome, iniciado com *M*. Foi através do Facebook que sugeri Marisa e Marina, e ela escolheu o segundo. Recordo que na mesma noite Mabelly trocou o seu nome de perfil, anunciando a tod@s a novidade.

No dia seguinte, conversamos novamente, “*off-line*”, numa das lanchonetes da região, e brindamos com um suco o novo nome. Não me lembro da mescla de frutas do suco. Seria provavelmente de uva com framboesa? Não me recordo. Mas era um suco, de certo modo, *ciborgue*, com fronteiras misturadas, assim como foi minha pesquisa, assim como são (ao menos potencialmente) nossas identidades, e assim como a vida talvez seja.

Antes de prosseguirmos, é bom explicar o uso que faço do termo *ciborgue*. Esse é diretamente legatário dos escritos de Donna Haraway,⁹ para quem *ciborgue* é alegoria para pensar identidades, mostrando como:

8 Comentei sobre a questão do uso de nomes sociais e retificação de prenomes em ocasiões anteriores (MARANHÃO Fº, 2012 e 2013a).

9 “Falo” na tese que a mesma se ampara em autoras como Daniëlle Hervieu-Léger, Judith Butler e Donna Haraway, e que, ainda que não tão citada quanto Butler e Hervieu-Léger no decorrer do trabalho, Haraway é, dentro da *santíssima trindade teórica* desta pesquisa, comparável ao *espírito santo*, inspirando minhas concepções acerca dos fluxos e ciborguismos identitários. O *pan-teão* de autor@s referenciad@s complementa-se com Homi K. Bhabha e seu conceito de *entre-lugares*, Bruno Latour, com sua *teoria ator-rede* (TAR ou ANT) que percorre silenciosamente a

a imagem do ciborgue pode sugerir uma forma de saída do labirinto dos dualismos por meio dos quais temos explicado nossos corpos e nossos instrumentos pra nós mesmas [...] significa tanto construir quanto destruir máquinas, identidades, categorias, relações, narrativas espaciais. (HARAWAY, 2013, p. 99)

É a partir dessa ideia de mistura e *desconstrução* de dualismos (inclusive entre *on* e *off-line*, *human@* e não-human@/máquina) que os procedimentos operacionais necessários ao campo que realizei foram *transparecendo*.¹⁰ Mas antes de rascunhar o que seriam etnografia, história oral e observação ciborgues, iniciemos com algumas indicações (dentre várias possíveis) sobre história oral e etnografia.

3. Entre o entre-vistar e o etnografar

Da Ipiranga ao Facebook e do Facebook à Ipiranga, passando pelo Redondo, Epitácio e outros lugares, meu trabalho de campo foi sendo realizado entre ambientes *off* e *on*, tendo a

tese, imperceptível como uma formiguinha (o acrônimo ANT remete à *formiga* em inglês), dentre outr@s.

- 10 Importa, claro, lembrar que a própria ideia das identidades descritas na tese remete a possíveis ciborguismos, visto as transgeneridades e ex-transgeneridades tratarem-se de deslocamentos e descolamentos subjetivos relacionados a expectativas sociais de gênero. Mas cabe ressaltar que a ideia de identidades ciborgues não se subsume às pessoas transgêneras (A própria pessoa que escreve esse texto (in)define-se como uma pessoa ciborgue de gênero e religião, ao se perceber trans(gênera) não-binária e trans(religiosa)), mas também às cisgêneras: quem não têm seus fluxos subjetivos? Quem, de um modo ou de outro, não ultrapassa fronteiras e dissipa, ao menos momentaneamente, alguns binarismos, dualismos e polaridades?

observação participante (e em alguns casos a participação observante e a análise de outras fontes) e as entrevistas de história oral como eixos centrais, e diretamente relacionada à questão do narrar e do lembrar. Mas @ leitor@ pode perguntar: o que seria *história oral*, afinal?¹¹

História oral, em uma determinada concepção, a do Núcleo de Estudos em História Oral da Universidade de São Paulo (NEHO-USP), é o conjunto de procedimentos que se inicia com o artesanato de um projeto e que continua com a(s) entrevista(s) com determinado(s) indivíduo(s). Suas etapas são: a) elaboração do projeto; b) gravação de entrevista(s); c) confecção de documento escrito; d) devolução; e e) análise dos resultados. É bom ressaltar que “entrevistas não se equivalem a história oral” e “em termos operacionais da história oral, entrevista é uma etapa do processo” (MEIHY, 2009, p. 139). Segundo o NEHO-USP, há quatro gêneros narrativos em história oral: *história oral de vida*, *história oral testemunhal* (drama ou trauma coletivo) *história oral temática* e *tradição oral*.¹²

A história oral professada pelo NEHO-USP tem como conceitos básicos a *co-labor-ação* e a *mediação*.¹³ A *co-labor-ação*

-
- 11 Ressalto que há muitos entendimentos possíveis sobre “o que é” história oral. Apresento um dentre vários, legatário dos estudos do NEHO-USP.
 - 12 Na tese pratiquei duas destas modalidades: a história oral de vida e a história oral temática. A primeira abrange aspectos mais gerais da biografia d@(s) entrevistad@(s), e a segunda trabalha temas mais específicos a partir (ao menos em geral) de divers@(s) entrevistad@s.
 - 13 O NEHO-USP tem alguns conceitos que lhe são caros: são os de comunidade de destino, ponto zero, colônia e rede. O NEHO-USP tem como métodos ainda a transcrição, textualização e transcrição, e tem como métodos, conferência, validação, tom vital, devolução. Esses procedimentos podem ser encontrados, especialmente, na obra de Meihy.

diz respeito à relação de compromisso entre entrevistador@ e entrevistad@. Há o convite à participação ativa de ambas as partes, ainda que a primeira seja a responsável direta pelo trabalho: os sujeitos ativos unem-se no propósito de produzir um trabalho que demanda convivência e, preferencialmente, um objetivo comum.

Por *colaboração* entende-se a relação estabelecida entre pesquisador@ e narrador@, onde @ segund@ age em *co-labor*-ação com @ entrevistador@, mais que prestando informações, acompanhando o processo de formatação da pesquisa, e assim, colaborando com a mesma. Neste sentido, @ pesquisador@ assume o papel de mediador@, possibilitando condições favoráveis à narração, estimulando o diálogo com perguntas abertas e anotando informações relevantes. A *mediação* também pode ser entendida como o papel d@ entrevistador@ no processo de

coleta de entrevistas, pois ele deve estar treinado para ser hábil e dar bom andamento ao projeto. O pesquisador coloca-se como *mediador* de todo o trabalho em vista de uma preocupação acadêmica e social, tentando conciliar preocupações, ouvir diferentes versões e conter possíveis tensões. (FERNANDEZ, MARANHÃO F^o, TONINI, 2014).

Mas, devemos lembrar que @ mediador@ não é *tabula rasa* no processo nem se situa numa torre de marfim: é pesquisador@, mas muitas vezes – como no meu caso – agente e paciente; além disto, cada pesquisador@ pode possuir suas próprias tensões subjetivas a serem (re)negociadas em (com o) campo – e porque não deixá-las (im)expressas no trabalho? @ colaborador@ é menos capaz de agência e empoderamento que @ pesquisador@? É @ pesquisador@ quem empodera, agencia ou “dá voz” @ colaborador@? @ pesquisador@ “dá ouvidos” @ colaborador@? Não creio.

Prefiro que as redes sejam tecidas do modo *mais simétrico e menos hierárquico* possível¹⁴, e é nesse sentido que sugiro o termo entrevista cortado ao meio por um hífen, *entre-vista* – sinalizando para dois (ou mais) pontos-de-vista. Ainda assim, devemos admitir que *não há imparcialidade ou completa simetria* no trabalho entre oralista e co-labor-ador@ (entrevistador@ e entrevistad@). Por mais que se ofereça ao/à colaborador@ “estímulos” como “conte sobre sua vida” ou “fale sobre suas experiências religiosas”, o exercício de escuta, de um lado, e o de fala, do outro – ainda que numa entre-vista estes lugares muitas vezes sejam trocados – operam seleções naturais na (da) memória e na (da) narrativa. Sobre tal “simetria”, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro explica:

A simetria não cancela a diferença, pois a reciprocidade virtual de perspectivas em que se pensa aqui não é nenhuma ‘fusão de horizontes’. Em suma, somos todos antropólogos, mas *ninguém é antropólogo do mesmo jeito*: “está muito bem que Giddens afirme que ‘todos os atores sociais [...] são teóricos sociais’, mas a frase é vazia se as técnicas de teorização têm pouca coisa em comum”. (STRATHERN, 1987, p. 30-31)¹⁵

-
- 14 Ciente de que muitas “decisões” a respeito da pesquisa sejam dadas pel@ pesquisador@ em consonância com alguns de seus pares acadêmicos (orientador@, bancas, etc.).
 - 15 Viveiros de Castro (2002, p. 141) comenta ainda: “O que muda, em suma, quando a antropologia é tomada como uma prática de sentido em continuidade epistêmica com as práticas sobre as quais discorre, como equivalente a elas? Isto é, quando aplicamos a noção de “antropologia simétrica” (LATOURET, 1991) à antropologia ela própria, não para fulminá-la por colonialista, exorcizar seu exotismo, minar seu campo intelectual, mas para fazê-la dizer outra coisa? Outra coisa não apenas que o discurso do nativo, pois isso é o que a antropologia não pode deixar de fazer, mas outra que o discurso, em geral sussurrado, que o

Assim, pensar uma pesquisa fundamentada em relações o mais simétricas possível não implica na anulação das diferenças entre pesquisador@ e colaborador@. Se Viveiros de Castro comenta que “ninguém é antropólogo do mesmo jeito”, e que “ninguém é nativo o tempo todo” (VIVEIRO DE CASTRO, 2002, p. 141), podemos pensar que ninguém é oralista, historiador@ ou pesquisador@ da mesma maneira, e que muitas vezes, @ entrevistad@ *entrevista e observa* @ entrevistador@, além de procurar identificar quais as melhores ideias e palavras a se dizer – e também a se perguntar. Assim, a relação entre observador@ e colaborador@ pode ser mais dialética e rica do que se pode pensar. Como disse em outra ocasião,

Por mais que abramos nossa caixa de ferramentas e nos utilizemos com consistência do que dispomos - análise, seleção, recorte, hierarquização, interpretação e crítica -, nossa pesquisa é atravessada por nossas escolhas e interesses, o que nos constitui como espécies de disciplinadores de memórias e narrativas alheias, expressas nas perguntas que fazemos. (MARANHÃO F^o, 2010, p. 19)

Entretanto, reforço a ideia anterior: até que ponto “quem narra” não faz o mesmo, sondando, rastreando, (n) etnografando, entre-vistando, procurando investigar aquele@ que se pretende “don@” da pesquisa? O narrado é a exata medida do vivido? E o escutado, tem a mesma dimensão do que é narrado ou vivido? Certamente não. Mas isto não faz com que a informação narrada, e a sua análise concomitante e/ou posterior sejam mais ou menos “autênticas” que um documento escrito. Este produto humano – o escrito – é tão suscetível de falseamentos, embargos, seleções em decorrência

antropólogo enuncia sobre si mesmo, ao discorrer sobre o discurso do nativo?” (Idem, 2002, p. 115).

de tabus, interditos, interesses diversos como é a fala – e a escuta. Escrita e oralidade são documentos igualmente (des) confiáveis. Entretanto, como ensina Meihy, tratando-se de memória, “mais do que a fala, o esquecimento, as distorções, as mentiras, a tradição oral têm se feito matéria”. (MEIHY, 2009, p. 138)

Sobre a memória, sabemos que esta é seletiva, hierarquizável, fragmentada e dada a distorções. Como ensina Paul Ricoeur, @ historiador@ deve reconhecer sua profunda dependência da memória, aceitando que esta seja seu solo de enraizamento. Além disso,

A memória está ligada a uma ambição, uma pretensão, a de ser fiel ao passado; a este respeito, as deficiências atinentes ao esquecimento [...] não devem ser de início tratadas como formas patológicas, como disfunções, mas como o lado sombrio da região iluminada da memória. (RICOEUR, 2000, p. 26)

Nesta direção, como eu disse anteriormente,

Ainda que lembrar seja importante e o saber “não ocupe espaço”, o esquecimento e o segredo contribuem para um amparo psíquico e emocional, e daí o exercício da sensibilidade ao silêncio e ao segredo: atentar neles é aprender sobre o outro, e apreender o que as lacunas significam faz da memória a dialética do indizível, cujo vazio cheio de significados é matéria-prima do que estuda a história viva. Para preencher estes espaços, novas conversas, contextualizações e o auxílio de fontes escritas e audiovisuais podem se fazer mister. (MARANHÃO Fº, 2010, p. 21)

E ainda,

Devemos lembrar aos outros o que a névoa do tempo esfumou, mas também, duvidar do que é lembrado e narrado. É atentar para as zonas cinzentas: o indizível dos que sofreram traumas, tendo em mente que a interdição do discurso também inunda o silêncio dos perpetradores do trauma. É relevante que se identifiquem as vozes silenciosas dos violentadores (*Idem*, p. 19).

Assim, diferentes locais de escuta podem se estabelecer quando fazemos história oral de pessoas que sofrem discriminação. Além dessas, podem-se ouvir as pessoas que perpetram violências, e lembrar que as memórias e narrativas são edificadas num contexto relacional, e que as violações simbólicas afetam e causam efeitos. Além disso, ser oprimido ou oprimidor pode ser questão de ponto de vista.

E mesmo que uma análise de oralista possa (ou deva?) atentar a silenciamentos e distorções, cotejadas a partir de outras informações, o relato do colaborador deve ser tomado como um produto cheio de verdade referencial. Importa menos se a pessoa está elaborando inverdades, já que nosso trabalho não é de policial ou detetive. E importa muito mais *o que podemos aprender* com a narrativa do colaborador – e o que *isto pode ajudar* na promoção do bem comum, dos direitos humanos e/ou de políticas públicas de defesa da justiça social. Ainda pensando a (im)parcialidade da parceria entre colaborador + oralista, é importante atentar ao

contorno das narrativas e identificar continuidades e rupturas, mas admitir sua própria subjetividade, o que pode legar um tipo de recuo: este distanciamento se dá não em relação à fonte viva e proteiforme que enseja diferentes graus de interação, mas ao que já imaginamos saber antes de perguntar: é preciso assim, não induzir respostas, é deixar falar, e escutar para se surpreender (*Idem*, p. 21).

As narrativas surpreendentes e desestabilizadoras devem, assim, ser bem-vindas @ oralista, que deve se manter respeitos@ em relação à verdade referencial d@ contador@. De toda maneira, nossas pesquisas são inundadas pelo *agora*:

uma pesquisa de história oral, na qual lembrar, esquecer e narrar são fundadores, é por excelência imbricada com o presente: o tempo da lembrança e da contação é o do agora, como o tempo da análise do pesquisador, e os interesses deste se moldam a partir de suas inquietações e curiosidades, que nascidas em qualquer tempo reverberam no hoje (*Idem*, p. 21).

Narrar, escutar, interagir na entre-vista é também (des)amarrar ideias. Numa entre-vista em que estímulos convivem com perguntas de corte e @ oralista coloca-se como possível ponto de observação e *diálogo*, abre-se para tornar-se também ponto (des)estabilizador e (des)estabilizado. Assim como se pode ser afetad@, abalad@ e desestruturad@ ao narrar e ao escutar, o mesmo exercício pode possibilitar a terapêutica do (re)lembrar, (re)viver, (re)contar e (re/des)aprender.

A atenção à narrativa é fundamental: ao evocar a memória e contar, organizam-se os sentimentos, processando re-aprendizado em relação ao vivido e reconfigurando o passado através das novas informações que possui e da experiência de vida adquirida até o momento da contação. Ao relatar, o contador o faz no presente, incitando reinterpretações sobre o acontecido. Como se diz, “quem conta um conto, aumenta um ponto”, o que aponta para a reinvenção do acontecido pelo narrador, mas também pelo condutor da entrevista: boa parcela da história se conserva, mas outra parte é reinterpretação da narrativa. É bem possível que experiências traumáticas sejam mais bem elaboradas na

psique através das narrativas de memória e que áreas fronteiriças como a psicologia e a psicanálise dotem o historiador de maior grade de inteligibilidade em relação ao que escuta. Além disto, estas áreas apontam para o efeito terapêutico que tem no narrar, e às vezes no escutar (*Idem*, p. 20).

Áreas como a antropologia, dentre outras, podem trazer boas contribuições a quem exerce a história oral. Aliás, o trabalho do oralista é, muitas vezes, marcado pelos *entre lugares* de saber, pela *transdisciplinaridade* – meu próprio trabalho na tese tem mais características de um exercício de inspiração (n)etnográfica e de esforço de oralista do que historiográfica. Mas, antes de prosseguirmos, vale destacar algumas (das inúmeras) percepções sobre o que seria etnografia. Talvez por esta razão, prefira definir meu trabalho como de um etnógrafo ciborgue (com o exercício de oralista incluso), e não de um historiador oral ou um historiador *stricto sensu*, ainda que meu bacharelado, licenciatura e mestrado tenham sido realizados na área de História, e eu ter passado o doutorado com vínculos com um núcleo de História Oral.

3.1 Etnografia

Método classicamente empregado pela antropologia e entendido por Márcio Goldman como “o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal” (GOLDMAN, 2006, p. 167), a *etnografia* encontra-se atualmente apropriada por pessoas das mais diversas áreas de estudo, como psicologia, biologia, teologia, ciências da religião, medicina e história – no meu caso específico, numa imbricação entre a história oral e uma *história do tempo imediato*, sendo esta entendida como variação da história do tempo presente: realizada não somente no calor dos acontecimentos, mas na *fervura* dos mesmos.

Como explica José Guilherme Magnani, “o método etnográfico não se confunde nem se reduz a uma técnica; pode usar ou servir-se de várias, conforme as circunstâncias de cada pesquisa; ele é antes um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos.” (MAGNANI, 2002, p. 17).

Já para Mariza Peirano, etnografia é mais que metodologia, mas “a própria teoria vivida” e “no fazer etnográfico, a teoria está, assim, de maneira óbvia, em ação, emaranhada nas evidências empíricas e nos nossos dados.” (PEIRANO, 2008, p. 3). Para a mesma, a prática é atravessada pela teoria, desejavelmente obtida antes da partida ao campo, conhecendo antecipadamente o grupo a ser pesquisado e a produção bibliográfica sobre o mesmo: o olhar é assim guiado pelas leituras prévias. No retorno do campo, ordenam-se os dados obtidos e os inscreve numa dada interpretação/análise. Ao mesmo tempo, a teoria nem sempre disciplina @ pesquisador@, visto que o campo pode surpreender. Ou como comenta Goldman,

os discursos e práticas nativos devem servir, fundamentalmente, para desestabilizar nosso pensamento (e, eventualmente, também nossos sentimentos). Desestabilização que incide sobre nossas formas dominantes de pensar, permitindo, ao mesmo tempo, novas conexões com as forças minoritárias que pululam em nós mesmos (GOLDMAN, 2008, p. 7).

Como complementa Peirano, “agitar, fazer pulsar as teorias reconhecidas por meio de dados novos, essa é a tradição da antropologia.” (PEIRANO, 2008, p. 4) De modo geral, a etnografia é compreendida como um processo com três fases, *ler, ir a campo* e *escrever*: faz-se a leitura prévia sobre o tema para obter uma *formação teórica* que embasará o campo; seguida do *trabalho empírico* (preferencialmente um longo

tempo entre @s nativ@s), e retorna-se a casa afim de tabular os dados, cotejar as informações e realizar a *parte escrita* de sua análise.¹⁶

Aqui apresento uma diferença entre o fazer etnográfico proposto por Peirano e a pesquisa que fundamentou minha tese: *primeiro me lancei ao campo* como uma *criança no mundo* (SEEGGER, 1980), encantando-me com o campo, *depois*, fui fazendo leituras que de alguma forma estabelecessem pontes com o que fui observando. Fui a campo, claro, com algumas leituras prévias e correlatas, como as referentes à religião e à identidade - mas não sobre gênero nem especificamente transgeneridades. Ao mesmo tempo, fui escrevendo (e em alguns casos, já publicando) algumas análises das informações do campo.

De todo modo, entendo o conjunto de meu trabalho, ainda que com as fases “clássicas” da etnografia misturadas, como um trabalho etnográfico, ou usando um jargão utilizado por algumas/ns antropólog@s, *um trabalho de inspiração etnográfica*, especialmente por *eu não ter a fundamentação teórica e metodológica* de uma etnógrafe de formação.

Em relação ao campo, a etnografia costuma recomendar um tempo relativamente longo e contínuo de pesquisa e como salientado tanto por Roberto Da Matta quanto por Gilberto Velho, o tempo possibilita que @ antropólog@ torne exótico (distante, estranho) o que é familiar (conhecido, próximo) e o que é exótico (DA MATTA, 1981, p. 144; VELHO, 1978).

Tais experiências podem ser atravessadas ainda pelo que Da Matta chamou de *antropological blues* (DA MATTA, 1978), ou uma espécie de saudade de casa e sofrimento por estar fora. Ou subvertendo o conceito, este *blues* é possível a

16 Conforme, dentre muit@s autor@s, Roberto Cardoso de Oliveira (RCO), em *O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever*, 1998 e Urbi Montoya Uriarte, *O que é fazer etnografia para os antropólogos*, 2012.

qualquer etnógrafo@, oralist@ ou pesquisador@ e pode se dar em campo ou após o campo, local saudoso e marcante na (da) vivência biográfica. Ainda podemos relativizar o “estar fora”, muitas vezes o campo está “dentro de casa”, como no caso de uma pesquisa com o FB, acessível em seu *notebook*.

Já a escrita etnográfica (ou terceira fase da etnografia) seria fundamentada num (suposto) *realismo etnográfico* (MARCUS, CUSHMAN, 1998 *apud* URIARTE, 2012)¹⁷, o esforço em se representar o que ocorre em campo da forma mais precisa possível, descrevendo o cotidiano “nativo” em detalhes que demonstrem a ida e permanência em campo e iluminem @ leitor@ sobre o que ocorreu durante a observação/experiência empírica d@ pesquisador@. Tais detalhes/fragmentos são, antes de tudo, *pistas* para se compreender o cenário analisado de modo contextual.¹⁸

No caso desta pesquisa, há uma imbricação entre os pontos de vista “nativos” e os meus próprios (ainda que eu tenha feito algum esforço para diferenciar tais vozes), quando eu exercitei minhas experiências subjetivas em contato com outras, num trabalho em que a “voz nativa” e a “voz

17 Os autores criticam o realismo etnográfico, assim como Clifford que comenta sobre um surrealismo etnográfico, indicando mais uma construção do que uma descrição “do real”.

18 Rosaldo lembra que a parte mais difícil da etnografia é a escrita. Para ela, “se tivermos de dizer qual das três fases etnográficas é a mais difícil, diríamos certamente que é a da escrita, pois como converter tantos dados num texto? Em quantos capítulos? De quê será cada um? A teoria irá em um capítulo e os dados em outro? Por onde começar? São perguntas que ansiosamente todos nos perguntamos quando nos vemos diante de uma escrivinha abarrotada de depoimentos, transcrições, fitas, cadernos de campo, fotos, diário de campo, lembranças, sensações, etc.” (ROSALDO, 2000, p. 61, *apud* URIARTE, 2012).

pesquisadora” foram sendo constantemente (con)fundidas.¹⁹ Há assim uma perspectiva dialógica. Mais que uma “palavra cedida”, há palavras trocadas. Fica a pergunta: quando iniciam ou acabam o ênico (categorias d@ pesquisador@) e o ético (categorias d@ nativ@)? E nesta perspectiva, os dados se apresentam e se (per)fazem para @ pesquisador@, ao mesmo tempo em que, de certa maneira, @ pesquisador@ (per)faz os dados.

Tal experiência pode ser relacionada diretamente com a *observação participante* ou ainda a *participação observante* (DURHAM, 1986; WACQUANT, 2002),²⁰ bem como pelo *ser afetad@* proposto por Favret-Saada (2005, pp. 155-161; GOLDMAN, 2005, pp. 149-153). Ainda que haja tal (con) fusão entre pontos de vista nativos e de pesquisador@s, lembro que, para a etnografia (ou uma de suas múltiplas vertentes), a narrativa d@ pesquisador@ não é necessariamente a narrativa d@ nativ@, ainda que @ primeir@ também seja nativ@.

Como lembra Viveiros de Castro, o ponto de vista d@ antropólog@ é o de sua relação com o ponto de vista d@ nativ@, é o que @ primeir@ entende que @ segund@ pensa (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). No caso de uma etnografia que tem como um de seus fundamentos a gravação de entre-vistas em história oral, como é aqui proposto, ainda que tais narrativas sejam armazenadas em um dado suporte e possam ser analisadas, é bom realçar que qualquer narrativa é um ponto de vista contextual, produto de determinado momento da biografia d@ entrevistad@ e, claro, d@ entrevistador@ (mesmo que as fronteiras entre entrevistad@ e entrevistador@ sejam borradas). Além disso, quando @ pesquisador@ analisa seus dados etnográficos, inclusive suas entre-vistas,

19 Certamente não há pesquisa “neutra”. Especifico aqui a falta de neutralidade de minha própria pesquisa.

20 Na participação observante, @ observador@ torna-se experimentador@ e a experimentação é colocada a serviço da observação.

muitas vezes o faz para (des)confirmar suas próprias teorias e hipóteses de pesquisa, *descontextualizando* as narrativas e os próprios pontos de vista nativos. É possível ainda pensarmos que qualquer narrativa (oral ou escrita), assim como qualquer escuta (ou leitura) é de certo modo *descontextualizada*, visto ser reflexo do momento de fala(escrita)/escuta(leitura), de uma seleção fragmentada da memória e do discurso, com fins de explicitar o que se deseja que @ outr@ saiba, e pela razão de que as ideias apresentadas no momento em que se diz (ou se escreve) ou se escuta (ou se lê), em muitos casos são reformuladas em instante posterior. De todo modo, pontos de vistas nativos e de pesquisador@s mesclados, o que importa é que o resultado “final” do trabalho seja o mais polissêmico (ou poli-fônico?) e inter-subjetivo possível.

As inferências anteriores servem para pensarmos o trabalho de campo “*off-line*”, mas também o “*on-line*”. Destaca-se a importância das novas tecnologias, especialmente do ciberespaço, como campo de estudos a ser *acessado*. Como comenta Geórgia Maria Ferro Benetti, “motivados pelo fato de que estes estudos se realizam em território “fluído”, não-topológico, muitos pesquisadores renomeiam etnografia” (BENETTI, 2008, p. 2) através de uma nomenclatura diversa proposta para os estudos etnográficos realizados no ciber, composta por termos como *netnografia*,²¹ *cibernetnografia*,²² *etnografia virtual*,²³ *etnografia digital*, dentre outros. A autora pergunta:

21 O termo *netnografia* parece ter sido utilizado pela primeira vez em 1997 por Kozinets, e no Brasil, por Sá, em *Netnografias nas redes sociais*, de 2002.

22 Em 2008, Benetti refere-se ao termo *cibernetnografia*, em *Gênero e subjetividade nas comunidades sobre menstruação no Orkut*.

23 Christine Hine foi provavelmente a primeira pessoa que utilizou o termo, em *Virtual Ethnography*, de 2002.

Há algum elemento distintivo na etnografia virtual? Ou a etnografia virtual é unicamente a mesma etnografia clássica com um novo objeto de estudo: Internet?" As diferenças entre a etnografia clássica e aquela chamada de virtual são dadas pelo campo ou se fazem notar no trabalho de campo? (BENETTI, 2008, p. 2)

Lembra ainda que "houve um tempo em que se acreditava que para garantir o distanciamento requerido pelo estudo etnográfico era necessário deslocar-se até terras distantes e exóticas", mas que na

Antropologia das sociedades complexas, o foco de interesse investigativo se desloca do espaço físico e recai sobre as representações da espacialidade e as redes de pertencimento, bem como se enfatiza o pertencimento dos indivíduos a determinadas redes de relações e/ou significados, sem a pretensão de esgotar, em termos explicativos, o funcionamento da sociedade como um todo. Assim, hoje não é preciso sair de casa para viajar até onde estão os informantes. Já é possível realizar o trabalho de campo apenas conectando-se à Internet por intermédio de um computador, permanecendo no conforto do lar, imerso na própria cultura e podendo sempre fazer uma pausa para uma xícara de chá. (BENETTI, 2008, p. 3)

Em relação à inserção d@ pesquisador@ no ciber, há basicamente duas formas de se netnografar: como *lurker* ou como *insider*. @ *lurker* é compreendid@ como um@ pesquisador@ silencios@, nem sempre revelando sua identidade na comunidade ou grupo analisado. @ *insider*, ao contrário, é percebido@ como parte do grupo. Em ambos os casos há uma observação participante, e no segundo, provavelmente, uma participação observante e maior potencial de ser afetad@.

Ambas as metodologias podem ser combinadas. Na tese, por exemplo, acompanhei algumas postagens e textimagens de modo invisível como *lurker*, e em alguns casos, participando mais ativamente como *insider* – do mesmo modo, o trabalho de etnografia pode *comungar* com o de história oral no acompanhamento de redes e fluxos das pessoas observadas (que, lembrando, também observam quem as observa).

Podemos perguntar: como realizar uma etnografia que envolve trabalho de campo e história oral em ambientes *off-line* e on-line?

Mais que respostas precisas, a seguir rascunho alguns procedimentos que realizei na tese de doutorado, através do que chamei etnografia, história oral e observação participante / participação observante ciborgues.

4. Possíveis procedimentos operacionais a partir de etnografia, observação e história oral ciborgues

Chamo provisoriamente de *etnografia ciborgue* o conjunto de procedimentos que compreendeu história oral e observação participante / participação observante em ambientes “*on-line*” e “*off-line*”²⁴ – se é que ainda seja possível / conveniente utilizarmos tais categorias dualistas.

Dentre os procedimentos deste empreendimento metodológico, que @ leitor@ pode (ou não) *curtir e compartilhar*,

24 Aspeio ironicamente tais termos visto a imprecisão cada vez mais latente das fronteiras entre “*on*” e “*off-line*”. Para uma discussão acerca da provisoriidade dos “limites” entre “*on*” e “*off*” relacionados às religiões, veja MARANHÃO F^o, *Religiosidades no e do ciberespaço*, 2013b, capítulo do livro *Religiões e religiosidades no (do) ciberespaço* (MARANHÃO F^o, Org., 2013c), primeira coletânea brasileira que trata de conexões entre religiões/religiosidades e internet.

destacou-se o diálogo com os pressupostos de história oral²⁵ do NEHO-USP, especialmente da *história oral temática* e da *história oral de vida*. Em relação à primeira, escolhi determinados temas de interesse e fiz perguntas específicas para detectar determinadas reações e respostas, como as relacionadas à intolerância, fluxo e (re/des)elaboração identitária. Acerca da história oral de vida, compreendendo entrevistas mais longas, procurei oferecer estímulos @os colaborador@s como “conte sobre sua vida” ou “fale o que quiser sobre suas experiências de gênero e religiosas”. Em alguns casos as entrevistas de história oral de vida foram colocadas integralmente na tese, mas na maioria das vezes utilizei fragmentos selecionados das mesmas, de acordo com determinados assuntos.

Na constituição da tese tive como inspiração o livro *Brasil fora de si*, de Meihy, que se utiliza concomitantemente de relatos inteiros não muito longos, advindos de trabalho de história oral de vida e de fragmentos de histórias temáticas, referentes a assuntos diversos (por vezes um ou dois parágrafos). Se no livro citado Meihy se utilizou de uma *história oral plena*,²⁶ graças à vasta pesquisa com cerca de 700 entrevistas

25 Dentre estes pressupostos e procedimentos, destacam-se: colaboração e mediação; comunidade de destino, ponto zero, colônias e redes; pré-entrevista e entrevista; transcrição, textualização e transcrição; conferência, validação, tom vital e devolução. O livro *Manual de História Oral* (2005), de Meihy, é um guia eficaz para se compreender com profundidade as modalidades de história oral. Além destas, outras obras do autor são referências (MEIHY, *Brasil fora de si: experiências de brasileiros em Nova York, 2004*; *História oral: como fazer, como pensar*, 2007 [com Fabíola Holanda]; *História oral: desafios conceituais*, 2009; *Guia prático de história oral: para empresas, comunidades, universidades, famílias*, 2011 [com Suzana Lopes Salgado Ribeiro]).

26 Em história oral, “as entrevistas podem ser o *fim* ou o *meio*: como fim, a proposta de história oral se esgota na constituição de arquivo ou coleção de entrevistas; como *meio*, a proposta de

com emigrantes brasileiros que foram para Nova York,²⁷ em minha pesquisa realizei uma *história oral ciborgue*, visto que muitas das entre-vistas foram realizadas no ciberespaço. Este trabalho também pode ser pensado como híbrido, remetendo a uma espécie de história oral mista ou híbrida²⁸ por ter

história oral prevê análises dos resultados”. Há 3 tipos de situações em relação ao uso de entrevistas em história oral: (1) *história oral instrumental*: as entrevistas são o fim do projeto, ou seja, não há análise; (2) *história oral plena*: as entrevistas são o meio e são analisadas dialogando entre si, sem a inclusão de outras fontes documentais; (3) *história oral híbrida*: as entrevistas são o meio e são analisadas com outras fontes documentais (FERNANDEZ, MARANHÃO Fº, TONINI, *Minicurso de iniciação à pesquisa em História Oral: conceitos e práticas*, 2014).

- 27 O autor explica: “Com o devido respeito à história de cada um/uma, mais do que redesenhar um fenômeno individual, foi a questão histórica e social que busquei tocar. Constituir um registro do processo imigratório nacional brasileiro através das histórias pessoais exigiu a responsabilidade de mostrar os efeitos da relação entre o público e o privado, do Estado e dos cidadãos. [...] O alvo do trabalho é o registro de experiências de pessoas comuns, de personagens anônimos, de homens e mulheres, crianças, jovens, adultos, velhos que, individual ou familiarmente, se investiram da coragem de imigrar para um espaço de supostas realizações pessoais” (MEIHY, 2004, p. 21). De forma semelhante, a partir da história contada, esta tese também procurou tocar questões sócio-históricas.
- 28 Um exemplo de *história oral híbrida* está em *As Moedas Errantes: Narrativas de um Clã Germano Judaico Centenário* (NOVINSKY, 2002). Neste foram entrevistadas 4 famílias nucleares do clã, que constituíram as “fontes prioritárias” da pesquisa. Contudo, a convivência com @s colaborador@s foi intensa, o que levou a ter muitos tipos de fontes, além das narrativas. São “fontes complementares”, importantes para o trabalho: registros de psicoterapias e de sonhos, registros de conversas telefônicas, cartas e documentos familiares, anotações pessoais, fotografias e as moedas de ouro, que eram quase um segredo de família e

analisado não só entre-vistas como outras fontes.²⁹ Em ambos os casos, do livro de Meihy e da tese, a história oral é vista e utilizada como um *meio*, e não como um fim,³⁰ é a metodologia empregada para se obter informações ora imaginadas/previsas, ora surpreendentes e desestabilizadoras.

O NEHO-USP tem feito discussões sobre possíveis novos métodos de trabalho com história oral. Pergunta-se: quais os possíveis recursos a serem utilizados, além de um gravador? A memória será ativada através de roteiro de perguntas, estímulos gerais ou outros meios como objetos biográficos ou fotografias? O caderno de campo, recomendado para se registrar a “evolução” ou possíveis transformações no projeto, será utilizado? No NEHO-USP a maior parte das pesquisas foi realizada através de gravação em áudio, mas algumas pessoas têm pensado o uso do formato audiovisual, como demonstram Marta Rovai, Suzana Ribeiro e Marcela Evangelista:

que foram dispersas, perdidas e recuperadas, tal como a união do clã. (FERNANDEZ, MARANHÃO F^o, TONINI, 2014).

- 29 Cabe ressaltar que história oral híbrida, que usa outras fontes além das entrevistas, não é o mesmo que história oral ciborgue, referente ao trabalho nas “polaridades” *on* e *off*-line (ao mesmo tempo em que problematiza tais “dualidades”). Mas uma pergunta pode ficar em suspensão: história oral híbrida não seria semelhante à etnografia?
- 30 Um exemplo de *história oral instrumental*, ou de *história oral como fim*, está no Banco de memória e histórias de vida da EPM/UNIFESP, um desdobramento do Projeto 75 x 75: *Histórias de vida para contar os 75 anos da EPM/UNIFESP*. Neste, procurou-se registrar, conservar e disponibilizar um grande número de histórias/memórias de vida de pessoas que participaram da história/memória da EPM/UNIFESP. Eram *alun@s*, *professor@s*, *funcionári@s*, *vizinh@s*, *dentre outr@s*. Tal banco de memórias/histórias de vida é um rico acervo para a história/memória dos serviços de saúde de São Paulo (GALLIAN, 75x75: *EPM/Unifesp, uma história, 75 vidas*, 2008).

O uso de vídeo no trabalho com histórias orais coloca em debate uma série de novas preocupações sobre as relações que se estabelecem entre entrevistado e entrevistador e os produtos da pesquisa. Uma delas é até que ponto a imagem interfere – positiva ou negativamente – na condução de narrativas e que critérios podem ser pensados para os cortes, construção e análise das mesmas.³¹

Antes de fazer entre-vistas através do ciber, conduzi um projeto sobre homofobia nas igrejas (2010 e 2011), em que entrevistei algumas pessoas através de gravador, em uma ocasião, e em outra, através de filmadora, ou seja, a partir de recurso áudio-visual. Antes de filmar as entre-vistas, eu imaginava que as pessoas se sentiriam, provavelmente, menos à vontade que em uma entre-vista somente com gravador. Para minha surpresa, percebi que as pessoas sentiram-se muito mais (des)envoltas quando filmadas que simplesmente tendo suas vozes gravadas. Isso fica como uma constatação de campo, sem uma resposta a respeito, mas com perguntas: por que isso teria ocorrido? Teria a ver com a própria cultura da (re/des)construção da imagem através do ciber – e aqui me refiro a sites como Youtube, Facebook, etc.?

De todo modo, em relação à história oral ciborgue que realizei (as entre-vistas foram realizadas a partir de dois suportes, em *áudio* [com gravador ou recurso de gravação de celular], e em *audiovisual* através do Facebook)³², o resultado das entrevistas por ciberespaço agradou-me e entendo que, em

31 Sobre entrevistas de história oral em áudio-vídeo em geral, recomendo "Audiovisual e história oral: utilização de novas tecnologias em busca de uma história pública" (EVANGELISTA, RIBEIRO, ROVAI, 2011).

32 O *Microsoft Network* (MSN) e o *Skype* também foram utilizados como espaço proporcionadores de entre-vistas. No entanto, não utilizei tais entre-vistas ao longo da tese.

muitos casos, as pessoas também apreciaram a interação da entre-vista “on-line”.

Algumas pessoas foram entre-vistadas a partir da interpolação destes recursos, tanto “presencialmente” como “on-line”, e em momentos distintos. Além destas entre-vistas orais, considereei como parte do conjunto de entre-vistas as conversas escritas realizadas através de *chats* do FB. Enfim, as maneiras como as entre-vistas foram realizadas ultrapassaram a história oral tradicional³³ para outros métodos. Foi um trabalho *ciborguiano*. Todas as entre-vistas em que há citações diretas ou indiretas de nomes receberam autorização expressa d@ co-labor-ador@ envolvid@, por escrito (inclusive *on-line*) e/ou através de gravação. Algumas/ns entrevistad@s optaram por ficar em anonimato. Nos casos de quem preferiu ser cidad@, foi utilizado seu *nome real* – entendido como aquele de autodeclaração/autoidentificação, e não o de registro/de batismo (com exceção de quem se identifica através deste, como pessoas cis e ex-trans* entre-vistadas). Muitas das entre-vistas partiram do “oral” para as conversas no (do) FB ou outros espaços do ciber. E o inverso também ocorreu: pessoas que conheci no ciber possibilitaram conversas “on” e “off-line”.

As análises das entre-vistas³⁴ foram cruzadas a partir de temas que *foram se iluminando por si mesmos*: a partir da leitura do material colhido, fui percebendo alguns assuntos que pareceram mais relevantes ou inusitados – como as relações estabelecidas entre pessoas trans* e ex-trans* com igrejas

33 Chamo aqui de *história oral tradicional* aquela feita no “mundo *off-line*”, com gravador. Algumas entre-vistas foram realizadas através de conversas de e-mails, também.

34 Algumas entre-vistas foram curtas, outras mais longas: algumas das transcrições/textualizações contavam com mais de 90 páginas. *A maior parte* das entre-vistas *não foi utilizada* na tese por conta do redirecionamento que ela tomou a partir de setembro de 2014 e até meados de dezembro do mesmo, quando ela foi depositada no setor responsável da FFLCH/USP.

inclusivas ou ministérios de “cura e libertação” (“recuperação”, “conversão”, “resgate da heterossexualidade”, “reversão da homossexualidade”) de travestis.

Houve certa *instabilidade* em relação aos métodos. Algumas das pessoas entrevistadas o foram apenas uma vez. Outras foram entrevistadas de modo seriado. Optei preferencialmente por manter as conversas com as mesmas pessoas em continuidade, mesmo porque as opiniões são muitas vezes fluidas e condicionadas ao contexto e relações (re)estabelecidas. Assim, poucas foram as entre-vistas únicas (uma entrevista com a mesma pessoa), em geral foram múltiplas. Algumas foram coletivas, realizadas com mais de uma pessoa ao mesmo tempo.

Houve casos em que conversei com pessoas, mas não gravei suas narrativas, procurando gravar na memória e anotar em caderno de campo – aliás, *cadernos*, visto que acabei usando vários (descontando/“desconectando” um caderno perdido).³⁵ Alguns destes comentários não-gravados

35 Em 2012, eu conversava – ou fazia uma entre-vista? – com duas moças transexuais na padaria Gêmel, no Largo do Arouche, São Paulo. Àquela época eu morava no centro da cidade, mais especificamente num prédio apelidado de *Redondo*, na Avenida Ipiranga, 81, onde grande parte das residentes eram travestis, mulheres trans e cis profissionais do sexo. Por volta das 19h30, retornávamos a nossas respectivas moradas – eu ficaria entretida em programas no computador e as duas se aprontariam para fazerem programas (o que não quer dizer que no meio tempo não ficassem também imersas no ciber através de seus celulares) – e resolvi pedir um sanduíche para viagem, para comer mais tarde vendo tevê. Coloquei o meu caderno de campo na sacola do sanduíche e fomos embora. No caminho, um morador de rua me pediu algo, e eu disse que poderia ceder meu lanche. O resto @ leitor@ já adivinhou... na hora de oferecer o lanche para ele, cedi a embalagem com tudo dentro, esquecendo que o caderno estava dentro da mesma. Só me recordei ao chegar em casa – e

foram inseridos no *produto* das entre-vistas com estas pessoas, outros não, ficando como componente de minhas observações participantes. Todas as entre-vistas foram transcritas literalmente e só em alguns casos textualizadas. Os cadernos – *diários de bordo* – foram utilizados de vários modos: como auxiliares nas entre-vistas “presenciais” e “on-line” para (re)lembrar perguntas/respostas; como diários que (a)notavam possíveis mudanças e continuidades nas conversas com as mesmas pessoas; como reflexos do que eu sentia em campo; como observadores das (im)expressões e reflexões de campo; como anotadores de informações em geral, como agendas de entre-vistas e contatos. Nesses diários de bordo anotava acontecimentos, sentimentos, falas marcantes, *insights*, endereços, referências, lembranças, comparações entre fatos, e tudo o mais que decorria do fluxo inter-ativo no campo. O objetivo era relatar parte do meu trabalho, que era o de *seguir* as pessoas em rede (sabendo também ser *seguido*) e aprender com seus agenciamentos e deslocamentos.

Em relação à etnografia no FB, segui perfis pessoais de *amig@s* do *site*, além de páginas, grupos e eventos. Minha inserção no campo foi na maior parte do tempo como *insider* e não como *lurker*, interagindo com @s demais.³⁶ Procurei

retornando ao local onde o lanche foi oferecido, não achei mais o pedinte.

- 36 Em relação à inserção d@ pesquisador@ no ciber, há basicamente duas formas de se *netnografar*: como *lurker* ou como *insider*. @ *lurker* é compreendid@ como um@ *pesquisador@ silencios@*, nem sempre revelando sua identidade na comunidade ou grupo analisado. @ *insider*, ao contrário, é percebid@ como *parte do grupo*. Em ambos os casos há uma observação participante, e no segundo, provavelmente, uma *participação observante* e maior potencial de *ser afetad@*. Nesta pesquisa, combinei ambas as metodologias, em menor tempo acompanhando postagens e textimagens de modo invisível como *lurker*, e em geral, participando mais ativamente como *insider*.

copiar e colar, ipsis litteris, as postagens e comentários que fossem interessantes à tese.³⁷ Em todos os casos em que as postagens foram utilizadas e que as pessoas podiam ser identificadas, perguntei às mesmas se queriam/autorizavam que seus nomes e imagens fossem mantidas nas reproduções. Em outras postagens, para preservar o anonimato das pessoas, foram colocadas tarjas sobre suas fotos e nomes.

Um dos supostos da pesquisa foi o de *seguir redes e fluxos*, como *prega* Latour (2012), e como Sônia Weidner Maluf esboça ao falar de religiões/religiosidades:

a pesquisa de campo em situações que envolvem sujeitos, experiências e trajetórias heterogêneas, redes e circuitos que articulam diferentes territórios urbanos ou não, acaba sendo não apenas multissituada (ou seja, feita a partir da imersão em vários sítios ou espaços) mas combina planos e platôs diferenciados, favorecida por um certo ecletismo também metodológico, que envolve o rastreamento de sujeitos e práticas, conversas e entrevistas sistemáticas, observação direta e participação em cursos, oficinas e todo tipo de vivência coletiva (MALUF, 2011, p. 11)

Para esta, importa deslocar o foco para as redes, os circuitos e a circulação dos sujeitos, bem como “os diferentes agenciamentos possíveis que deslocam doutrinas e filiações para sínteses e dinâmicas singulares e coletivas em permanente reinvenção” (Idem, 2011, p. 11), ideia a qual *curto* e *compartilho* e utilizo para pensar as trans(generidades/religiosidades), também vistas a partir de redes e fluxos.

37 Apesar de tais esforços, com o redirecionamento da tese a partir de setembro de 2014, muitas informações foram (ao menos temporariamente) descartadas.

Considerações ciborguianas e inconclusivas

Entre redes e fluxos, meu trabalho foi sendo (re/des)confeccionado de modo um pouco intuitivo: não havia previsto, no projeto inicial de pesquisa, utilizar entre-vistas por ciber ou analisar postagens e conversas de Facebook. O *start* para a *transição / conversão* (para usar, respectivamente, metáforas das transgeneridades e das trans-religiosidades) da metodologia usada se deu no próprio campo. Foi a partir da primeira conversa que tive com Marina, uma moça transexual que conheci no centro de São Paulo (e se tornou minha amiga), que percebi a necessidade de *inter-agir* através do *ciber*.

E é à Marina, e ao professor José Carlos, que eu *dedico* esse texto – “finalizado” com essas inconclusões, que são de alguma forma convites para diálogos possíveis com @ leitor@. A todas essas pessoas (Marina, José Carlos e a quem me lê), apresento minha sincera gratidão.

Referências bibliográficas

- BENETTI, Geórgia Maria Ferro. Gênero e subjetividade nas comunidades sobre menstruação no Orkut. *Anais do Fazendo Gênero 8 - Corpo, violência e poder*. Florianópolis, 2008.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a.
- DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter Anthropological Blues, *Boletim do Museu Nacional*, 1978.
- _____. *Relativizando*. Uma introdução à Antropologia Social. Petrópolis: Vozes, 1981.
- DURHAM, Eunice. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth C. L. (Org.) *A aventura antropológica: Teoria e pesquisa*. São Paulo: Paz e Terra, 1986.
- EVANGELISTA, Marcela; ROVAI, Marta; RIBEIRO, Suzana. Audiovisual e história oral: utilização de novas tecnologias em busca de uma história pública. *Oralidades*, São Paulo, n. 10, 2011.

- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Ser afetado*. In: *Cadernos de Campo*, p. 155-161; 2005.
- GALLIAN, Dante M. C. *75x75: EPM/Unifesp, uma história, 75 vidas*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2008.
- GOLDMAN, Márcio. *Os tambores do antropólogo: Antropologia pós-social e etnografia*. *PontoUrbe*, ano 2, versão 3.0, julho, 2008.
- _____. *Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica*. *Etnográfica*, Vol. X (1), 2006, p.161-173.
- _____. Jeanne Favret-Saada, os Afetos, a Etnografia. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 149-153, 2005.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz. Tadeu da (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz. *Antropologia do ciborgue. As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013 (2ª edição).
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LANZ, Letícia. *O corpo da roupa: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero*. Orientação de Miriam Adelman. Dissertação em Sociologia apresentada à UFPR, Curitiba, 2014.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. EDUSC, EDUFBA: Santa Catarina, São Paulo, 2012.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.17, N.49, São Paulo, junho 2002.
- MALUF, Sônia Weidner. Além do templo e do texto: desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil. *Antropologia em Primeira Mão*, 124, 2011, p. 5-14.
- MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. A memória como desafio para a história do tempo presente: notas sobre narrativas e traumas. *História Agora*, São Paulo, v.1, n.9, p. 10-31, 2010b.
- _____. Anotações sobre a “inclusão” de travestis e transexuais a partir do nome social e mudança de prenome. In: Dossiê (In) Visibilidade Trans 1. *História Agora*, São Paulo, v.1, n. 15, p. 29-59, 2013a.
- _____. “Educar corretamente evitando aberrações”: discursos punitivos / discriminatórios sobre homossexualidades e transgeneridades. *Paralellus*, Recife, v. 6, n. 12, p. 187-200, jan./jun. 2015a.

- _____. “Falaram que Deus ia me matar, mas eu não acreditei”: intolerância religiosa e de gênero no relato de uma travesti profissional do sexo e cantora evangélica. In: Dossiê Gênero em Movimento. *História Agora*, São Paulo, n. 12, p. 198-216, 2011a.
- _____. “Inclusão” de travestis e transexuais através do nome social e mudança de prenome: diálogos iniciais com Karen Schwach e outras fontes. *Oralidades* – Revista de História Oral da USP, dossiê Diversidades e Direitos, p. 89-116, 2012.
- _____. “Jesus me ama no dark room e quando faço programa”: narrativas de um reverendo e três irmãos evangélicos acerca da flexibilização do discurso religioso sobre sexualidade na ICM (Igreja da Comunidade Metropolitana). In: MACHADO, Paula Sandrine (Org.). *Polis e Pique*, Edição especial, Porto Alegre, v. 1, n. 3, p. 221-253, 2011b.
- _____. “Me adiciona? / Pode entrevistar pelo Facebook?” (Re/des) conectando procedimentos operacionais através de etnografia, história oral e observação ciborgues. *Poder & Cultura* (UFRJ), v. 3, n. 6, p. 263-287, 2016.
- _____. “Que sejam atendidos bem longe da gente, porque aqui não dá” – intolerâncias em relação a diversidades sexuais e de gênero. In: BRONSTEIN, MARANHÃO Fº, (Orgs.). *Gênero e religião: Diversidades e (in)tolerâncias nas mídias (Vol. 1)*. Coleção 2º Simpósio Nordeste da ABHR. Recife: ABHR Nordeste, 2015c.
- _____. *(Re/des)conectando gênero e religião: peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook*. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Orientação de José Carlos Sebe Bom Meihy.
- _____. (Org.). *Religiões e Religiosidades*. *Oralidades* – USP, São Paulo, v. 10, 2010.
- _____. (Org.). *Religiões e religiosidades no (do) ciberespaço*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013b.
- _____. *Religiosidades do (no) ciberespaço*. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). *Religiões e religiosidades no (do) ciberespaço*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013c.
- MARCUS, George E. CUSHMAN, Dick. Las etnografías como textos. In: CLIFFORD, J. y otros. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Brasil fora de si. Experiências de brasileiros em Nova York*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

- _____. ; RIBEIRO, Suzana Lopes Salgado. *Guia prático de história oral: para empresas, comunidades, universidades, famílias*. São Paulo: Contexto, 2011.
- _____. ; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.
- _____. *História oral: desafios conceituais*, 2009.
- _____. História oral testemunhal, memória oral e memória escrita e outros assuntos: Entrevista a Marta Gouveia de Oliveira Rovai e Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; ROVAL, Marta (orgs.). *Memória Escrita e Memória Oral: Desafios Interpretativos. História Agora*, São Paulo, n. 9, p. 190-195, 2010.
- _____. *Manual de história oral*. São Paulo: Loyola, 2005.
- NOVINSKY, Sônia. *As moedas errantes: narrativas de um clã germano judaico centenário*. Orientação de José Carlos Sebe Bom Meihy. Tese em História Social apresentada à USP, São Paulo, 2002.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. *A linguagem e seu funcionamento*. As Formas do Discurso. Campinas, São Paulo: Pontes, 1987.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.
- _____. Etnografia, ou a teoria vivida. *PontoUrbe*, Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, Ano 2, Versão 2.0, 2008.
- RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- ROSALDO, Renato. *Cultura y verdad*. La reconstrucción del análisis social. Quito: ediciones Abya-Yala, 2000.
- SEEGER, Antony. Os índios e nós. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras. São Paulo: Campus, 1980.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, vol.8, N.1, p. 113-148, Rio de Janeiro, abril 2002.
- WACQUANT, Loïc. *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

Minicurso

- FERNANDEZ, Vanessa Paola Rojas; TONINI, Marcel Diego; MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Minicurso de iniciação à pesquisa em História Oral: contidade e diversidade. *Revista de História Oral*. V. 16, n.1, 2013, p. 5-22

EDITORA PONTOCOM - COLEÇÃO NEHO-USP

André Gattaz

Braços da resistência: história oral da imigração espanhola

André Gattaz

Do Líbano ao Brasil: história oral de imigrantes

Glauber Biazio

Entre a ditadura e a democracia: história oral de vida acadêmica da FFLCH-USP

Gustavo Esteves Lopes

Ensaio de Terrorismo: história oral da atuação do Comando de Caça aos Comunistas

Lourival dos Santos

O enegrecimento da Padroeira do Brasil: religião, racismo e identidade (1854-2004)

Marta Rovai

Osasco 1968: a greve no masculino e no feminino

Marcela Boni Evangelista

Padecer no paraíso? Experiências de mães de jovens em conflito com a lei

Vanessa Paola Rojas Fernandez

História oral de chilenos em Campinas

OUTROS TÍTULOS DE INTERESSE

André Gattaz e Vanessa Paola Rojas Fernandez (Org.)

Imigração e imigrantes: uma coletânea interdisciplinar

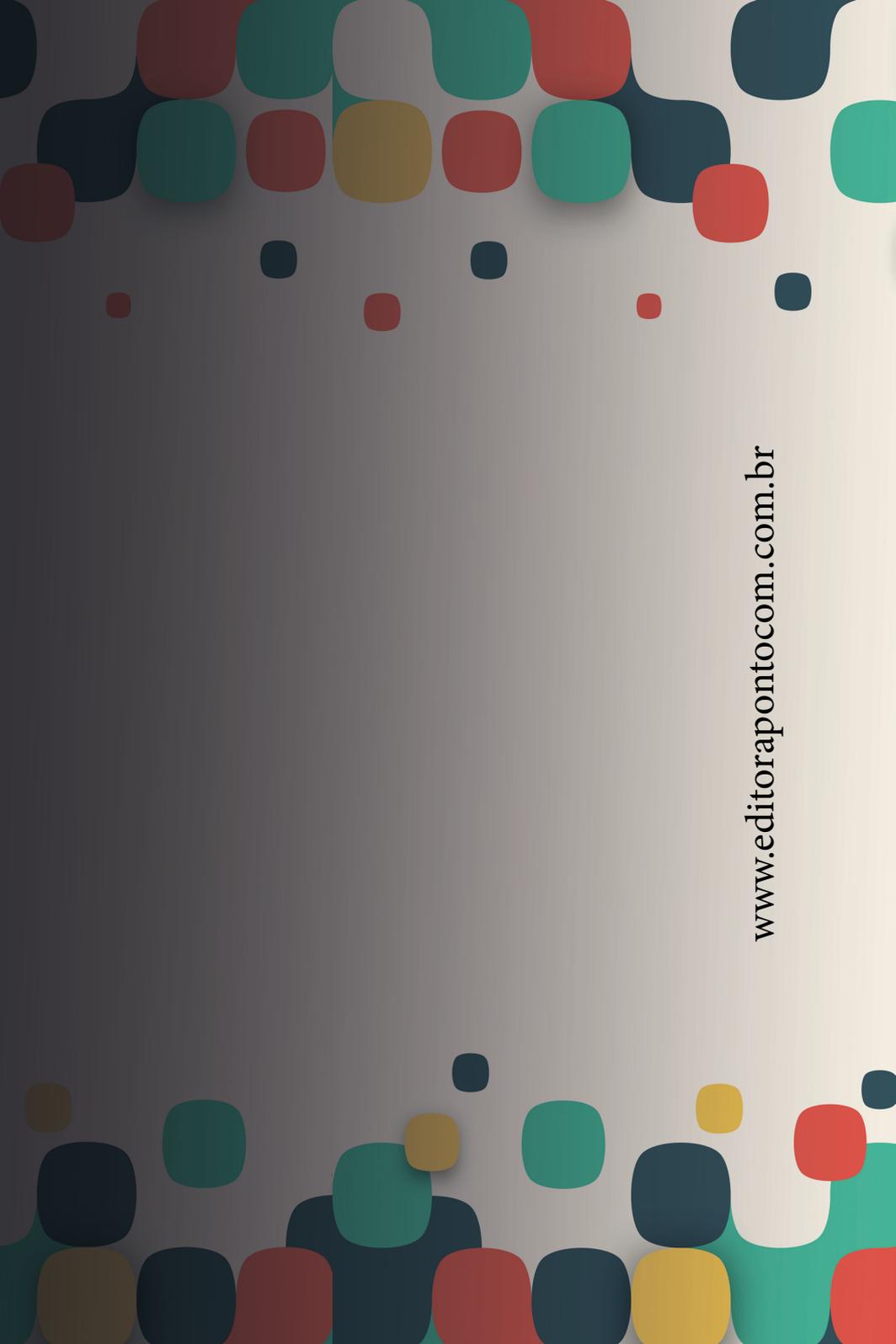
José Carlos Sebe Bom Meihy

Vida e ciência: entrevista com José Israel Vargas

José Carlos Sebe Bom Meihy e outros (Org.)

Aventuras oníricas: experiências pedagógicas em narrativas, textos e imagens

FAÇA O DOWNLOAD GRATUITO DE
TODOS OS TÍTULOS DE NOSSO CATÁLOGO EM:
WWW.EDITORAPONTOCOM.COM.BR



www.editorapontocom.com.br