

Memória

Organizadora

Julie Antoinette Cavignac, nascida em Bordeaux (Gironde, França) em 1965, cursou Antropologia na Université de Bordeaux II, antes de ingressar no departamento de Ethnologie et Sociologie Comparative da Universidade de Nanterre (Paris X França). Obteve seu doutorado sob a orientação de Jacques Galinier, em 1994, com a tese *Mémoires au quotidien; histoire et récits du sertão do Rio Grande do Norte*, com financiamento da Fondation pour le Progrès de l'Homme, para fazer pesquisa de campo no sertão do Rio Grande do Norte. Sua tese de doutorado encontra-se publicada, em parte, no livro *La littérature de colportage au nord-est du Brésil. De l'histoire écrite au récit oral* (Paris, CNRS, coll. Pays Ibériques Amérique Latine, 1997), com edição brasileira prevista para 2005, pela editora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Atualmente, é professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

VIVÊNCIA é a revista das bases de pesquisa do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes.

A revista tem registro nos seguintes indexadores internacionais:

Sociological Abstracts

Social Services Abstracts

World Political Science Abstracts

Linguistics and Language Behavior Abstracts

Endereço para correspondência:

VIVÊNCIA

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Campus Universitário - Lagoa Nova

59.078-970

Natal - RN

Email: vivencia@cchla.ufrn.br

www.cchla.ufrn.br

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Setorial do CCHLA

Divisão de Serviços Técnicos

Vivência. UFRN/CCHLA. v. I., n.1 (jan./jun.1983) -. Natal: UFRN.1983 -

Semestral.

Descrição baseada em: n. 28, 2005.

A partir de 1990 publicada pela UFRN/CCHLA

Em 2004 a revista passa a ter outra numeração de periodicidade.

Este número em parceria com a EDUFRN.

ISSN 0104-3064

1. Humanismo – periódico. 2. Ciências Humanas – periódico. 3. Ciências Sociais – periódico.

RN/UF/BSCH

CDU 130.2:3(05)

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitor: José Ivonildo do Rêgo

Vice-Reitor: Nilsen de Carvalho Filho

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Diretor: Márcio Moraes Valença

Vice-Diretora: Ângela Maria Paiva Cruz

Editor

Márcio Moraes Valença

Assistente Editorial

Gilene Moura Cavalcante

vivencia@cchla.ufrn.br

Conselho Consultivo

Antônio Eduardo de Oliveira (Letras)

Clara Maria Melo dos Santos (Psicologia)

Denise Mattos Monteiro (História)

Glenn Walter Erickson (Filosofia)

José Willington Germano (Ciências Sociais)

Lisabete Coradini (Antropologia)

Márcio Moraes Valença (Geografia) (EDITOR)

Maria Helena Braga e Vaz da Costa (Artes)

Olga Maria Tavares da Silva (Comunicação Social)

Consultoria Editorial

Ana Cláudia Cardoso (UFPA)

Ana Cristina Fernandes (UFPE)

Ana Lêda de Araújo (UFPB)

Ana Teresa Jardim Reynaud (UNIRIO)

Anamélia Lins e Silva Franco (UFBA)

André Duarte (UFPR)

Ângela Maria Paiva Cruz (UFRN)

César González Ochoa (Universidad Nacional Autónoma de México)

Claudia Beltrão (UNIRIO)

Cornelia Eckert (UFRGS)

Daniel Lins (UFC)

Danielle Perin Rocha Pitta (UFPE)

David Higgs (University of Toronto)

Denilson Lopes (UNB)

Edésio Fernandes (University College London Development Planning Unit)

Eduardo de Assis Duarte (UFMG)

Eustógio Wanderley Correia Dantas (UFC)

Evaldo Amaro Vieira (USP)

Fernanda Delgado Cravidão (Universidade de Coimbra, Portugal)

Fernando Raul Neto (UFPE)

Gilvan Ventura (UFES)

Gracilda Alves (UFRJ)

Guilherme Castello Branco (UERJ)

Heliana de Barros Conde Rodrigues (UERJ)

Henrique Figueiredo Carneiro (UNIFOR)

Humberto Hermenegildo de Araújo (UFRN)

Itala Maria Loffredo D'Ottaviano (UNICAMP)

Italo Moriconi (UERJ)

Jaime Ginzburg (USP)

James N. Green (California State University)

João Vassalo Cabral (Universidade Técnica de Lisboa, Portugal)

Jorge Vasconcellos (UGF)

José Eduardo de Almeida Moura (UFRN)

José Júlio Ferreira Lima (UFPA)

José Manuel Santos (Centro de Estudios Brasileños - Salamanca.)

Junia Vilhena (PUC-Rio)

Liana Maria Reis (PUC-MG)

Luciano Figueiredo (UFF)
Luiz Assunção (UFRN)
Marcos Antonio da Silva (USP)
Maria Angélica da Silva (UFAL)
Maria Cristina Dal Pian (Instituto de Pesquisas e Inovações Educacionais)
Maria Encarnação Beltrão Sposito (UNESP)
Maria Geralda de Almeida (UFG)
Mário Maestri (UPF-RS)
Marlice Nazareth Soares de Azevedo (UFF)
Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB)
Milton Marques Júnior (UFPB)
Mirian de Albuquerque Aquino (UFPB)
Mirian Grossi (UFSC)
Nelson Gonçalves Gomes (UNB)
Norberto Nuno Pinto dos Santos (Universidade de Coimbra, Portugal)
Núncia Santoro de Constantino (PUC-RS)
Pedro de Almeida Vasconcelos (UFBA)
Regina Dulce Barbosa Lins (UFAL)
René E. Gertz (PUC-RS; UFRS)
Rosalina Carvalho da Silva (USP - Ribeirão Preto)
Rubenilson B. Teixeira (UFRN)
Saint-Clair Cordeiro da Trindade Júnior (UFPA)
Sebastião Josué Votre (UFRJ)
Selma Leitão (UFPE)
Sergio Figueiredo Ferretti (USP)
Severino J. Albuquerque (University of Wisconsin-Madison)
Simone Paulon (UNISINOS-RS)
Virgínia Maria Almoêdo de Assis (UFPE)

Normalização

Editoria da Vivência

Revisão de Texto

Editora da UFRN (EDUFRN)

Editoria da Vivência

Projeto Gráfico / Editoração Eletrônica

Janilson José da Costa Torres

Figura da Capa

Alcântara - MA

Foto: Julie A. Cavnac

Parceria

Editora Universitária da UFRN - EDUFRN

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Tiragem

1.000 exemplares

- 7 **APRESENTAÇÃO**
PRESENTATION
Julie A. Cavnac
- ARTIGOS**
PAPERS
- 9 Aula inaugural no College de France
Opening lecture at College de France
Nathan Wachtel (*Tradução: Julie Antoinette Cavnac e Luiz Antônio de Oliveira*)
- 23 História oral: uma metodologia para o estudo da memória
Oral history: a methodology for the study of memory
Marilda Aparecida de Menezes
- 37 História e memória na era das comemorações
History and memory in the commemoration era
Antônio Fernando de Araújo Sá
- O TEMPO: IDENTIDADE, MEMÓRIA E NARRATIVAS**
TIME: IDENTITY, MEMORY AND NARRATIVES
- 57 As fronteiras das lembranças: memória corporificada,
construção de identidades e purificação simbólica no caso de desastre radioativo
*The boundaries of remembrances: bodily memory, building of
identities and the symbolic purification in the case of a radiation disaster*
Telma Camargo da Silva
- 75 Viagem, experiência e memória:
narrativas de profissionais da saúde pública dos anos 30
*Travel, experience and memory:
narratives of public health professionals of the thirties.*
Neiva Vieira da Cunha
- 91 O ritual do Candombe e o papel dos antigos na memória do Açude
Candombe ritual and the role of ancestors in the Açude memory
Catarina Resende e Cecília de Mello e Souza
- 105 Memória caiçara e história da Vila Picinguaba
Parque Estadual da Serra do Mar - Núcleo Picinguaba, Litoral de Ubatuba - SP
Caiçara memory and Vila Picinguaba History
Serra do Mar State Park- Picinguaba Core - Ubatuba Coast-SP
Luciene Cristina Risso
- 115 Construindo memórias, tecendo trajetórias
Constructing memories, weaving trajectories
Maria Catarina Chitolina Zanini
- 123 Memória, mentira e esquecimento entre contadores de “causos” gaúchos
Memory, lie and omission among gauchos storytellers
Luciana Hartmann
- 135 Memória e identidade:
considerações sobre pesquisas realizadas com pequenos produtores rurais
*Memory and identity:
Considerations about researching on small farmers*
Thelma Maria Grisi Velôso
- 145 Desvendando o passado índio do sertão:
memórias de mulheres do Seridó sobre as caboclas-brabas
*Uncovering the Indian past in the Sertão:
Remembrances of Seridó's women about the “caboclas-brabas”*
Helder Alexandre Medeiros de Macedo

**O ESPAÇO: O PATRIMÔNIO E A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA
SPACE: HERITAGE AND THE CONSTRUCTION OF MEMORY**

- 159 Espaço, cultura e memória: relatos de migrantes no Rio de Janeiro
Space, culture and memory: migrants' accounts of Rio
Ana Teresa Jardim Reynaud
- 167 Patrimônio urbano, construção da memória social e da cidadania
Urban heritage, building of social memory and of citizenship
Leonardo Marques de Mesentier
- 179 Visões da cidade: memória, poder e preservação em Mariana-MG
City visions: memory, power and preservation in Mariana-MG
Paulo G. Souza Júnior
- 199 A festa do Barrete Verde
The festivity of the "Barrete Verde"
Maria João Fontes de Sousa A. Mota
- 209 Terrorismo de Estado na Argentina: os papéis da burocracia, os testemunhos e a prova jurídica
State terrorism in Argentina: the role of state personnel, witnesses and juridical evidence
María José Sarabayrouse Oliveira (tradução: Marineide Furtado Campos)
- 223 Memória e transporte coletivo recuperando linhas apagadas (a extinção dos bondes na década de 40)
Memory and public transport. The closure of tram ways in the forties
Gilvando Sá Leitão Rios
- 231 Fragmentos da memória e do imaginário curraisnovense: a identidade dos usuários das praças Cristo Rei e Desembargador Tomaz Salustino
Memory and imaginary fragments of Currais Novos inhabitants: the identity of users of Cristo Rei and Des. Tomaz Salustino Squares
Katiane Fernandes Nóbrega
- 251 Festejos que celebram as façanhas do capitão otomi Pedro Martin de Toro em terra chichimeca
Feasts celebrating the adventures of otomi captain Pedro Martin de Toro in Chichimeca land
Ana Maria Crespo Oviedo (tradução: Marineide Furtado Campos)
- 265 Memória, identidade e cultura material. A visão arqueológica
Memory, identity and material culture. An archaeological view
Carlos Xavier de Azevedo Netto

**ENSAIO
ESSAY**

- 277 Sete teses equivocadas sobre os "500 anos do descobrimento do Brasil"
Seven erroneous theses about the "500 years of the Discovery of Brazil"
Edwin Reesink

**RESENHAS
BOOK REVIEWS**

- 291 O retorno dos ancestrais: os índios Urus da Bolívia
The return of the ancestors: Uru Indians of Bolivia
(por Julie A. Cavignac)
- 297 Deuses e vampiros: de volta a Chipaya
Gods and vampires: back to Chipaya
(por Karla Isabelle B. de Souza Azevedo)
- 299 A fé da lembrança: labirintos marranos
The faith of remembrance: marrane labyrinths
(por Katiane F. Nóbrega)

**303 NORMAS
NOTES FOR CONTRIBUTORS**

APRESENTAÇÃO

*J'ai la mémoire qui flanche
 J'me souviens plus très bien
 Comme il était très musicien
 Il jouait beaucoup des mains
 Tout entre nous a commencé
 Par un très long baiser
 Sur la veine bleutée du poignet
 Un long baiser sans fin...
 [J'ai la mémoire qui flanche
 letra de Bassiak].*

Imortalizada por Jeanne Moreau, a música “*J’ai la mémoire qui flanche*” introduz, com delicadeza, a essência da memória: o esquecimento. Inexoravelmente, nossas lembranças voam com o passar das horas. No crepúsculo da vida restam imagens furtivas, amigos desaparecidos, perfumes evaporados e saudades insaciáveis.

Tema fecundo e sempre atual das ciências humanas, por confundir-se com o próprio destino trágico dos homens, a memória vem sendo investigada por antropólogos e historiadores. Queremos, aqui, trazer à tona a produção recente sobre as investigações das várias facetas da memória. Escolhemos a obra de Nathan Wachtel como fio condutor das nossas reflexões: autor pouco citado no Brasil, a leitura dos seus escritos apresenta-se como fundamental para o estudo das populações autóctones e da emergência étnica, numa perspectiva que envolve, necessariamente, as dimensões temporais e espaciais. As reflexões de autores oriundos de diversas regiões do Brasil, da América Latina (Argentina e México) e de testemunhos vindos da Europa (Portugal, França e Itália) abrem novos horizontes para o questionamento da memória em contexto pós-colonial, nos obrigando a esboçar uma comparação entre as múltiplas configurações sociais em que as populações se encontram, dimensão geralmente ausente nos estudos brasileiros.

Destinada a um público acadêmico, a revista foi organizada em três momentos. Na primeira parte, são reunidos artigos de cunho teórico-metodológico, onde encontra-se uma revisão dos principais autores e métodos, com ênfase na história oral, técnica que se aproxima dos caminhos traçados pelos antropólogos. Iniciamos a nossa viagem com a tradução da lição inaugural do Professor Nathan Wachtel no Collège de France, na qual é introduzida a metodologia da história regressiva no contexto americano. A memória, ligada à dimensão temporal e identitária, foi escolhida como segunda etapa da nossa reflexão. Aqui, as fontes orais são, em geral, as únicas referências históricas dos grupos. Neste momento, cruzam-se pescadores, agricultores, índios e italianos combatentes, dançarinos de batuque e devotos de Nossa Senhora do Rosário, contadores de história mentirosos, sanitaristas viajantes e imigrantes bem sucedidos. A construção de uma memória nacional está também presente nos grandes movimentos sociais que fizeram a “História do Brasil”: a guerra de Canudos, as ligas camponesas, a catástrofe nuclear de Goiana etc. Verificamos, aqui, mais uma vez, que as narrativas e as questões identitárias estão ligadas de maneira intrínseca. Numa terceira parte, iremos nos concentrar nos aspectos ligados à materialização da memória: objetos, lugares e monumentos que fixam as imagens. Os bondes, as ruas, as praças, as cavernas com inscrições rupestres, as associações e os clubes esportivos, as festas. Os problemas ligados à preservação dos monumentos históricos testemunham a ausência de uma consciência histórica e o descaso político. Como nos ensina Maurice Halbwachs, a memória é materializada em paisagens, objetos e paredes de pedra-e-cal: ignorar ou destruir o patrimônio construído nos leva a dar as costas para um passado doloroso. Voltamos às velhas categorias de pensamento da escola durkheimiana: o tempo e o espaço nos auxiliam na compreensão das formas de existência das populações nativas e das

representações da história. Finalmente, trazemos uma reflexão impertinente sobre os chavões reservados às populações indígenas e um prognóstico otimista sobre seu devir.

Este número da Vivência, tão caro a todos os colaboradores, foi costurado a várias mãos. Deixo, aqui, meu agradecimento aos que, de perto ou de longe, contribuíram para esta edição. Demorou, fizeram-se múltiplas correções, trocaram-se inúmeras mensagens eletrônicas. Porém, o tempo fez o seu ofício: semelhante ao vinho, este número passou por um processo necessário de decantação e saiu bonificado. Sem atrasar mais a leitura, deixo-os mergulhar nos meandros da memória.

Julie A. Cavnac

COLLEGE DE FRANCE
Cátedra de História e Antropologia
das Sociedades Meso e Sul-Americanas

Aula inaugural
realizada sexta-feira, 2 de abril de 1993.

Nathan Wachtel

*Professor da cátedra de História e Antropologia das sociedades
Meso e Sul-Americanas no Collège de France em 1992 e Diretor
de pesquisa da École de Hautes Études em Sciences Sociales
(EHESS, Paris) desde 1976.*

Tradução: Julie Antoinette Cavignac e Luiz Antônio de Oliveira

Senhor administrador,
 Meus caros colegas,
 Senhoras, senhores,

É em junho de 1992, ano do quinto centenário da descoberta da América, que a Assembléia de professores do *Collège de France* me fez a imensa e temível honra de me confiar o encargo de uma cadeira intitulada História e Antropologia das Sociedades Meso e Sul-Americanas. Permitam-me que a honra se dirija, em primeiro lugar, ao campo de estudos referido, assim como à comunidade científica que a ele se dedica, e meça toda a responsabilidade que me incumbe. Permitam-me também exprimir minha gratidão, muito particularmente, a Françoise Héritier-Augé e Jean Delumeau, cuja benevolência tem me conduzido nesta casa. Se eu não posso agora mencionar todos aqueles aos quais devo dedicar hoje este ensino no *Collège de France*, gostaria ao menos de evocar a lembrança dos meus mestres daquela escola da República, neste pedaço de Auvergne, onde, durante os anos negros da guerra, o filho de um modesto alfaiate, vindo da Polônia, encontrou refúgio. Alguns anos mais tarde, sob as abóbadas austeras do antigo Liceu Blaise-Pascal de Clermont-Ferrand, minha vocação de historiador foi despertada por Robert Schnerb e Robert Mandrou, que me incitaram a ler, começando por *L'étrange défaite*¹, o mestre que não conheci, Marc Bloch. Foi Ruggiero Romano quem orientou o meu interesse para os países da América dita latina. Finalmente, preciso me reconhecer como aluno dos índios do alto planalto boliviano, entre os quais vivi e dos quais empreendi o estudo, a convite de Jacques Ruffié. Esses são os índios urus de Chipaya que, em seu pampa esbranquiçado e desolado, me ensinaram uma boa parte, a melhor talvez, dos conhecimentos que tenho o dever de transmitir doravante.

Na história dos ensinamentos do *Collège de France*, nessa instituição fundada no tempo em que a Europa recebia a revelação de um mundo até então desconhecido, as sociedades americanas só aparecem em uma época tardia, constituindo um objeto de estudo de maneira parcial ou lateral. Não sem nostalgia, Claude Lévi-Strauss imaginava, em sua Aula Inaugural, uma cadeira que teria sido ocupada aqui mesmo, desde o século XVI, por Jean de Léry ou André Thevet. É preciso esperar 1902, de fato, para que o termo “americano” defina um dos ensinamentos dispensados nessa casa, no quadro modesto de um “curso complementar”, fundado graças a uma doação do Duque de Loubat. Esse curso tratava das “Antiguidades Americanas” e foi assegurado preliminarmente por Léon Lejeal (de 1902 a 1907), depois por Louis Capitan (de 1908 a 1929). Como indica seu título, esse ensino recaía essencialmente sobre o que é convencionalmente chamar as altas culturas autóctones da América, aquelas dos antigos mexicanos e dos antigos peruanos, cujos tesouros e as obras monumentais tinham tão fortemente impressionado os conquistadores espanhóis.

A primeira cadeira magistral trazendo o título geral de “Civilização Americana”, criada no *Collège de France*, em 1931, dizia respeito, principalmente, a história dos Estados Unidos. De fato, ela foi transformada, em 1946, na cadeira de “História da Civilização da América do Norte”, ocupada por Marcel Giraud. Por outro lado, o continente americano não deixava de figurar como objeto circunstancial de estudos no quadro de disciplinas de vocação geral, quer se tratasse da sociologia com Marcel Mauss, da geografia com André Siegfried ou da história com Fernand Braudel. E como esquecer que o campo americano tem constantemente nutrido a grande obra de Claude Lévi-Strauss?

Nesse meio tempo, a América Latina apareceu igualmente no cartaz dos ensinamentos do *Collège de France*. Pois, é uma filiação que eu tenho o dever e o orgulho de reivindicar, aquela que, mesmo indiretamente, liga essa cadeira aos nomes ilustres de Paul Hazard e Marcel Bataillon. De fato, é em 1925 que a cadeira de “Línguas e Literaturas da Europa Meridional”, ocupada até então por Alfred Morel-Fatio, e cuja história remonta a Edgard Quinet, foi transformada por Paul Hazard na cadeira de “História das Literaturas Comparadas da Europa Meridional e da América Latina”. Em sua Aula Inaugural, em 1945, Marcel Bataillon comentava assim a transformação introduzida por seu predecessor:

“A expressão 'América Latina', contestada pelos espanhóis como sendo de uma generalidade injusta por seu papel histórico, não é somente cômoda para designar brevemente a América espanhola e portuguesa em seu conjunto (para um tal uso, 'América Ibérica' seria também, pelo menos, recomendável). O epíteto 'latina' tem esta outra vantagem de lembrar que as nações filhas da Espanha e de Portugal, emancipadas de suas metrópoles, após terem recebido o caráter indelével, permaneceram, durante todo o primeiro século de sua independência, tributárias, para seu sustento espiritual, de um outro grande país da Europa romana: a França. Paul Hazard percebeu claramente o interesse que havia, para a literatura comparada, em abraçar, como formando um todo, a Europa que fala as línguas latinas, zona de velha e rica civilização, e a América dita latina, zona de expansão desta mesma Europa”.

O título que adotou Marcel Bataillon foi aquele de “Línguas e Literaturas da Península Ibérica e da América Latina”, que manteve, por muito pouco tempo, Israel Salvator Révah.

Como indicavam essas formulações, a América Latina se situava, para esses três predecessores, no prolongamento da Europa meridional ou da Península Ibérica e não era tratada senão como parte de um conjunto mais amplo. Os trabalhos que fizeram data em nossa história intelectual são os clássicos, *A Crise da Consciência Européia* de Paul Hazard, *Erasmus e a Espanha* de Marcel Bataillon, assim como as pesquisas de Israel Salvator Révah sobre Uriel da Costa e Spinoza que realizaram avanços decisivos sobre certas origens marranas do pensamento moderno. É uma coincidência? A simples enumeração desses trabalhos mostra, através de perspectivas muito diferentes, uma ligação temática entre esses três autores, seus interesses pela emergência e afirmação, sob formas diversas, da modernidade no Ocidente.

Que esta emergência do pensamento e do mundo modernos esteja intimamente associada à experiência americana, não há dúvidas. Mas permanece um problema de designação, cujas implicações² não são neutras. Marcel Bataillon empregava as palavras justas e precisas: é perfeitamente legítimo recorrer à noção de “latinidade”, quando se trata de línguas e de literaturas, principalmente para a literatura comparada. Entretanto, quando se trata de estudar as sociedades na sua globalidade, tudo muda. Sua história é dotada de uma autonomia que impede tratá-la como simples prolongamento da história espanhola ou portuguesa. Importa, a partir daí, desprender-se do ponto de vista “eurocêntrico” e extrair as especificidades americanas. Por isso, eu prefiro uma qualificação geográfica (sociedades meso e sul-americanas) ao termo “latino”, que tem o inconveniente, pouco inocente, de diluir o enxerto ibérico e de apagar o substrato indígena. A expressão “América Latina”, falando nisso, só aparece na segunda metade do século XIX, na trilha da expedição francesa ao México. Se a história colonial, que modelou essa área, lhe confere uma evidente unidade em oposição a América dita “anglo-saxã”, essa mesma unidade recobre o caráter eminentemente composto das sociedades meso e sul-americanas, para o estudo das quais uma perspectiva combinando as problemáticas e as técnicas da história e da antropologia me parece particularmente adequada. Por que, então, história e antropologia?

Há, antes de tudo, uma relação privilegiada entre a América e as origens da antropologia em sua expressão moderna. Pois se é verdade que vários autores da Antiguidade recolheram o relato de costumes estranhos, praticados por povos mais ou menos longínquos, é na realidade a extraordinária e dramática descoberta do homem americano que tem transformado profundamente, e de alguma forma revelado a si mesmo, o olhar antropológico. A descoberta de um continente desconhecido não foi apenas uma questão de ilhas, cabos e terras: o Ocidente tinha também a revelação de uma humanidade outra, de uma alteridade radical,

porque até então insuspeita. E as perguntas se aglutinavam: de onde vinham esses seres que se designava, de maneira errônea, desde o início, com este nome de “índios” que iria lhe ficar? Teriam sido eles totalmente excluídos da palavra de Cristo e da graça divina? Poderia-se conduzir uma guerra justa contra esses pagãos e os reduzir, do modo legítimo, a escravidão? Conhece-se a grande torrente de literatura que suscitaram esses debates. Tantos costumes diferentes, revelados em tão pouco tempo, pediam não somente uma descrição de suas singularidades, mais ainda a busca de explicações que, no término das quais, devia ser evidenciado o que faz a unidade de todos os homens, a saber, sua razão natural. Eu retomo aqui a bela fórmula de um dos meus mestres, Alphonse Dupront:

“Por que, então, nas exaltações missionárias, a expressão 'almas dotadas de razão' é mais persuasiva do outro do que aquela 'criaturas de Deus'? A razão, faculdade suprema do homem, torna-se signo do homem”.

Sigamos por um momento essa busca da unidade do homem através da infinita diversidade dos costumes: nunca se fará o suficiente elogio dos grandes fundadores, no século XVI, da etnografia e da etnologia. Esses são, por vezes, soldados, como Pedro Cieza de León, ou juristas, tais como Juan Polo de Ondegardo, e, freqüentemente, nenhuma surpresa, homens da Igreja, entre os quais se destacam os grandes nomes de Bernardino de Sahagún, Bartolomé de Las Casas ou José de Acosta.

Há a fundação da etnografia, de fato, com Bernardino de Sahagún, ainda que sua obra monumental não tenha senão uma influência limitada, pois ela teve que esperar, em sua maior parte, quase três séculos antes de ser publicada. Fica que sua empresa não tem nenhum precedente e que seus métodos de investigação alcançam, logo, uma quase perfeição tanto para a coleta de dados quanto para sua verificação e anotação. Cercado por seus alunos do Colégio de Tlalolco, letrados e sábios, que formavam aquilo que nós chamaríamos hoje uma equipe de informantes, ele os encorajou a redigir, na língua nahuatl, mas também a pintar, segundo sua tradição, todo seu saber em todos os domínios. Os notáveis que interrogava, anciãos que tinham vivido como adultos antes da invasão européia, podiam dar conta do que tinha sido a sociedade asteca no tempo do seu esplendor. E se Sahagún tem por objetivo contribuir para a evangelização dos índios, ele é igualmente fundador, e de uma surpreendente modernidade, dessa preocupação apaixonada de salvaguardar, da maneira a mais exaustiva, os últimos traços de uma cultura em vias de desaparecimento.

Com Bartolomé de Las Casas, nós não ouvimos somente a grande voz que encheu o seu século na defesa dos índios; estamos na presença de um outro precursor: em sua obra fervilhante, e mais particularmente na *Apologética História Sumária* (concluída em 1552), reconhece-se o primeiro ensaio nunca tentado de uma comparação sistemática entre várias dezenas de sociedades humanas, ou seja, na história intelectual do Ocidente, o primeiro estudo verdadeiramente etnológico. Aplicando ainda critérios aristotélicos (língua, escrita, costumes, leis e governo político), Las Casas ordena uma massa impressionante de dados empíricos, dos quais se tem podido verificar, por outro lado, a notável exatidão. O método consiste em montar um inventário das diferenças a fim de inscrevê-las, em seguida, em um sistema de classificação. A partir de então aparece uma primeira oposição: a categoria de “bárbaros” não pode incluir da mesma maneira, de um lado, os índios da Flórida ou os *Chichimèques*, que vivem em hordas nômades, sem fé nem lei e, de outro lado, os mexicanos ou os incas, dos quais só se pode admirar a arquitetura monumental, a ordem do governo e o rigor moral. Resta apenas, em seguida, um passo decisivo a dar: estender ainda a comparação, até então inscrita no espaço, e projetá-la no tempo. Las Casas aproxima, dois séculos antes de Lafiteau, as sociedades americanas e aquelas da Antiguidade clássica. Sua análise o leva a concluir que os astecas ou os incas não são inferiores em nada aos Gregos, aos Romanos ou aos Egípcios. Como consequência, todas as sociedades, através de todos os espaços e todos os tempos, pertencem a um único e mesmo grande conjunto, aquele do gênero humano, e, embora não situados sobre o mesmo plano, participam de um mesmo fluxo temporal.

A diversidade dos costumes se encontra assim integrada em uma representação unificada da história da humanidade, ao passo que a condição dos selvagens americanos se vê assimilada à infância de nossa própria sociedade. Ninguém melhor do que Montaigne, em seu estilo vivo e repleto de imagens, resume essa verdadeira revolução intelectual:

“Nosso mundo acaba de descobrir um outro (e quem nos garante que seja o último dos seus irmãos, pois [existem] os *Daemons*, os *Sybilles* e temos ignorado este [outro mundo] até hoje?), não menor, cheio e vigoroso do que ele, entretanto, tão novo e tão criança que aprende ainda o seu a,b,c.”³

Certamente, após Sahagún e Las Casas, não consideramos mais os índios da América como crianças, mas é efetivamente graças a uma combinação renovada das duas abordagens, histórica e antropológica, que os estudos americanistas têm conhecido, há uns quarenta anos, progressos espetaculares.

Os trabalhos permaneceram durante muito tempo divididos: de um lado, reinava a história dos espanhóis e de seus descendentes nascidos nas Américas⁴, de outro, se desenvolviam as pesquisas sobre as sociedades ameríndias, mas sem uma ligação entre os dois setores, como se as duas “Repúblicas” (segundo a terminologia colonial) coexistissem sem relação de uma com a outra. Os trabalhos sobre o mundo indígena não eram menos compartimentados. O interesse dominante se concentrava sobre as altas culturas pré-colombianas, sobre os Estados Asteca ou Inca, que continuavam a exercer uma forma de fascínio. Entretanto, o desenvolvimento das investigações etnográficas e etnológicas, mais particularmente a partir dos anos de 1930 (com os trabalhos de Redfield, Foster, Soustelle, Métraux, Tschopik etc.) conferiram, enfim, aos índios contemporâneos a dignidade de objeto científico. A multiplicação de trabalhos de tipo monográfico produziu um material de interesse considerável, mas sua articulação com a história permanecia difícil. Essas pesquisas se inscreviam, de fato, mais freqüentemente, no quadro da “comunidade” de aldeia que, tanto na meso-américa como na área andina, pareciam constituir o núcleo de base do mundo indígena, mas elas não se estendiam ao passado, mesmo próximo, das populações estudadas. De forma que historiadores e antropólogos chegavam a um duplo impasse: eles dispunham, nas duas pontas da cadeia, o macrocosmo do Estado (Asteca e Inca) e o microcosmo da comunidade atual, em escalas radicalmente diferentes, mas igualmente estáticas, e sem ligação inteligível de uma com a outra.

O grande avanço das pesquisas americanistas, desde os anos de 1960, se operou nesta vasta zona que se situa entre os tempos pré-colombianos e a época contemporânea. Por mais surpreendente que possa parecer, a história do mundo indígena, durante os três séculos da dominação colonial e mesmo durante o primeiro século dos Estados independentes, permanecia ainda quase desconhecida, reduzida a generalidades ou amontoados de clichês, como aquele de uma massa amorfa, inerte e passiva. A renovação de nossos conhecimentos é devida, ao mesmo tempo, ao recurso a um outro tipo de fonte, os arquivos da administração colonial, cujos milhares de processos⁵ dormiam em numerosos depósitos públicos e privados: tanto é verdade quanto não é o documento que, por si só, desarruma os conhecimentos, mas a forma de colocar os problemas.

Foi uma espécie de revolução⁶, o que provocou os historiadores de Berkeley, Sherburne Cook, Leslie Simpson e Woodrow Borah, no momento em que apresentaram suas primeiras hipóteses ligadas à população do planalto central mexicano, antes da invasão européia: a cifra de 25 milhões de habitantes, duas a três vezes mais elevada que aquela da estimativa até então admitida. Mesmo hoje havendo a tendência em revisar essa cifra para mais baixo, ficam postas as duas relações que traziam esses trabalhos. De um lado, a América pré-colombiana, pelo menos em suas regiões as mais densamente povoadas, no planalto central mexicano e nos vales andinos, constituíam, de fato, segundo a fórmula de Pierre Chaunu, um “mundo cheio”. De outro, a catástrofe demográfica que provocaram as

doenças introduzidas pelos europeus (contra as quais não eram imunizados) foi de uma amplitude sem precedentes na história da humanidade. A população do planalto mexicano sofreu uma queda de 20 ou 25 milhões para 1,9 milhão no fim do século XVI, enquanto que aquela do antigo Império Inca diminuía de 8 ou 10 milhões para cerca de 1 milhão. Ora, são essas populações reduzidas, submetidas durante longos séculos à dominação colonial, que o desenvolvimento dos trabalhos ditos de etno-história ilumina com uma nova luz. Convém aqui render homenagem à obra imensa e pioneira de dois grandes sábios, Charles Gibson e John Murra, aos quais, os estudos meso-americanos, de um lado, e os estudos andinos, de outro, devem por ter entrado em uma nova era. Eles abriram o caminho para os grupos de pesquisadores que, cada um com sua personalidade e estilo próprios, têm contribuído para a renovação: William Taylor, James Lockhart, David Brading, Nancy Farris, Serge Gruzinski para o mundo meso-americano, Tom Zuidema, Maria Rostworowski de Diez Canseco, Teresa Gisbert, Karen Spalding, Frank Salomon, Pierre Duviols, e o saudoso Thierry Saignes para o mundo andino.

As questões que colocavam essa onda de pesquisas etno-históricas se situavam, geralmente, na escala local ou regional e deixavam aparecer, ao mesmo tempo, a diversidade e a vitalidade das unidades sociais de nível médio, os *altepetl* (ou “cidades-estado”) do mundo meso-americano, e os *ayllu* (no sentido amplo de *chefias*) do mundo andino, que tinha antecedido as entidades asteca ou inca e sobrevivido segundo as linhas de continuidade até então desconhecidas. Em outros termos, entre as vastas construções estatais, de um lado, e as comunidades atuais, de outro, é todo o tecido intermediário, ao mesmo tempo espacial e temporal, que ressurgiu, religando, de um certo modo, as duas pontas da cadeia, ao mesmo tempo que a história e a antropologia.

Não se trata de justapor as duas disciplinas, mas de associá-las intimamente. Minha dupla experiência dos arquivos e do campo me permitiu verificar que as suas perspectivas, longe de se oporem, são verdadeiramente complementares. De fato, a pesquisa de campo não procura somente uma coleção de dados empíricos, sob a forma de inventário: esses se inscrevem numa sociedade viva, onde se propõe deixar aparecer as coerências internas, as contradições e as lógicas subjacentes. Não sendo apenas uma questão de projetar mecanicamente o presente no passado, essas análises, na sincronia, podem dar conta de fenômenos mais antigos. O método regressivo procede, então, do mais ao menos conhecido, e do resultado final ao esboço. Percebe-se, a partir do presente, do interior, as regras lógicas que ordenam, por exemplo, o sincretismo pagano-cristão, em que as categorias do pensamento dualista andino subsumem os santos, de um lado, e as divindades autóctones, de outro. O inquérito histórico, por seu lado, se esforça em descobrir o que a tradição oral não grava ou não transmite. Muito geralmente, se os sistemas constitutivos de uma sociedade são regidos por princípios efetivamente atemporais (como os da organização dualista), essas lógicas sociais, enquanto realidades singulares e contingentes, dependem totalmente do devir histórico. A regressão ao passado tenta voltar até a sua gênese, enquanto a perspectiva histórica a situa na duração: trata-se então de colocar em evidência as compatibilidades ou as contradições entre as diferentes lógicas, as defasagens entre os ritmos temporais que os afetam, as continuidades, as rupturas, as gestações em obra, as separações entre o morto e o vivo.

Através dessa dupla perspectiva, ao mesmo tempo histórica e antropológica, procuro responder não somente às especificidades americanas, mas também, continuar a inscrever minhas pesquisas numa perspectiva globalizante do movimento historiográfico dos *Annales*. Coloca-se, de fato, o problema da articulação entre os diversos registros do social, de um lado, na sincronia, na qual se amarram as suas lógicas internas, e, de outro, na diacronia, na qual se delinea a pluralidade de seus ritmos temporais. Essa exigência, concebida como um modelo ideal, supõe uma perspectiva, ao mesmo tempo analítica e compreensiva, para entender, conjuntamente, as regulações inconscientes, que se desenrolam na longa duração, e os eventos conscientes, que se precipitam no tempo curto. É verdade que nós não podemos, simultaneamente, perceber a singularidade do que não tem sido senão uma vez, e conceber a generalidade de

invariantes abstratos: tanto a história se preocupa, em definitivo, de voltar ao singular, quanto a etnologia se esforça em reintegrá-lo no meio do geral. A combinação das duas perspectivas queria, então, finalmente, tentar responder a esta dupla aspiração: construir uma história inteligível, restituindo-lhe, ao mesmo tempo, o quanto for possível, o sabor único do vivido.

Só faço enunciar, senhoras e senhores, os princípios que devem nos inspirar e eu não teria, certamente, a presunção de tentar abraçar, sozinho, de maneira exaustiva, um campo tão vasto e abundante, como o das sociedades meso e sul-americanas, durante cinco séculos. Mas, a aplicação desses princípios orienta meu interesse para temas privilegiados, para os quais essas sociedades propõem um verdadeiro laboratório: as mestiçagens, os processos de aculturação, os sincretismos, os movimentos messiânicos, as memórias coletivas, as relações entre identidade e alteridade.

Porque tal é o paradoxo ao qual a América nos confronta: a um exótico absoluto se mescla, nas nossas representações, um sentimento de familiaridade. O continente não deixou de fascinar missionários, viajantes e sábios, assim como se perpetuou a estranheza de um mundo que, durante milênios, viveu isolado do resto da humanidade. Como se repetia, tal qual o descreve Bernal Diaz del Castillo, o deslumbramento dos soldados de Cortés quando descobriram os esplendores do México:

“Ficávamos todos desnorreados de admiração. Dizíamos que pareciam as casas encantadas, descritas no livro de Amadis, por causa das grandes torres, dos templos e dos edifícios construídos na água, todos de pedra e de cal. Alguns dos soldados se perguntavam mesmo se essa visão não era um sonho.”

De um lado, as sociedades pré-colombianas desenvolvem a sua estupenda diversidade, dos grupos nômades, os mais precários, a um dos impérios mais vastos da idade pré-industrial. De outro lado, a América nos parece, todavia, tão próxima culturalmente que ela figura como o nosso “Extremo-Occidente”. A colonização, no caso ibérico, esforçou-se em reproduzir no Novo Mundo, desde o século XVI, não sem adaptações ou transformações, as instituições, as práticas e as crenças da Europa moderna, as quais vieram se sobrepor aos diferentes aportes africanos e, mais tarde, asiáticos. Nenhuma outra região no mundo foi, como o continente americano, a partir do século XVI, o lugar de encontro, ou melhor de choque, entre tantos grupos humanos de origens tão diferentes, o teatro de tantas confrontações culturais, de misturas, de exclusões e de fusões, ou de mestiçagens, que são como o caldeirão da nossa modernidade.

Os índios, não são, eles mesmos, oriundos, ao longo de um processo plurissecular, dos cruzamentos e mutações gerados pela situação colonial? Quando os espanhóis invadiram a América, eles encontraram, de fato, centenas de grupos étnicos ou de formações políticas que perderam pouco a pouco suas características próprias, para se dissolver, no término de múltiplas mestiçagens biológicas e culturais, internas ao mundo indígena, no que se tornou uma indianidade comum. Para ilustrar esse processo de formação de novas identidades, tomamos o exemplo da região que constituía o coração do antigo império Inca, o alto planalto andino em torno do lago Titicaca (onde, segundo o mito de origem, nasceu o sol). Os Incas tinham imposto sua dominação numa meia dúzia de *chefias* ou reinos que formavam, ainda durante a invasão européia, unidades sociopolíticas distintas, que os espanhóis designaram pelo termo *naciones* (“nações”), e que comportavam, elas mesmas, diversas subdivisões. Esses *Lupaças*, *Pacajes*, *Carangas*, *Soras* e outros *Quillacas* falavam uma mesma língua, o *aymara*, e compartilhavam, parece, um universo comum de representações simbólicas. Onde se situavam, nesses índios, os limites do sentimento de pertencimento a uma entidade coletiva? Pode-se supor que as linhas da maior divisão passavam, no interior do conjunto *aymara*, entre as diversas “nações” sinalizadas pela documentação colonial. Mas, as linhas de

divisão dos diferentes grupos sociais têm uma intensidade mais ou menos forte e os limites podem se deslocar, a diversos níveis, em função da conjuntura histórica. Então, a política das *reducciones* (reagrupamentos de população)⁷ contribuiu para modificar a organização, tanto política quanto socioeconômica do mundo indígena: as hierarquias dos caciques sofreram uma série de rupturas, enquanto se afirmavam novas autonomias. As autoridades espanholas impuseram, de fato, as taxações (para o tributo e a *mita*) no quadro das aldeias de redução, que terminaram por formar as unidades de base da administração vice-real. Com essa progressiva fragmentação, do fim do século XVI ao início do século XVII, aproximadamente, as redes de solidariedade se definem em limites cada vez mais estreitos: passamos, então, do pertencimento a uma vasta *chefia*, a anexação a uma comunidade indígena de origem colonial.

Mas, um fenômeno destacável manifesta-se na maior parte dessas aldeias de redução: mesmo que sejam edificados, em princípio, para acostumar os índios a viverem num quadro “policidado”, de tipo espanhol, eles são compostos sempre de duas metades, geralmente designadas segundo as categorias de alto e de baixo: apesar das mudanças provocadas pela invasão européia e o processo de fragmentação das antigas *chefias*, as comunidades coloniais se reconstituem em todos os lugares na base da organização dualista. A permanência dos princípios de organização combina-se aqui com profundas mudanças quanto ao seu modo de aplicação, porque é o mesmo sistema de *deduplicação*⁸ e de encaixamento, próprio ao dualismo andino, que funda, pelo simples achatamento do limite da maior divisão, a definição das identidades coletivas em uma escala mais local. Mas, apesar dessa redução da unidade territorial de base, os princípios da organização dualista continuam a informar a sociedade na sua globalidade e a assegurar uma multiplicidade de funções: é a mesma lógica binária que ordena, em todo lugar, a distribuição do espaço, a repartição dos grupos sociais, a representação do tempo, e, em definitivo, a concepção do universo. Assim, os esquemas dualistas andinos aparecem como potentes operadores, pelos quais, o mundo indígena, não somente, se adapta às condições impostas pela dominação colonial, mas ainda, absorve os aportes ocidentais no interior de um sistema de representações que fica submisso, apesar das variações e distorções, às lógicas preexistentes.

Trata-se, em outros termos, senão de uma neutralização, pelo menos de uma espécie de domesticação do evento. Não uma continuidade repetitiva, nem inércia, mas, na base de algumas permanências, criações e inovações. Essa incorporação de elementos estrangeiros num conjunto autóctone, que conserva os seus princípios lógicos, dá conta, por exemplo, dos traços mais marcantes do processo de aculturação religiosa no mundo andino. Esse não se reduz, de fato, a uma série de encobrimentos e de reinterpretações: esses fenômenos de tradução se reencontram em todos os sincretismos religiosos. Em todos os lugares, durante as campanhas de evangelização, os santos cristãos vêm se sobrepor aos velhos deuses pagãos, e as cruzes são chantadas nos antigos lugares sagrados. É assim que, no mundo andino, São Tiago, cavaleiro que ergue sua espada, é assimilado a *Illapa*, deus do raio e do trovão, enquanto a sobreposição do Cristo ao Sol é favorecida pela proximidade das datas do solstício e da festa do *Corpus Christi*. A originalidade do processo reside, então, não nessas identificações como tais, mas no fato de que elas tomam lugar num sistema de classificação e que os componentes, sejam pagãos ou cristãos, se vêem submissos às duplas de oposição (alto/baixo, masculino/feminino, etc.) da ordem dualista. No gráfico da topografia sagrada, os santos obviamente ocupam a extremidade superior do eixo vertical, enquanto os demônios se situam, simetricamente, na sua extremidade inferior. Mais ainda, os traços originais do dualismo andino afetam, muito sutilmente, os aportes ocidentais em si mesmos: desde que eles entraram no jogo das categorias classificatórias, são, por sua vez, suscetíveis de desdobramentos indefinidos. É assim que a Virgem se multiplica para revestir diferentes aspectos: de um lado, ela habita o mundo do alto, com os santos, e, de outro, se confunde com a *Pachamama*, a Terra-Mãe, e, nesse sentido, pertence igualmente a este mundo. De maneira análoga, a antiga divindade a qual ela substitui, a grande entidade do lago Titicaca, chamada Copacabana, de um lado se transforma na Virgem de Copacabana, evidentemente celeste, e, de outro, sobrevive na forma de

sereias aquáticas e infernais. No total, apesar das mudanças, são as lógicas perpetuadas nas continuidades andinas que ordenam as reestruturações religiosas da época colonial, e, mais particularmente, do século XVII. Pode-se dizer, em suma, que se trata mais de um fenômeno de andinização do que de um processo de ocidentalização.

Devemos admitir, nesse ponto essencial, um contraste com as transformações das sociedades meso-americanas, notadamente, as do planalto central mexicano, onde o processo de aculturação parece resultar, muito mais rapidamente, numa assimilação mais completa dos aportes ocidentais? Recomendam-se estudos comparados, muito particularmente, de fato, para as áreas meso-americana e andina, cujas evoluções seguiram cursos bastante análogos e bastante diferenciados para serem colocados em paralelo. Um dos problemas que alimenta amplos debates é o da estruturação do conjunto dos processos de aculturação e da sua relação com a ordem dualista. De fato, se sobre o planalto mexicano a presença da organização dualista e quadripartida é bem atestada e seguem-se numerosos traços durante o período colonial, os esquemas da lógica dualista aparecem aí bem menos operatórios, no que concerne à integração dos elementos estrangeiros, do que no mundo andino. Enquanto nesse último se pode falar, efetivamente, de processo de andinização, na área mexicana, como mostram os trabalhos de Serge Gruzinski, é o processo de ocidentalização que muito cedo parece se impor. Será que a diferença vem das características próprias às sociedades autóctones, quer dizer, nesse caso, das modalidades meso-americanas da organização dualista, ou seria o resultado das condições particulares da dominação espanhola (povoamento mais numeroso, enquadramento administrativo e religioso mais denso etc.)?

Resta que, na área meso-americana, como na área andina, as identidades coletivas, que geram as adaptações às condições coloniais, se definem em uma época relativamente tardia e no quadro estreito, local, seja da cidade, seja da aldeia de redução. No caso andino, em particular, a “cristalização” dos elementos constitutivos das identidades atuais parece se situar somente no decorrer do século XVIII. Pode-se dizer, em outro sentido, que o modelo que informa essas identidades funcionou durante uma duração longa de mais de dois séculos, e que a evolução do mundo contemporâneo, com uma ocidentalização finalmente generalizada e acelerada, provoca a sua decomposição.

E é no fim de um mundo, de fato, que eu tive a sensação de estar presente durante minhas últimas estadias no campo, em Chipaya. A expansão de novos movimentos religiosos, notadamente da igreja pentecostal, o abandono de cargos religiosos, a rejeição dos ritos tradicionais, determinam ou assinalam, nos nossos dias, a desagregação do sistema sincrético que combinava o culto dos santos e o das divindades autóctones. A extirpação das idolatrias que, três séculos após a primeira, se desenrola sob os nossos olhos, produz rupturas aparentemente radicais. Mas podemos renunciar tão facilmente às crenças que acompanharam e formaram a nossa infância, aos ritos que praticaram nossos ancestrais há tantas gerações? Durante a minha penúltima estadia em Chipaya, há três anos, vi de novo o monumento do *mallku* Kiliminti, do qual assumi a função, há tempos atrás, e encarnei, revestido de uma longa peruca e estendendo uma bandeira branca, para uma memorável visita à aldeia, no dia que fui um deus. Eu desejava, desta vez, fazer descobrir aos amigos que me acompanharam, a admirável paisagem do lago Coipasa, esse deserto branco de sal, ofuscante no sol, onde os homens se reduzem a minúsculas manchas sombrias, perdidas na insondável horizontalidade. Quando a nossa caminhonete passa não longe do meu *mallku*, claro que nós paramos. Coitado Kiliminti! O monumento que é dedicado a ele, cone em terra seca onde ele supostamente reside, deixado há muito tempo atrás, cai em ruínas; a sua “boca”, quer dizer a abertura onde se depositavam as oferendas, é tampada, como amordaçada. Então é lá, nessa terra plana em torno do *mallku*, que, no meio de uma multidão fervorosa, eu tinha dançado, urrado, trepidado. E agora esse abandono, esse silêncio, essa incomensurável solidão. O sinal que endereço a Kiliminti se tingem de uma condescendência apiedada. Depois nós continuamos nossa viagem na imensidão cinzenta e branca sob o peso de uma luz

ofuscante e, finalmente, eis que aparece, de uma beleza de fato imutável, e quase insustentável, essa paisagem lunária onde os chipaya situam a entrada do mundo infernal: as cintilantes luzes azuis do lago que se mesclam ao brilho das placas salinas, a barreira ofuscante dos cumes nevados, cujas águas devolvem a imagem invertida aos reflexos movediços e fantasmagóricos. E o que devia acontecer, inevitavelmente, aconteceu: a nossa caminhonete, depois de uma manobra mal feita, não deixou de se atolar. Uma longa marcha ainda, dessa vez prosaica e pouco gloriosa, na noite gelada, sob um quarto de lua pálida, para voltar envergonhados à aldeia. Será que foi uma vingança do *mallku*, irritado com nossa desenvoltura? Não preciso dizer que, no outro dia, quando voltamos para o lago, com reforços, para tirar o veículo, nós paramos de novo na frente do *mallku* Kiliminti, para pedir respeitosamente a nos conceder sua proteção, endereçando, ao mesmo tempo, as oferendas que eram devidas.

Esses fenômenos de mestiçagem cultural não se limitam, senhoras e senhores, somente aos grupos ameríndios. Eles se produzem também, em sentido inverso, por assim dizer, e afetam (fora as populações negras transplantadas da África) as sociedades mestiças⁹, oriundas, da imigração ibérica: são outros processos de aculturação que modificam os costumes alimentares, os comportamentos sexuais, as mentalidades religiosas e que, finalmente, despertam o sentimento de uma identidade distinta da dos espanhóis da península. Porém, quando nascem os Estados independentes, como testemunha sua história geralmente caótica, essas identidades mestiças não se traduzem necessariamente por uma clara consciência nacional (o que é a peruanidade? A bolivianidade?). Esses novos Estados, saídos da independência, resultam, de fato, da fragmentação de entidades coloniais, em que predominavam as relações entre corpos do Antigo Regime e as redes hierarquizadas de clientelas: mas, na realidade, no conjunto da área meso e sul-americana, tanto o Estado moderno quanto a nação ficaram por construir. Como se justifica a pluralidade desses Estados? Quais imaginários as identidades nacionais, na sua elaboração, instituem? Que relações elas mantêm, de um lado, com o passado colonial, de outro, com os grupos indígenas antigos ou contemporâneos? Tais são alguns dos vastos problemas que, na longa duração, se desenham no horizonte de nossa pesquisa.

Agora, para terminar esta aula e reatar o fio de algum modo, que me seja permitido render homenagem a meu predecessor mais imediato, Israel Salvator Révah, e de evocar o tipo particular de aculturação que representam esses grupos de cristãos novos ou marranos, muitos vindos se estabelecer na América, onde os tribunais da Inquisição sabem encontrá-los. Assinala-se que os primeiros chegaram com o próprio Cristóvão Colombo, que outros contribuíram para o povoamento das Antilhas. Na cidade do México, anota-se uma proximidade simbólica: três *san benitos*, as famosas túnicas da infâmia, permaneceram suspensas na catedral durante várias décadas, perpetuando a memória maldita de dois judaizantes condenados à fogueira, desde 1528, e de D. Carlos, cacique de Texcoco, condenado por idolatria em 1539. Os fluxos mais numerosos de cristãos novos parecem situar-se durante o período de união dos dois reinos, Portugal e Espanha, entre 1580 e 1640: estes migrantes eram, de fato, freqüentemente, “portugueses” (palavra praticamente sinônima, em nossa documentação, àquela de “judeu”), descendentes daqueles que teriam fugido da Espanha após a expulsão de 1492; após um retorno à pátria ancestral, notadamente em Sevilha, eles embarcaram para o Novo Mundo, alimentando sonhos de refúgio, de fortuna e até mesmo do advento messiânico. Assim se teceram, através dos oceanos, vastas redes, religando, legalmente ou em contrabando, os portos europeus (Sevilha, Lisboa, Amsterdã, Londres) a diversas regiões da América (México, Peru, Brasil, Rio da Prata) e até das Filipinas, ao mesmo tempo passando pela África, pois ao que tudo indica, uma parte do comércio dos escravos negros se encontrava, pelo menos até meados do século XVII, sob o controle de negociantes cristãos novos.

Neste continente americano aberto aos recém-chegados, mas dentre os quais a população, malgrado a catástrofe demográfica, era predominantemente indígena, por conseguinte novata, as crenças e práticas heterodoxas podiam, mais

facilmente do que na metrópole, escapar à vigilância e às denúncias; inversamente, nessas terras longínquas, onde a literatura hebraica não chegava senão clandestinamente e excepcionalmente, era difícil manter uma tradição judia ortodoxa. Assim, os cristãos novos apresentam aí um leque por assim dizer completo de múltiplas combinações sincréticas, de diversas possibilidades de crenças (inclusive notável modernidade, aquela da não crença) e oscilações indefinidas entre umas e outras. Nas mesmas famílias se cruzam judaizantes fervorosos e cristãos sinceros, o fervor e a sinceridade não impedindo passar da lei de Moisés para a lei de Jesus e reciprocamente, ao sabor desta “flutuação da alma” que descreve, por outro lado, com conhecimento de causa, Baruch de Spinoza.

Façamos, portanto, uma última parada na cidade do México da primeira metade do século XVII. A extraordinária riqueza dos arquivos da Inquisição, aos quais nos introduzem os belos trabalhos de Solange Alberro, nos permitem restituir a vida cotidiana destes cristãos novos, suas práticas secretas e até seus pensamentos mais íntimos. Aí está, entre outros, o caso de Salomon Machorro, aliás Juan Pacheco de León, que chegou na Nova Espanha em 1639, com vinte anos de idade; ele é preso desde de 1642, nos primórdios da grande repressão aos judaizantes, jogado nos cárceres da Inquisição, onde permanece preso durante oito anos, até a sua condenação às galerias em 1650. Ele nasceu em Antequerra, na Espanha, mas, desde os dois anos de idade foi levado, por seus parentes, para Livourne, onde podia professar livremente a fé judia, de forma que Salomon aí recebe uma educação hebraica. Nós ignoramos porque seu pai, alguns anos mais tarde, retornou à Espanha e depois embarcou para o Novo Mundo. É para o encontrar que Salomon Machorro, tornado Juan Pacheco de León, parte por sua vez. Quando chega na Nova Espanha, fica sabendo que seu pai morreu durante a travessia. Juan-Salomon se encontra, portanto, sozinho na cidade do México. Mas, o jovem rapaz não permanece muito tempo abandonado a si mesmo, logo se beneficia da hospitalidade daquele que se pode considerar como o chefe da principal comunidade marrana da cidade do México, o rico negociante Simon Vaez Sevilla. A educação que Juan recebeu, sua experiência de uma vida judia e livre em Livourne, faz que, com efeito, apesar da sua jovem idade, ele seja reconhecido, pelos membros desta comunidade, como um guia espiritual. Ele se torna, ao mesmo tempo, preceptor do filho de Simon Vaez Sevilla, Gaspar, já com 15 anos de idade. Uma particularidade ligada a este último: sua mãe, Juana Enriquez, pertence a uma família conhecida e famosa, na qual vários membros foram condenados pelos tribunais da Inquisição em Lisboa, Sevilha, Cartagena e Lima. Ora, o rumor circulava, nos meios marranos da cidade do México, que o Messias tão esperado poderia nascer, na terra americana, na linhagem dos Enriquez. E é animada por esta lancinante esperança que Juana, antes do nascimento de Gaspar, durante a sua gravidez, teria dirigido ardentes preces a um santo Moisés, pintado em um couro adamascado. Mas, o filho de Simon Vaez Sevilla decepciona as esperanças, sem dúvidas excessivas, assim depositadas nele. Voltemos ao desafortunado Juan Pacheco de León e aos sinistros cárceres da Inquisição. Ele tem como vizinho de cela, a partir de 1646, Francisco Botello, um dos judaizantes mais obstinados, com quem ele mantém longas e comprometedoras conversas. Nós conhecemos o detalhe graças a um delator, um outro prisioneiro ao qual os inquisidores confiam pena e papel para que ele tome nota de tudo o que ouve. Ora, o que esses marranos aprisionados conversam, durante as intermináveis horas, semanas, anos de sua prisão, são os sonhos que perseguem suas noites ou as lembranças que afloram, abundantes, da vida que eles levavam nos tempos felizes em que estavam livres, os eventos cotidianos, as alegrias, as dificuldades, os amores e as intimidades de uns e outros, as festas, as cerimônias clandestinas e essas reuniões exaltantes, nas quais, durante um dia inteiro, entre amigos, entre amantes, se jejuava e orava em conjunto.

Dessas confidências vibrantes examinamos duas evocações ainda, duas cenas que se desenvolvem no refúgio do olhar doméstico, no segredo de um quarto afastado. A primeira cena tem lugar na casa de Rafaela Enriquez, irmã de Juana Enriquez; as esperanças do nascimento messiânico são depositadas sobre sua filha, a piedosa Blanca Juarez. Nesta tarde, umas doze mulheres, somente mulheres, se reúnem; elas procedem aos banhos rituais e começam o jejum. Depois elas despem a jovem Blanquita, purificam em sua volta, lhe fazem vestir

uma túnica branca, a embelezam, e enfim, velas acesas, fazem um círculo em torno dela, rezando e jejuando até a noite, orando a fim de que ela dê luz ao Messias. Aquela que dirige a cerimônia não é outra senão a ancestral, avó de Blanquita, mãe de Juana e Rafaela, a venerável Blanca Enriquez, descrita como “dogmatista e rabiña”, que tinha sido aprisionada e torturada nos calabouços da Inquisição em Sevilha. A segunda cena se desenrola na casa dela, na cidade do México. No quarto afastado se reuniam homens e mulheres, desta vez, para a celebração da Páscoa. Preparou-se clandestinamente o pão ázimo, Blanca Enriquez oficia sua distribuição: as pessoas presentes desfilam diante dela, umas após as outras; ela parte de cada vez um pequeno pedaço de pão ázimo e o deposita na boca do fiel, à maneira e em expiação da comunhão cristã.

Uma nota, por fim, ligada a Francisco Botello, o confidente de prisão de Juan Pacheco de León. “Reconciliado” durante o auto-da-fé de 1649 (com a pena de duzentas chicotadas), ele foi preso novamente em 1656, e solto, quer dizer condenado à fogueira, em 1659. Por que esta nova prisão? Ela foi provocada pela denúncia de um familiar de sua casa, filho natural de uma doméstica índia e do pai de sua esposa (portanto, de fato, um meio irmão desta última). O dia em que ele soube que o jovem rapaz mantinha uma ligação com uma sobrinha de sua esposa, ele o insultou gravemente, tratando-o de “mestiço”. De onde o ódio e a vingança daquele, que sabia pertinentemente que, denunciando um “relapso” à Inquisição, o condenava à morte. Isto não é tudo. Coincidentemente, a esposa de Francisco Botello, Maria de Zarate, era uma velha cristã e mesmo, ironia da história, uma sobrinha neta do famoso arcebispo de Toledo, Juan Martinez Siliceo, que, no século anterior, teria bravamente preconizado, e imposto, os estatutos sobre a pureza do sangue. Ora, nesse meio marrano, por sua vez, unido por heróicas solidariedades e dividido por inevitáveis traições, no qual se denunciava irmãos e cunhados, Maria de Zarate tentou, até o fim, salvar o seu marido, a ponto que se possa suspeitar de ter ela adotado a fé judia. Ai está, ainda um exemplo, nesse contexto, de uma aculturação em sentido inverso.

Através do entrecruzamento aparentemente confuso de todos esses destinos singulares, e apesar da diversidade dos itinerários individuais, alguns temas recorrentes voltam regularmente, retomados por personagens muito diversos que fazem, de algum modo, eco uns dos outros: expectativa messiânica difusa, obsessão da salvação da alma (quer se trate da lei de Moisés ou daquela de Jesus), valor eminente do segredo que se torna o signo de uma fé fervorosa, lembrança dolorosa, enfim, dos parentes, ancestrais vítimas dos tribunais da Inquisição. Os caminhos de tipo micro-histórico que acabo de esboçar, aos quais se presta a nossa documentação, desembocam sobre as grandes questões que colocam as modalidades da crença e as construções de identidade. A crença implica em uma adesão, por sua vez intelectual e afetiva, a um sistema de representação do mundo, geralmente herdado de uma longa tradição. Mas, o que acontece quando o sujeito da crença se encontra dividido em dois, repartido entre uma máscara mentirosa e a pessoa autêntica, enquanto que o objeto da crença se decompõe em falsa aparência e verdade oculta. Com os cristãos novos, nós estamos na presença de um outro laboratório, cujo meio americano acentua o caráter exemplar, no qual se desenvolve o jogo das coerções coletivas e das livres escolhas individuais, a confrontação entre o olhar dos outros e as estratégias de duplo sentido, a oscilação entre o engajamento prosélito e a interrogação de si sobre si. As práticas ambivalentes dos marranos os conduzem também a reforçar, a deslocar ou a transgredir as fronteiras da crença ao mesmo tempo que aquelas da identidade. Entre a rejeição do passado ou a fé da lembrança, como se divide a sua memória? E o que é, no seu caso, crer?

No momento de concluir, eu desejaria colocar esta cadeira sob a égide de uma das figuras emblemáticas da identidade mestiça, o famoso cronista peruano Garcilaso Inca de la Vega, sobre o qual retornarei nos meus próximos cursos. Filho do conquistador Garcilaso de la Vega e da princesa Isabel Chimu Ocllo, neta do décimo Inca, Tupac Yupanqui, ele pertenceu a duas nobrezas, espanhola e inca, mas ele assume a sua condição com orgulho: “Eu me proclamo mestiço em alta voz, e disto tenho orgulho!” Ora, ele reivindica igualmente sua qualidade de índio e de Inca: “pois eu sou índio”, “índio nascido entre os índios”, “índio Inca”. Essas

variações testemunham, nele também, uma certa “flutuação da alma”? Ele muda de nome em várias ocasiões. Ele se chamou durante muito tempo, no Peru, Gomez Suarez de Figueiroa. Após ter deixado o seu país natal, com vinte anos, para não mais voltar, ele adota na Espanha o nome de seu pai, Garcilaso de la Vega. Depois ele o modifica ainda para tornar-se Garcilaso Inca de la Vega, síntese de sua dupla origem.

É um acaso se este nome quase definitivo aparece como assinatura de sua primeira obra literária, e se esta não é senão a tradução (do italiano para o espanhol) dos *Diálogos de amor* de Yehudah Abravanel, chamado Léon, o Hebreu, membro de uma ilustre família judia hispano-portuguesa que teria fugido da Espanha, em 1492, para procurar refúgio na Itália? Afinidades entre exilados, sem dúvida, e, sobretudo, simpatia intelectual por uma filosofia eminentemente sincrética, que concilia, em uma visão harmoniosa, fundada na potência do amor e da irradiação da beleza, as tradições platônica e aristotélica, assim como aquelas dos grandes autores árabes e judeus da Espanha medieval. Se o gênio literário de Inca Garcilaso dá um brilho incomparável à sua apologia da tradição andina, é inspirando-se muito fielmente da filosofia de Léon, o Hebreu, que ele elabora essa transposição sublimada que faz do Império Inca o tipo de cidade ideal. Sua utopia o integra em uma representação ocidental e providencialista da história, afastando-o ao mesmo tempo, como um paraíso irremediavelmente perdido, em um pesar nostálgico.

Ao mesmo tempo, dessa fusão íntima do mundo ameríndio e da cultura ocidental em sua versão humanista, emerge alguma coisa de novo, que vai além da criação literária propriamente dita, projeta-se para o futuro, e engaja o devir histórico em seu conjunto. O Inca Garcilaso retoma, certamente, por sua conta esta consideração de Léon, o Hebreu: “A escritura não está a serviço daqueles que estão presentes, mas daqueles que estão longe no tempo e separados dos escritores”. Em sua dedicatória a Phillipe II, em 1586, o Inca Garcilaso apresenta sua tradução dos *Diálogos de Amor* como primícias ofertadas ao Rei pelos naturais do Novo Mundo, e mais particularmente aqueles do Peru. Premissas de um trabalho de escritura, mas também, e sobretudo, em uma antecipação profética, sentimento da emergência de uma identidade mestiça que não tem terminado, até os nossos dias, de se construir e de se buscar. Sabe-se a prodigiosa influência exercida pela sua obra maior, os *Comentários Reais*, que constituem, para esta identidade, um dos principais “lugares de memória”, assim como um de seus lugares de nascimento.

A esta evocação de um dos representantes mais ilustres do Novo Mundo, eu gostaria de associar, para fechar esta lição, aquela dos homens e das mulheres os mais obscuros, os mais humildes, como os Chipayas que se esforçam também em elaborar, à sua maneira, entre as tradições dilaceradas e a invasiva modernidade, essa síntese intelectual ou religiosa que devolveria sentido a seu universo. Nesse momento, lá, a estação das chuvas termina, é a época da colheita nos raros terrenos que eles puderam cultivar. Eles oram aos deuses, ou a Deus em suas múltiplas presenças, para lhes consentir sorte, saúde e felicidade. Os anos se seguem, secas, geadas, ou inundações se sucedem, eles não continuam menos, incansavelmente, a cavar os canais, construir diques, irrigar o solo ingrato. Começamos a aprender sua lição. Pois, na busca do inca Garcilaso de la Vega, no fim do século XVI, como naquela dos Chipayas de nossos dias, são também nossas inquietações, nossas aspirações que reencontramos, assim como as interrogações às quais nos confronta nossa própria modernidade.

NOTAS

¹ NT: *A estranha derrota*.

² NT: Em francês *enjeu*.

³ Optamos para uma tradução literal desse trecho em francês arcaico no lugar da versão já existente: "Nosso mundo acaba de descobrir outro não menor, nem menos povoado e organizado do que o nosso (e quem nos diz que seja o último?) e, no entanto, tão jovem, que ignora o a b c..." [Tradução de Sérgio Millet, Ensaios, Livro III, cap. VI, *Dos côches*, Porto Alegre, editora Globo, 1961, página 216]. O texto original: "*Notre monde vient d'en trouver un autre (et qui nous répond si c'est le dernier de ses frères, puis que les Daemons, les Sybilles et nous avons ignoré cettuy-ci jusqu'asture?) non moins grand, plein et membru que luy, toustefois si nouveau et si enfant qu'on lui apprend encore son a,b,c.*"

⁴ NT: No original *créoles*.

⁵ NT: No texto em francês, *liasses*.

⁶ NT: *Coup de théâtre*, no texto original.

⁷ NT: Em espanhol, no texto original. Designa a forma de organização social dos aldeamentos missionários indígenas.

⁸ NT: No texto em francês *déduplication*.

⁹ NT: No texto original *créoles*.

HISTÓRIA ORAL: uma metodologia para o estudo da memória

Marilda Aparecida de Menezes

Professora do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de
Campina Grande (UFCG). Este artigo é resultado da pesquisa
"Memórias de famílias camponesas", financiada pelo CNPQ, 2001-2003.

Resumo

O artigo tem como objetivo tratar de forma breve da construção da metodologia de história oral desde a década de 1960 no campo das ciências humanas. No Brasil, seu boom acontece na década de 1990, o que se deve à sua expansão e articulação na academia, com um crescente número de encontros promovidos a partir da criação da Associação Brasileira de História Oral. A grande valorização da história oral acontece quando paradigmas científicos que outrora passaram a ser questionados, como neutralidade, objetividade, verdade e precisão. A história oral, também, busca fazer uma interpretação da fala do outro, reconstruindo não apenas os eventos, as experiências e os processos sociais, mas o sentido atribuído pelo seu praticante. Os trabalhos baseados nos relatos orais tentam incorporar as vantagens da subjetividade dos documentos bem como das relações de subjetividade entre o pesquisador e o informante. Após a revisão de tais paradigmas, não apenas pela história oral, mas, também, por outras perspectivas teórico-metodológicas que questionavam os pressupostos positivistas, os historiadores orais alargaram seu campo de discussão, resgatando, entre outros objetos de estudo, a relação entre memória e identidades. A última parte do artigo trata deste assunto.

Palavras-chave: História oral; Metodologia; Subjetividade; Identidade.

Abstract

This paper aims at briefly analyzing the construction of oral history methodology in the 1960s in the human sciences field. In Brazil, its boom has happened later on, in the 1990s, due to its expansion and articulation, in the academic world, to an increase on number of conferences promoted by Brazilian Oral History Association. The emergence of oral history has occurred at a time when established scientific paradigms were questioned, such as neutrality, objectivity and veracity. Oral history seeks to interpret the speech of others, reconstructing not only events, experiences and social processes, but also the meaning constructed by the speaker. Research based on oral history try to incorporate the advantages of subjectivity in the documentation as well as in the relationship between researcher and informants. A revision of those established paradigms, not only in oral history, but also from other methodological and theoretical perspectives which have questioned positivism, has taken oral historians to enlarge their field of discussion, including other subjects such as the relation between memory and identity. The last part of the paper deals very briefly with this issue.

Key words: Oral history; Medology; Subjectivity; Identity.

Origem e expansão da história oral

Ao longo dos séculos, a história oral se constituiu como a maior fonte humana de produção, conservação e difusão do conhecimento. Muitos estudiosos buscam na Grécia antiga as suas origens, apresentando Heródoto como o pai da história oral (Treibitsch, 1994), pois seus estudos eram realizados com a observação direta e o registro dos testemunhos daqueles que lhe eram contemporâneos. Além dele houve Tucídides e Políbio que também incorporaram fontes orais. No século XIX com o paradigma positivista na história, a oralidade passa a uma posição inferiorizada e perde sua legitimidade.

É apenas na década de 60 do século XX que a construção de um campo metodológico nomeado “história oral”, é defendido por historiadores que começaram a utilizar a fonte oral, gerando um debate intenso e polêmico com aqueles pesquisadores que utilizam basicamente os documentos escritos. Nas ciências sociais, no entanto, a fonte oral obtida através das técnicas de histórias de vida, entrevistas semi-estruturadas e do método etnográfico é utilizada desde os primórdios da disciplina no início do século XX. A utilização de fontes orais pelos historiadores aproxima a História das ciências humanas, particularmente, a Antropologia, na qual o trabalho de campo inclui tanto as falas dos sujeitos pesquisados quanto a observação de comportamentos (Weber, 1996, p. 164).

Na década de 60 além de construir o seu discurso baseado no espírito de contestação próprio daqueles anos, a história oral vai se preocupar também em legitimar-se cientificamente. Nos termos de Trebitsch (1994, p. 26) busca “tornar-se uma frente historiográfica pioneira”. Deste modo, a bandeira positivista da objetividade não é hasteada ou defendida, mas contra a ficção da objetividade defende-se uma ciência engajada.

O chamado método rankeano de base quantitativa era predominante nas pesquisas históricas, apenas usava-se a história oral em auxílio dos dados escritos ou documentais. Dessa maneira, o processo de afirmação e consolidação da história oral ocorre em oposição à utilização dominante de fontes escritas na História. Como comenta Marieta M. Ferreira:

“esta maneira de fazer história, ao valorizar o estudo das estruturas do processo de longa duração, atribuía às fontes sociais e às técnicas de quantificação uma importância fundamental. Em contrapartida, ao desvalorizar a análise do papel do indivíduo, das conjunturas, dos aspectos culturais e políticos, também desqualificava o uso dos relatos pessoais, das histórias de vida e das biografias” (Ferreira, 1996, p. 14).

Ferreira pontua com propriedade que a expansão da história oral situa-se em um contexto de mudança teórico-metodológica da História, de perspectivas estruturalistas para outras voltadas para a análise do cotidiano, das mentalidades, da micro-história que beneficiam-se de documentos como as histórias de vida, biografias, cartas pessoais, fotografias, etc.

Treibitsch (1994) propõe uma genealogia da história oral constituída por três momentos: o primeiro é a “via literária”, a segunda é a “via folclórica”, cujas perspectivas visam à preservação da cultura popular, que estaria ameaçada pelo progresso. A terceira genealogia aparece influenciada pela sociologia empírica da Escola de Chicago, que inicia a pesquisa de campo a partir das “lives histories” (histórias de vida). Os sociólogos de Chicago irão enfatizar o estudo dos problemas sociais que estavam conturbando a América, particularmente a cidade de Chicago, em um período de rápido desenvolvimento urbano e industrial. A cidade é tomada como um verdadeiro laboratório, dentre as várias pesquisas destacam-se as de William Thomas e Florian Znaniecki, que produziram o primeiro grande trabalho da chamada “sociologia das histórias de vida”, que é o livro “The Polish peasant in Europe and America” (Os camponeses poloneses na Europa e América).

Nos Estados Unidos da América, a História Oral teve sua origem datada em 1948¹, embora só em 1964 tenha passado por um momento de extensa produção e criação. De um número de oitenta centros no ano de 1961, irá atingir quase 300 departamentos em 1965. O clima contestador e revolucionário da década de 60 contribuiu para o uso freqüente da história oral. A América não estava resumida apenas à guerra do Vietnã, paralelamente ao nacionalismo de muitos americanos. Uma outra América surgia, revelada através do movimento negro, feminista, das minorias étnicas, dos imigrantes latinos e daqueles taxados de “delinqüentes”, que também eram possuidores de um nacionalismo, porém, marcado por uma visão idealista e existencialista. Cientistas políticos e historiadores pretenderam “dar voz” às minorias, construindo, assim, a chamada história “vista de baixo” - dos humildes e dos sem-história. Ela “tira do esquecimento aquilo que a história oficial sepultou” (Trebitsch, 1994, p. 23) e se posiciona contra a “ficção da objetividade” defendida pelos positivistas. Esta atenção que a História Oral dedicou às chamadas minorias sociais ressaltou a importância de memórias subterrâneas que são perspectivas diversas da memória oficial e da memória nacional (Pollak, 1989, p. 04).

Devido à extensa produção de órgãos acadêmicos como a Escola Sociológica de Chicago, a legitimação da história oral na academia nos Estados Unidos ocorreu de modo calmo.

“Além dos debates sobre história engajada, a respeito da Guerra do Vietnã, que opuseram violentamente ‘ativistas’ e ‘arquivistas’, Ronald J. Greele sugere já em 1975 em *Envelopes of Sound* uma atitude de conciliação que permitiria a expansão, no meio universitário, da História oral, oficializada e pedagogizada por inúmeros manuais” (Trebitsch, 1994, p. 27).

Além disto, a história oral vai crescer em universidades tradicionais do leste americano, do Texas e da Califórnia, em universidades recém abertas, em regiões culturalmente conservadoras, bem como em igrejas, sociedades históricas e sindicatos.

Dos Estados Unidos na década de 60, a História Oral se expande em direção à Europa, especificamente a Grã-Bretanha. Diferentemente do contexto americano, no qual os primeiros trabalhos tiveram uma preocupação em preservar a memória das elites, no caso britânico, os estudos eram mais voltados às camadas populares. A legitimação da história oral na academia britânica dar-se-á por volta do início da década de 70 com a inauguração do Department of Sound Record em Londres e também a criação da instituição Oral History Society em 1973. Através de pensadores como Paul Thompson, Raphael Samuel e Ronald Laing, a história oral irá assumir uma posição de militância, estando envolvida em vários debates políticos e sociais. Thompson entende que a reação de muitos historiadores é antidemocrática:

“O fato é que a oposição à evidência oral basei-a-se muito mais em sentimentos do que em princípios. Os historiadores da geração mais antiga, que detêm as cátedras e as chaves do cofre, ficam instintivamente apreensivos com o advento de um novo método. Isso implica que não dominam mais todas as técnicas de sua profissão. Daí os comentários despropositados a respeito de jovencinhos perambulando pelas ruas com um gravador na mão, e a preocupação com detalhes insignificantes para justificar seu ceticismo: geralmente, uma (note bem) reminiscência a respeito da imprecisão da sua memória ou da de alguma outra pessoa” (Thompson, 1992, p. 103).

Além da Grã-Bretanha, países como a Itália, a Alemanha e a França também testemunham a presença cada vez mais freqüente da história oral em suas academias. Os casos francês e alemão desde cedo assumem uma postura

política e militante em decorrência do luto nazista e fascista. Na Alemanha, no final da década de 70, é desenvolvido um trabalho de pesquisas sobre a memória da guerra e do nazismo a partir das percepções da classe operária sobre este período. O caso alemão se diferencia dos Estados Unidos e da Grã-Bretanha, pois além de abordar temas de contestação, os historiadores orais também realizam uma intensa reflexão metodológica. Trebitsch assinala:

“Mantendo a predileção pelos grupos menos favorecidos e oprimidos, e sobretudo as mulheres, apresenta-se, talvez, mais que em outros países, como a vanguarda de uma ‘outra história’, ‘vista de baixo’, uma história do cotidiano, até mesmo uma história ‘verde’, cuja função social e política implica a ‘solidariedade compreensiva’ dos pesquisadores e de seus objetos, e resulta em uma teoria de ação e construção do social” (Trebitsch, 1994, p. 31).

No caso brasileiro, a história oral segue mais ou menos as trilhas dos europeus e dos norte-americanos. O desenvolvimento da história oral no Brasil data de 1970. Em 1974 é criado o Grupo de Documentação em Ciências Sociais (GDCS). A idéia era criar arquivos na área de Ciências Sociais, com o objetivo de contribuir para a preservação de documentos necessários aos estudiosos das ciências sociais no Brasil.

Segundo Ferreira (1998, p. 19-30), a primeira experiência com a história oral no Brasil data de 1975, patrocinada pela Fundação Ford². Após os dois primeiros cursos de história oral, em 1975 e 1977, respectivamente, tentou-se alargar as fronteiras da história oral, mas isto ocorreu de forma precária e desorganizada.

A partir dos anos 90, a história oral ascende com força suficiente para ser reconhecida, nacional e internacionalmente. No Brasil, seu boom acontece na década de 1990, o que se deve a uma articulação da academia com um crescente número de encontros promovidos, pautados na criação da Associação Brasileira de História Oral e uma demanda social ampla que abrange a disciplina.

“O boom da história oral nos anos 90 [...] traduziu-se não só na incorporação pelos programas de pós-graduação em história, de cursos voltados para a discussão da história oral, mas pela multiplicação de seminários. Por outro lado, o estabelecimento e o aprofundamento de contato com pesquisadores estrangeiros e com programas de reconhecido mérito internacional, propiciados por esses encontros, criaram canais importantes para o debate e a troca da experiência” (Ferreira, 1998, p. 23).

Quando de sua emergência neste país, por volta de 1975, a História Oral estava voltada para professores e pesquisadores de história e ciências sociais e depois difundida para outros grupos e organizações. A história oral se desenvolveu em projetos comunitários, de caráter social, tais como as associações de moradores, sindicatos de trabalhadores e outros que estavam interessados em preservar a memória de épocas, locais ou acontecimentos que contribuíram para suas histórias. O marketing tem utilizado a metodologia da história oral para registrar trajetórias de empresas, que contratam os serviços de pesquisadores, dando preferência aos que são vinculados à academia para obter maior legitimidade. Trata-se, pois, de um contrato de uma empresa com um pesquisador para que sua história no mercado seja uma forma de ganhar ou manter credibilidade dos clientes.

Foram realizadas várias atividades no Brasil com intuito de intensificar o uso da história oral como metodologia em algumas universidades e centros de

pesquisas. Também surgiram associações que pretendiam promover o intercâmbio entre os pesquisadores dessa área. Na década de 90, a história oral ganhou um grande impulso no Brasil, desenvolvendo-se não só na comunidade acadêmica, mas, também, em outros setores da sociedade.

Na década de 80, houve um aumento considerável de estudiosos que utilizavam essa metodologia em seus trabalhos científicos, o que representou a consagração da História oral no mundo; em Bucareste, no Congresso Internacional das Ciências Históricas, ela vai finalmente tornar-se legítima no cenário científico histórico. Em 1980, uma outra grande conquista foi a fundação do *International Journal of Oral History*. Os primeiros anos da década de 80 são responsáveis ao mesmo tempo pela institucionalização e mundialização da História Oral. Grandes obras são publicadas e o “*International Yearbook of Oral History*” organizado por Luisa Passerini na década de 90, simboliza a conquista definitiva da história oral na academia.

Apesar de sua expansão e consolidação, a história oral tem sido alvo de diversas críticas, principalmente de historiadores que utilizam apenas as fontes escritas como documento na história. Uma das críticas é quanto à legitimidade dos documentos orais devido a influência da subjetividade dos informantes. No entanto, o documento escrito também não garante o registro objetivo do fato, mas, antes, expressa uma interpretação marcada pelo ponto de vista de seu escritor, bem como dos interesses e intenções dos envolvidos no documento.

Uma forma de resolver as limitações dos documentos orais tem sido a sua utilização como complementar a outras fontes. W. Thomas e F. Znaniecki entendiam a História Oral como uma técnica de pesquisa, que deveria ser complementada com outras, pois mostrava apenas um aspecto parcial da realidade (Thomas e Znaniecki, 1918). John Dollard temia as implicações psicológicas das histórias de vida, a subjetividade supracitada deturparia as narrativas do informante. O relato oral seria válido, então, para registrar o que não estava nos documentos escritos.

Os estudos do Columbia History Office corroboravam com a idéia de fragilidade das fontes orais, na medida em que esta não passava de apêndice dos dados escritos. O modelo de Columbia considerava a transcrição e não a gravação como documento original.

Embora tenha se erguido sobre bases militantes, os anos 80 representaram uma época de “reco” das preocupações de cunho político e praticante, dando lugar a reflexões de caráter mais metodológico.

“Os historiadores orais não caminharam sozinhos neste desenvolvimento de abordagens teoricamente sofisticadas às reminiscências de histórias de vida. Nas décadas de 80 e 90 houve uma explosão de pesquisas utilizando histórias de vida, orais e escritas, em uma ampla gama de campos intelectuais, geralmente os que atravessaram fronteiras disciplinares tradicionais, como a sociologia de história de vida, as abordagens biográficas e autobiográficas em estudos literários, a antropologia, estudos culturais, psicologia narrativa, estudos de lingüística e comunicação e trabalhos conexos que exploravam as relações entre identidade, memória e narrativa pessoal” (Thomson, 2000, p. 54).

O desenvolvimento de análises de caráter metodológico, no entanto, não significou um rompimento com a perspectiva militante. Ao contrário, nos países do leste europeu, logo após a queda do comunismo, a História Oral surgiu como um recurso libertador para povos que permaneceram em silêncio por meio século.

História Oral: metodologia ou técnica

A História Oral foi intensamente debatida, teve sua “identidade” questionada ao se interrogar se ela constituiria uma disciplina, método ou técnica de obtenção de informações. Queiróz (1998) apresenta a História Oral enquanto “técnica por excelência” na coleta de materiais pelos cientistas sociais, já que assegura a vivacidade dos fatos e se opõe às técnicas quantitativas. O desenvolvimento das técnicas de pesquisas quantitativas, na década de 40, ofuscou o crescimento dos relatos orais, mas o avanço tecnológico dos anos 50, trouxe para a história oral um valioso aliado: o gravador. Oscar Lewis foi o primeiro a constituir outros dados a partir de fitas gravadas. Acreditou-se, por um momento, que o gravador poria fim à questão da “neutralidade” dos discursos que era comprometida pela presença de um intermediário entre o público e o narrador. (Queiróz, 1988). Adicione-se a isto os custos que estariam implicados para que este tipo de material fosse adequadamente arquivado, pois as fitas devem ser guardadas num ambiente adequado (há que se ter cuidados especiais com a temperatura, por exemplo) para que não pereça tão rapidamente, já que mesmo seu uso continuado pode deteriorá-las, quão grande é sua fragilidade. Já Trebitsch (1994, p. 25) acredita que a História Oral se constitui como uma metodologia que privilegia certos objetos como grupos excluídos, minorias, ou os que foram silenciados pela história oficial; o método da pesquisa de campo e observação participante, o que a aproxima da antropologia e uma abertura interdisciplinar para as demais ciências sociais. Apesar de todos os questionamentos de que tem sido alvo, principalmente, dentro da História, Trebitsch chega a interrogar se a História Oral não poderá ser pensada como um “corte epistemológico”:

“Pouco inclinada às grandes teorias, contribui fortemente para a renovação historiográfica, por tomar de empréstimo métodos das demais ciências sociais, ou por transferir, na história do presente, problemáticas elaboradas pela nova história para outros períodos de tempo” (Trebitsch, 1994, p. 41).

Partilhamos da perspectiva de Trebitsch e adotamos aqui a compreensão de que a História Oral é uma metodologia e não uma técnica de pesquisa. Como bem define Lang:

“A História Oral constitui uma metodologia qualitativa de pesquisa voltada para o conhecimento do tempo presente permite conhecer a realidade presente e o passado ainda próximo pela experiência e pela voz daqueles que os viveram. Não se resume a uma simples técnica, incluindo também uma postura, na medida em que seu objetivo não se limita à ampliação de conhecimentos e informações, mas visa conhecer a versão dos agentes. Permite conhecer diferentes versões sobre um mesmo período ou fato, versões estas marcadas pela posição social daqueles que os viveram e os narram” (2001, p. 96).

Neste sentido, não a utilizamos como um instrumento de obtenção de “dados”, “conteúdos”, mas consideramos importante levar em conta as interações sociais no processo de entrevista, as diferenças das narrativas pela posição de classe ou gênero, bem como as relações entre memória e identidade. A entrevista é apenas um momento da prática de pesquisa e não se orienta por procedimentos pré-fixados e rígidos, mas trata-se de um espaço de interação entre pessoas em posições sociais diferenciadas, em que se negociam saberes, práticas e interesses.

Este modo de conceber as entrevistas encontra respaldo em alguns autores, tais como Bourdieu (1999) e Thomson (2000). Para Bourdieu, qualquer referência a procedimentos de pesquisa não esgota as estratégias infinitas da prática de pesquisa.

“Muitas dezenas de anos de prática da pesquisa sob todas as suas formas, da etnologia à sociologia, do questionário dito fechado à entrevista mais aberta, convenceram-me que esta prática não encontra sua expressão adequada nem nas prescrições de uma metodologia frequentemente mais cientista que científica, nem nas precauções anticientíficas das místicas da fusão afetiva. Por estas razões, me parece indispensável tentar explicar as intenções e os princípios dos procedimentos que nós temos colocado em prática na pesquisa cujos resultados apresentamos aqui” (Bourdieu, 1999, p. 693-4).

Bourdieu chama atenção para uma concepção de metodologia de pesquisa que não se oriente por um conjunto de formulações técnicas que antecedam a aplicação dos instrumentos de pesquisa como entrevistas, questionários, mas antes que seja uma prática reflexiva que acompanhe todos os momentos de realização da pesquisa desde a formulação do objeto até a construção do texto final. A metodologia da História Oral não se resume a uma técnica de investigação pois pretende realizar-se como uma prática reflexiva construída pela negociação de saberes, interesses, discursos e práticas entre indivíduos em posições diferenciadas.

Thomson também nos alerta para o perigo de tratar o processo de entrevista como um conjunto de procedimentos, pois trata-se de uma interação social que envolve sistemas específicos de comunicação:

“À primeira vista, parece difícil discordar de conselhos de tanto bom senso. Contudo, os historiadores orais vieram a perceber, nos últimos anos, o fato crucial derivado, em parte, da antropologia e de estudos sobre as comunicações e promovido por pesquisadoras feministas de que a entrevista é uma relação que se insere em práticas culturais particulares e que é informada por relações e sistemas de comunicação específicos. Em outras palavras, não existe uma única ‘maneira certa’ de entrevistar, e a maneira que o ‘bom senso’ indica como ‘certa’ para entrevistas com membros da elite política branca do sexo masculino pode ser completamente inadequada em outros contextos culturais” (2000, p. 48).

As palavras do entrevistado, por conseguinte, vêm à tona ou não, dependendo da preparação do entrevistador, do lugar onde se dá a conversa e muitas vezes depende do estado emocional do indivíduo que se propõe a dar sua contribuição enquanto ator ou testemunha do acontecimento investigado. A relação estabelecida entre pesquisador e objeto é largamente permeada pela subjetividade. Há um misto de sentimentos; conquista da confiança do depoente, racionalidade, concentração para captar detalhes que não são explicitamente dados, mas que são deixados no ar, no olhar, na postura corporal do entrevistado, até mesmo nas palavras que uma pessoa de fora poderia interpretar como mentira, enquanto que um olhar mais treinado pode perceber que se trata de uma verdade, embora esta esteja ou seja mascarada.

O que se pretende com a metodologia da História Oral aproxima-se bastante da perspectiva de Geertz com a proposta de “descrição densa”, que busca não uma interpretação da fala do nativo e sim uma aproximação de seu ponto de vista. Para Geertz, através do estudo “na” aldeia, o antropólogo procuraria construir pontes para conciliar a sua subjetividade e a do informante. A História Oral também busca fazer uma interpretação da fala do outro, reconstruindo não apenas os eventos, as experiências e os processos sociais, mas o sentido atribuído pelos seus praticantes. Os trabalhos baseados nos relatos orais tentam incorporar as vantagens da subjetividade dos documentos. Ao se incorporar as relações de subjetividade entre o pesquisador e o informante, questiona-se o pressuposto da verdade histórica.

Se por um lado há divergências com relação ao uso da História Oral, podemos considerar como positiva a extensão do campo que ela conquistou. Se, na origem, ela foi associada ao estudo das minorias, dos marginalizados, atualmente, incorporou no seu campo um debate teórico-metodológico profícuo. O reconhecimento e adesão por um considerável número de pesquisadores de diferentes disciplinas demonstra o seu êxito.

Decorridos quatro décadas da constituição do campo da metodologia da História Oral, podemos dizer que ela está consolidada em várias áreas disciplinares como história, sociologia, antropologia, lingüística, literatura e psicologia. Nos anos 60 é marcada por uma perspectiva militante, colorida por preocupações ideológicas com uma história dos “excluídos”, pela exaltação das fontes orais em oposição às fontes escritas, como bem coloca Trebitsch:

“Quando recorre a Heródoto contra a tradição positivista, apresentando-se como volta às fontes da história autêntica, a História Oral não está equivocada: é retorno, repetição e adaptação dos grandes paradigmas sobre os quais o populismo, já desde o século XIX, sonhou reconciliar o saber com o povo. Opondo à fria trilogia acadêmica Estado, história, escrita a sua própria trindade revolução, memória, oralidade, a História oral assume um projeto utópico de democratização da história, contra a instituição, a civilização, o progresso, a cidade, propondo-se devolver a palavra ao povo, ao rural, ao primitivo. História quente, militante, história dos excluídos, em que o oral se opõe ao escrito como a natureza à cultura, o vivenciado ao concebido, o verdadeiro ao artificial, a História Oral construiu sua identidade sobre um sistema maniqueísta de antinomias, de que decorrem os seus princípios metodológicos uso da pesquisa de campo e da observação participante, abertura interdisciplinar para as demais ciências sociais” (1994, p. 25)

A construção da identidade da história oral através de polarizações contra os documentos escritos, a história dos excluídos/dominados contra a das elites dominantes, embora tenha contribuído para garantir o seu lugar e sua legitimidade no campo acadêmico, tornou invisível muitos de seus limites e dilemas metodológicos, como, por exemplo, a falsa oposição entre documentos orais e escritos.

Desde a década de 80, os pesquisadores que utilizam a História Oral têm contribuído de modo fértil na reflexão de questões teórico-metodológicas como a teoria da memória, noções de tempo e as relações de intersubjetividade no processo de trabalho de campo. No entanto, vários pesquisadores chamam atenção para a necessidade de não perder de vista o compromisso político com os grupos sociais oprimidos e com pouco direito a voz, o que constituía um dos princípios originais dos pesquisadores, lideranças de movimentos sociais que utilizaram esta metodologia. Nos estudos que temos realizado de História Oral, esta tem sido uma preocupação recorrente. Na pesquisa que realizamos com histórias de vida de migrantes, o objetivo era a recuperação histórico-cultural de suas vidas de modo a contribuir para a emergência de uma organização sócio-política (Menezes, 1992). O registro escrito de história de vidas de grupos sociais considerados “sem voz” era concebido como uma ferramenta política, sendo o conhecimento do passado fundamental para a preparação da luta futura e para a compreensão global de sua realidade. Do ponto de vista metodológico, as narrativas dos migrantes eram compreendidas como uma versão verdadeira de suas experiências de vida. Nos estudos que realizamos mais recentemente, graças às reflexões metodológicas de historiadores orais e da antropologia interpretativa, compreendemos que as narrativas dos migrantes não constituem a versão original, mas como diz Geertz são versões de segunda mão e as interpretações do pesquisador são de terceira mão. Além disto, as narrativas são produzidas nas relações de intersubjetividade entre pesquisadores e informantes,

o que envolve negociação entre sujeitos que estão em posições sociais diferenciadas. Assim, a euforia da história oral militante tendia a obscurecer questões metodológicas importantes.

Após um certo avanço teórico-metodológico da história oral, a questão que se coloca é como conciliar abordagens teórico-metodológicas com o compromisso político. Este desafio está colocado para vários pesquisadores, como bem coloca Thomson:

“Uma importante tendência emergente é o esforço renovado para ligar a sofisticação teórica em torno de narrativa e memória com o compromisso político com a história dos grupos oprimidos e marginalizados, que motivou a primeira geração de historiadores orais feministas e socialistas. Em um artigo sobre operárias fabris, por exemplo, a historiadora canadense Joan Sangster explorou os debates feministas sobre a construção social da memória e dilemas teóricos postos, à língua e à representação, pelas abordagens pós-estruturalistas e pós-modernista. Ela concluiu que “sem uma firme base de narrativas orais, e sem contexto social - e sem uma análise penetrante da relação entre os dois - os insights sobre forma de narração e apresentação podem permanecer desvinculados de qualquer crítica produtiva à opressão e à desigualdade” (Thomson, 2000, p. 55).

A resposta para esta questão não se resolve em um debate teórico mas na própria prática de pesquisa. A perspectiva política da metodologia da história oral não exige necessariamente um alinhamento com grupos considerados de “esquerda”, ou “radicais” ou “subalternos”, com movimentos sociais, políticos, mas ela está presente na seleção do objeto, na prática da pesquisa, tanto na produção dos documentos quanto de sua análise e na construção do texto do pesquisador. O compromisso político pode estar inclusive nas estratégias de comunicação e interação social estabelecidas entre o pesquisador e os informantes no sentido de questionar as hierarquias e as desigualdades entre os sujeitos envolvidos.

Nestes termos, uma pesquisa realizada para atender os interesses de um sindicato ou de movimento social pode, muitas vezes, reafirmar estruturas de poder bem como retirar da voz do outro o que interessa ao pesquisador, enquanto que outras pesquisas com orientação mais acadêmica podem ser ensaios de aproximação do modo de ser e pensar do outro e de questionamentos das estruturas de poder.

A História Oral e o estudo da memória

A grande valorização da história oral acontece quando paradigmas científicos outrora inquestionáveis passaram a ser questionados, como neutralidade, objetividade, verdade e precisão. Após a revisão de tais paradigmas, não apenas pela história oral, mas, também, por outras perspectivas teórico-metodológicas que questionavam os pressupostos positivistas, os historiadores orais alargaram seu campo de discussão, resgatando, entre outros objetos de estudo, a relação entre memória e história. “O passado é reconstruído segundo as necessidades do presente, chamando a atenção para os usos políticos do passado” (Ferreira, 1996, p. 16). Eric Hobsbawn, também, chama atenção para este ponto ao afirmar que “a projeção no passado dos desejos do tempo presente é a técnica mais corrente e mais cômoda para criar uma história própria para fazer as necessidades coletivas de comunidades que estão longe de ser exclusivamente nacionais” (Ferreira, 1996, p. 19).

Superados os obstáculos iniciais, outros se configuram com o passar do tempo e se tornam desafios para a História Oral. Joutard (2000), ao tematizar a situação atual durante o Congresso Internacional de História Oral realizado no Rio de Janeiro em 1998, elegeu cinco desafios à história oral no século XXI. O primeiro

foi vencido quando o debate sobre o tema saiu da Europa e se fez presente no Brasil, fato que discutimos na primeira parte deste artigo. O segundo é o de “se manter fiel à sua inspiração inicial”, se norteando por três fidelidades: dar voz aos excluídos, tornar visível o que a história escrita não foi capaz de transmitir e “testemunhar as situações de extremo abandono” (Joutard, 2000, p. 33). Este desafio remete, ao nosso ver, ao compromisso ético-político do pesquisador com os sujeitos envolvidos na pesquisa de história oral, o que envolve desde questões de alteridade quanto dos usos dos documentos produzidos pelo pesquisador.

O terceiro desafio está ligado à ambiguidade do termo História Oral. Tal ambiguidade permite que os mais diversos tipos de trabalhos sejam empreendidos levando o referido autor a questionar se isso levará a uma fragmentação da História Oral, já que esta metodologia varia conforme a área de conhecimento de quem os propõe. A utilização de novas tecnologias pela História Oral é o quarto desafio apontado por Joutard. Ele defende o seu uso, desde que o pesquisador esteja em estado de vigília, pois o sem número de inventos tecnológicos pode ampliar o número de documentos orais, tornando o testemunho cada vez mais construído. O quinto e último desafio é a íntima ligação entre identidade e memória, o que desenvolveremos em termos breves.

O trabalho da memória é de grande importância para a demarcação de identidades individual, familiar ou do grupo e este se expressa na forma como as pessoas relatam sobre suas vidas. Os estudos acerca da memória nos remetem às pesquisas de Halbwachs (ver Bosi, 1987) que entende a memória como resultado da interação social, por isso, ele a estuda a partir dos quadros sociais da memória. Ao invés de estudar a memória em si, isolando-a no indivíduo e a colocando cada vez mais distante do social, Halbwachs propõe-se a analisar os “quadros sociais”. A lembrança individual passa a estar relacionada com os grupos e instituições nos quais o indivíduo se inclui, sendo estes a família, a classe social, a escola, a igreja, ou o trabalho. O passado já não vai ser mais mantido no inconsciente de forma autônoma e inteira. A lembrança individual é acionada como resultado de uma influência da situação presente. O “lembrar” não é viver mais uma vez no inconsciente, mas um ato de reconstrução do que foi vivido no passado utilizando elementos do hoje, tais como imagens e idéias. A lembrança é construída a partir das práticas sociais e representações do presente; mesmo sendo a imagem que alguém tem da infância, uma vez lembrada, esta não é mais a mesma, conseqüência inevitável do processo de mudança intelectual e perceptiva sobre a qual todos os membros de uma sociedade são submetidos. Seja qual for a alteração sofrida pelo ambiente e conseqüentemente pela pessoa, esta acarreta uma transformação da memória. Assim, a memória “individual” sempre está relacionada à memória do grupo. Quando lembramos é porque os outros, a situação presente, nos fazem lembrar. Pois, na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, é refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. Este autor considera que a menor alteração do ambiente atinge a qualidade da memória e amarra a memória da pessoa à do grupo e a linguagem é o instrumento decisivamente socializador da memória.

Os elementos constitutivos da memória são tomados de situações compartilhadas pelo grupo ao qual o indivíduo pertence. Comenta Bosi:

“De resto, as imagens do sonho não são, embora pareçam, criações puramente individuais. São representações, ou símbolos, sugeridos pelas situações vividas em grupo pelo sonhador: cuidados, desejos, tensões. As noções gerais permanecem em nosso espírito durante o sono, nós continuamos a fazer uso delas, a senti-las ao nosso alcance. No quadro dessas ‘noções gerais’, que não abandonam o homem, sequer no sonho, destaquem-se as relações de espaço (aqui, aí, ali, dentro, fora, em cima, embaixo, à esquerda, à direita...) As relações de tempo (agora, já, antes, depois, sempre, nunca, ontem, hoje, amanhã...) as relações de causa e conseqüência (porque,

para que, tal que, de modo que...) As categorias, que a linguagem atualiza, acompanham nossa vida psíquica na vigília quanto no sonho" (Bosi, 1994, p. 56)

A afirmação da coercitividade da memória coletiva, consubstancializada na vivência em comum de experiência, não é aceita por outros teóricos.

Michael Pollack, um pouco diferente de Halbwachs (1990), compreende a memória como um campo de forças e sua história diversa e conflituosa. Enquanto Halbwachs nos fala de uma negociação entre memória coletiva e individual, Pollak percebe o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva e nacional. Haveria, pois, uma disputa de memória que gera uma crise, fazendo com que venha à tona a memória subterrânea. Nestes momentos de conflitos, há a irrupção de ressentimentos e uma memória da dominação e de sentimentos "censurados" para a exposição pública. É como se as lembranças traumatizantes esperassem o momento certo para se expressarem e serem transmitidas oralmente, durante as gerações. O termo "campo de força" usado por Pollack significa lutas de processos e atores sociais na construção de uma memória e da identidade social. A perspectiva teórico-metodológica de Pollack reabilita a periferia e o que é marginal na história oficial, assim, não adere à visão de dominação exclusiva de um sobre outro, no campo da memória, mas à possibilidade de resistências constantes em um campo de forças materiais e simbólicas. O conflito, para Pollack, não é pautado na dominação única e linear de um sobre outro, mas há resistências subterrâneas das memórias marginalizadas. Mesmo que o silêncio seja uma prática social utilizada por muitos indivíduos e grupos, isto não significa dizer que eles são passivos, conformistas: é uma forma de protesto mudo. Entre os fatores que explicam o silêncio está o "enquadramento social" (Pollak, 1989) da memória. Um dos méritos de Pollak é perceber o silêncio sobre o passado não como sinal de esquecimento e sim de resistência aos discursos oficiais, pois a memória do informante está "enquadrada" no seu grupo social³. Há, nesse silêncio, o objetivo de salvaguardar o passado vivido, reafirmando o sentimento de pertencimento a um certo grupo social. As lembranças escondidas no silêncio são protegidas por "estruturas de comunicações informais", que a sociedade englobante não percebe. Também o fato de não encontrar escuta, ser exposto a mal-entendidos e a punições contribuem para o "não-dito" e para o esquecimento.

Para Pollak, são três os elementos que constituem a memória individual ou coletiva. O primeiro deles diz respeito à diferença entre os acontecimentos vividos coletivamente e os vividos por tabela; aqueles não são vivenciados diretamente pelo indivíduo nem pelo grupo, mas é uma espécie de herança de um tempo já passado que marcou o indivíduo ou o grupo. Além dos acontecimentos, as pessoas e personagens também irão constituir um elemento da memória. Os lugares também vão fazer parte da memória individual ou coletiva. No caso do indivíduo existem locais cuja existência na mente não se apóia em nenhuma base cronológica, por exemplo, a vivência de algum momento na infância, sem possuir necessariamente uma data específica.

Finalizando, apoiado em Halbwachs, Pollak (1992), ao abordar a ligação entre memória e identidade social, considera o caráter seletivo da memória, pois esta é constituída de alguns elementos: os acontecimentos vividos pessoalmente; os vividos por tabela; a relação com as pessoas, com os lugares e com as datas. Tais elementos mostram o caráter seletivo da memória; o que devemos considerar, segundo Pollak, é a ligação bastante estreita que se tem entre a memória e o sentimento de identidade.

"O sentido da imagem de si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros" (Pollak, 1992, p. 204).

Na construção da identidade, Pollak, considera três elementos essenciais, o primeiro deles é o que Pollak (1992, p. 204) chama de “unidade física”, que se constitui no reconhecimento de fronteiras de caráter físico ou de pertencimento a um grupo; segundo, a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados.

Sendo o trabalho da memória uma evocação do passado, ela tem a capacidade de reter e guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total, porque o ato de lembrar conserva o que se foi e não retornará jamais. E isto se constitui como uma garantia da nossa própria identidade, o que nos faz perceber que a mesma se dá como sendo o “Eu reunindo tudo o que fomos e fizemos a tudo que somos e fazemos”.

NOTAS

¹ Com a fundação do Columbia History Office, que visava preservar a memória das elites econômicas e culturais dos Estados Unidos.

² Não se pode esquecer, contudo, dos trabalhos anteriormente realizados na Universidade de São Paulo por Roger Bastide e seus alunos, publicados na revista *Sociologia* em 1953 (v.15, n.1, março de 1953); em 1971, Florestan Fernandes escrevia sobre a História de Vida na investigação sociológica em *Ensaio de Sociologia Geral e Aplicada*; (Lang, 200, p. 95).

³ “Mas as pessoas não só falam, como também silenciam. É preciso estar atento para a escuta do não-dito. As áreas de silêncio podem ser tão eloquentes quanto as da fala, do mesmo modo que os desvios, quando a pessoa relata um acontecimento de um modo sabemos perfeitamente ser bem distante dos acontecimentos fatuais. É como se diz, uma história mal contada. Ora, essa mal contada história contém uma verdade, nem que seja a do desejo de disfarçar algo. Podemos utilizá-la como ponto de partida de uma pista que vai nos permitir identificar a presença de algum jogo que, repito, não é só jogo do depoente, mas um jogo que implica todas as pessoas presentes naquela hora, inclusive o pesquisador. Mas essa implicação múltipla, longe de representar um empecilho, pode, pelo contrário, desde que devidamente levada em conta, oferecer os meios de chegarmos mais perto da história que queremos reencontrar” (Augras, 1997, p. 32-3).

REFERÊNCIAS

AUGRAS, Monique. História Oral e Subjetividade. In: VON SIMSOM, Olga. R. M. (Org.). *Os desafios contemporâneos da história oral*. São Paulo: Unicamp, 1997.

BAENA, C. La transcripción en historia oral: para un modelo “vivo” del paso de lo oral a lo escrito. *Historia, Antropología e Fuentes Orales*, n.18, Voz e Imagem, 41-62, 1997.

BOSI, E. *Lembranças de velhos*. 2. ed. São paulo: Universidade de São Paulo, 1987.

BOURDIEU, P. A falsa neutralidade das técnicas: objeto construído ou artefato. (p. 54 -64). In: BOURDIEU, P. *A profissão de sociólogo: preliminares epistemológicas*. 2. ed. São Paulo: Vozes, 1999.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. (p.183-192). In: FERREIRA, Marieta de M. e AMADO, Janaína (Orgs.). São Paulo: FGV, 1996.

- BOURDIEU, P. *Amiséria do mundo*. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BOURDIEU, P. Introdução a uma sociologia reflexiva. (p. 17-58). In: BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CALDEIRA, T. P. R. *Uma incursão pela lado "não-respeitável" da pesquisa de campo*. Trabalho apresentado na Reunião do Grupo de Trabalho Cultura Popular e Ideologia Política. RJ. IV Enc. Anual da ANPOCS, out. 1980.
- CALDAS, S. H. Transcrição em História Oral. *Neho - História*. n. 1, 71-80, nov. 1999.
- FERREIRA, Marieta M. História Oral e tempo presente. (p.11-21). In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom (Org.). *(Re) introduzindo história oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.
- FERREIRA, Marieta M. Desafios e dilemas da história oral nos anos 90: o caso do Brasil. *História Oral: Revista da Associação Brasileira de História Oral*. n. 1, jun., 19-30, 1998.
- FERREIRA, Marieta M. Fazendo história oral: textualizar: lapidando a fala bruta. (p. 261-270). In: FERREIRA, Marieta M. *Braços da resistência: uma história oral da imigração espanhola*. São Paulo: Xamã, 1996.
- GEERTZ, C. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- JOUTARD, P. Desafios à história oral do século XXI. (p. 31-45). In: FERREIRA, M. M. et al. *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Fiocruz; FGV (CPDOC), 2000.
- LANG, B. S. G. História oral: muitas dúvidas, poucas certezas e uma proposta. In: MEIHY, J.C. Bom (Org.). *(Re) introduzindo história oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.
- LANG, B. S. G. Família e identidade: memória de mulheres. (p. 751-764). In: *Anais X International Oral History Conference*. Rio de Janeiro: 1998.
- LANG, B. S. G. História oral: procedimentos e possibilidades. (p. 91-112). In: LANG, B. S. G. (Org.). *Desafios da pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: CERU, 2001.
- LANG, B. S. G. ; AIRES, Lídia M.; SOUZA, M. R. A interação social no trabalho de campo. In: *Narrativas de homens e mulheres em famílias de camponeses trabalhadores migrantes*. Paper apresentado no X Encontro de CSNE. Salvador: 2001.
- MENEZES, Marilda Aparecida. *História de migrantes*. São Paulo: Loyola, 1992.
- POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. v. 2, n. 3, 3-15, 1989.
- POLLAK, Michel. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*. v. 1, n.10, 1992.
- PRINS, Gwyn. História oral. (p. 163-1982). In: BURKE, P. *A escrita da história*. São Paulo: UNESP, 1992.
- QUEIROZ, M.; ISAURA, P. Relatos orais: do "indizível" ao "dizível". (p.14-43). In: SIMSON, Von.; M., Olga. *Experimentos com histórias de vida (Itália - Brasil)*. São Paulo: Vértice, 1988.
- SANGSTER, J. Telling our stories: feminist and the use of oral history. In: PERKIS e THOMSON. (Eds.). *Oral history reader*. 1994.
- THOMAS, W. I; ZNANIECKI, F. *The Polish peasant in Europe and America: monograph of an immigrant group*, v. I. Primary group organization. Boston: Richard G. Badger; The Gorhan Press, 1918.
- THOMPSON, P. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- THOMSON, A. Aos cinquenta anos: uma perspectiva internacional da história oral. (p. 47-65). In: FERREIRA, M. M. et al. *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Fio Cruz; FGV (CPDOC), 2000.
- THOMSON, A. Reconstruindo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. *Projeto História*. n. 15, 51-84, abr. 1997.

TREBITSCH, Michel. A função epistemológica e ideológica da história oral no discurso da história contemporânea. (p.19-43). In: MORAES, Marieta. (Org.). *História oral*. Rio de Janeiro: Diadorim; FINEP, 1994.

TRIGO, M. H; BRIOSCHI, L. R. *Interação e comunicação no processo de pesquisa*. Reflexões sobre a pesquisa sociológica. *CERU*. n. 3, série 2, 2. Ed., p.25-32.

WEBER, R. Relatos de quem colhe relatos: pesquisas em história oral e ciências sociais. *DADOS-Revista de Ciências Sociais*. v. 39, n.1, 163 - 183, 1996.

HISTÓRIA E MEMÓRIA NA ERA DAS COMEMORAÇÕES

Antônio Fernando de Araújo Sá¹

Doutorando em História Cultural pela Universidade de Brasília.

Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe.

Resumo

Este artigo analisa as relações entre história e memória, partindo das batalhas simbólicas em torno das comemorações dos centenários da Guerra de Canudos (1993-1997). O seu objetivo é inquirir sobre os usos da memória na sociedade brasileira contemporânea, debatendo, do ponto de vista conceitual, suas interações com a constituição da identidade nacional.

Palavras-chave: Memória; História; Comemoração e Guerra de Canudos.

Abstract

This article is focused on the relationship between history and memory, having as an initial point the symbolic battles around the double celebration of Canudos War (1993 and 1997). Its goal is to examine the uses of memory in contemporary Brazilian society and, from a conceptual perspective, to discuss its importance to the building of a national identity.

Key words: Memory; History; Celebration and Canudos War.

“O historiador não vem só preencher as lacunas da memória. Ele constantemente contesta até mesmo aquelas lembranças que sobreviveram intactas” (Yerushalmi, 1996, p. 94).

Introdução

Nas últimas décadas, vivemos uma incontornável emergência da memória nos diversos campos do saber, desde a neurociência, psicologia social, literatura, antropologia, sociologia, até chegar à história. Assim, a memória é um assunto vasto e uma ampla bibliografia interdisciplinar foi constituída. Dentre as inúmeras possibilidades de se abordar o tema, optamos por enfatizar alguns elementos que permitam pensar a memória e sua dimensão social numa perspectiva histórica. Este processo revela os suportes mentais e materiais daquilo que, desde Maurice Halbwachs, convencionou-se chamar de “quadros sociais da memória”. Ao elaborar aquilo que deve ser “memorável” na sociedade, o discurso sobre a memória, seus usos e práticas, ocupa lugar proeminente nas diferentes teorias contemporâneas, assumindo, inclusive, uma dimensão política muito forte para as chamadas minorias étnicas - mulheres, ambientalistas, homossexuais - no mundo atual, pois o passado revela não somente o que ocorreu, mas que o passado é construído, em grande medida, pelos atores sociais em luta no presente, sendo modelado através de formas de erosão, de esquecimento e de invenções seletivas (Halbwachs, 1994; Cardim, 1998).

Para tornar inteligíveis nossas indagações, dividimos o texto em três partes. A primeira busca dar conta da emergência da memória na historiografia contemporânea, discutindo pensadores que estabeleceram aproximações e diferenças entre história e memória. Depois, percorremos dois caminhos para analisar a memória como objeto de reflexão para o historiador: de um lado, estudar a memória como fonte histórica, com ênfase na importância da história oral no contexto da história do tempo presente; de outro, refletir sobre a memória como fenômeno histórico, no que Burke chamou de “história social do lembrar”, pois, ao considerar que as memórias social e individual são seletivas, necessitamos identificar suas normas de seleção e observar como variam de lugar para lugar, ou de um grupo para outro, bem como a sua mutabilidade no tempo. “As memórias são maleáveis, e é necessário compreender como são concretizadas, e por quem, assim como os limites dessa maleabilidade” (Burke, 2000, p. 73).

A emergência da memória no discurso histórico contemporâneo

Como é sabido, a relação entre memória e história remonta à Grécia clássica e era vista numa perspectiva em que ao historiador cabia ser o guardião da memória dos acontecimentos públicos. Como escreveu Cícero, a história é a “vida da memória”. Assim, cabia à memória refletir o que aconteceu e a história refletir a memória. Essa filiação história-memória permaneceu não questionada, pelo menos até meados do século XVIII, quando Voltaire afirma que a história não é questão de memória, mas de razão, estabelecendo o termo filosofia da história (Decca, 1995).

Ao longo do século XIX, a consolidação da disciplina da história e a profissionalização do historiador impuseram o domínio dos documentos escritos como fonte, em detrimento da tradição oral, excluindo, assim, do discurso histórico a memória em favor do fato. Nesta época, os historiadores identificavam as memórias como uma fonte dúbia para a verificação dos fatos históricos (Klein, 2000; Ferreira, 1994, p. 1).

Foi somente a partir de meados do século XX que a memória emergiu, com vigor, na cena da discussão historiográfica contemporânea. Seguindo a proposta de Mudrovic (1998/2000), podemos dividir em três momentos esta emergência. Primeiro, no contexto da Segunda Guerra Mundial, através da história oral, que objetivava o registro e análise dos testemunhos orais acerca do passado.

Esta perspectiva se amplia com a “história vista de baixo” dos anos 1960 e 1970, que transformou a história oral em um dos principais instrumentos de registro das experiências vividas pelos setores marginais da sociedade em contraposição às narrativas que privilegiavam as elites.

Segundo, a partir dos anos 70 e, especialmente, nos 80, estabeleceu-se uma nova relação entre a história e a memória, ao se questionar o papel da memória coletiva na história e na construção das identidades coletivas, a memória e o esquecimento como fenômenos políticos etc. O monumental trabalho organizado por Pierre Nora, *Les Lieux de Mémoire* (1984-1992), em que se busca reconstruir a história da memória coletiva francesa, pode ser considerado como representativo desta nova historiografia da memória. Este ambicioso projeto influenciou outras iniciativas em diferentes países como os Estados Unidos, Alemanha, Grã Bretanha, Israel, entre outros. Um dos sintomas da consolidação deste debate no mundo acadêmico foi a criação da revista *History and Memory*, editada pela Tel Aviv University.

Por último, em meados do século XX, irrompe a história do presente, obrigando a rever o pressuposto da ruptura com o passado como garantia de um conhecimento objetivo. Um marco da consolidação desta empresa é a criação do Instituto de História do Tempo Presente, em 1978, sob a direção de François Bédarida, e os trabalhos de Pierre Nora sobre a “História do Presente” na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Em suas pesquisas, Pierre Nora enfatiza que as diferentes visões sobre o acontecimento expõem a diversificação por que passa a história, no sentido de transformá-la num campo de forças político-ideológicas, em virtude da proliferação das memórias coletivas impostas pela mídia. A contemporaneidade, assim, tende a fabricar um maior número de memórias coletivas, a multiplicar os grupos sociais que se autonomizam pela preservação ou pela recuperação do seu próprio passado, a compensar as convulsões e rupturas das sociedades contemporâneas e a angústia e a incerteza do futuro com a valorização de um passado que não era, até então, vivido como tal (Nora, s/d., p. 453).

História e memória: ruptura e/ou continuidade?

Cabe-nos agora realizar uma breve incursão nas complexas relações entre história e memória, distinguindo duas posturas intelectuais que se ocupam do tema, seguindo ainda a proposta de Mudrovic. De um lado, temos a “tese ilustrada”, representada por pensadores como M. Halbwachs, Y. Yerushalmi e P. Nora, entre outros, que defendem uma posição da história em relação à memória como ruptura. Assim, a constituição de um campo histórico prefigurado por uma prática científica sublinha a idéia de delimitação clara entre memória e história. Por outro lado, existe a “tese clássica”, de autores como P. Ricoeur e P. Hutton, entre outros, que defendem, com diferentes matizes, a idéia da continuidade da memória com a história. Nesta perspectiva, coloca-se em questão a oposição tradicional entre uma história crítica colocada do lado da ciência e a memória que só oferece fontes flutuantes (Mudrovic, 1998/2000).

A definição da “tese ilustrada” pode ser exemplificada na distinção entre memória e história elaborada por M. Halbwachs, quando afirma que a “história pode apresentar-se como a memória universal do gênero humano. Mas não existe memória universal. Toda a memória coletiva tem por suporte um grupo limitado no espaço e no tempo”.

Em outra passagem, este autor expõe, com precisão, seu ponto de vista:

“A história é um quadro de mudanças, e é natural que se convença de que as sociedades mudam sem cessar, porque ela fixa seu olhar sobre o conjunto, e não passam muitos anos sem que dentro de uma região desse conjunto, alguma transformação se produz [...]. A memória coletiva é um quadro de analogias, e é natural que ela se convença

que o grupo permanece, e permaneceu o mesmo, porque ela fixa sua atenção sobre o grupo, e o que mudou foram as relações ou contatos do grupo com os outros” (Halbwachs, 1990, p. 86 e 88).

Dialogando com este autor, Pierre Nora enfatiza que

“[...] memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraiza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo” (Nora, 1993, p. 9).

Como visto, a leitura de Pierre Nora dialoga com as assertivas propostas por Maurice Halbwachs na distinção que ele faz entre história e memória, na qual a história “é uma e podemos dizer que não há senão uma história”, já a memória trabalha com o vivido, com o que está presente no grupo e é, portanto, múltipla. Todavia, Nora, ao contrário de M. Halbwachs, propõe a utilização da memória como objeto do conhecimento histórico. Em seu tom elegíaco, Nora identifica a memória como uma forma primitiva ou sagrada de se pensar o passado em oposição à consciência histórica moderna, de base científica.

Em outra perspectiva, temos a obra de Paul Ricoeur, que convida o historiador a pensar a historicidade e repensar epistemologicamente a história, desde *História e Verdade* de 1954, tendo como ápice a obra *La Mémoire, l'histoire et l'oubli* de 2000. Segundo Bédarida, sua originalidade consiste em começar a análise com a memória, antes de discutir a história. O enigma do fenômeno mnemônico é sua representação presente do passado ausente, como afirma Aristóteles: “a memória é do passado”. Assim, no lugar de opor memória e história, Paul Ricoeur recusa a questão e, em termos alternativos, apresenta sua relação como inseparável, intrínseca. Nesse domínio do entrecruzamento, ao modo de um enigma, mil laços sutis engendram as múltiplas interferências entre o discurso da memória e o discurso histórico. Ele coloca uma rica matéria para reflexão dos historiadores propensos a classificações muito abruptas entre essas partes, como é o caso do irritante culto da memória em que transborda o espírito do tempo (Zeitgeist) e que prolifera na mídia. Isto conduz a uma visão muito esquemática opondo, de um lado, a explicação histórica com o objetivo de busca da verdade e repousando numa pesquisa metódica e científica, e, de outro, a memória, representação carregada de humanidade e de autenticidade, mas fluida, introduzindo inevitavelmente um viés dentro do passado. Segundo o filósofo, dentro de sua pesquisa rigorosa da verdade, o historiador não pode reduzir os traços da memória a seus resíduos fraudulentos ou a suas ficções enganosas. Muito menos confinar a memória sob as sendas do psíquico, da impressão e do movente. Porque a história não poderá jamais se emancipar totalmente da memória.

Representando a tese “clássica” da relação história e memória, Paul Ricoeur propõe, na perspectiva de uma fenomenologia da memória, uma nova interpretação desta relação. A pesquisa do objeto da memória é feita ao mesmo tempo que seu processo. Ele observa que os gregos utilizaram duas palavras para designá-la: mnême, que é “afeição” (pathos), tanto que lembrar surge dentro da memória e é reconhecido como passado, e anamnêsis, ou anamnese, que é recordação, rememoração, busca da lembrança arrancada do passado. Logo, a história é o “motor da busca”, que tenta indefinidamente encontrar aquilo que Michel de Certeau chamou de “ausência de história”. Em consequência, ela constrói em vez de reconstruir (Bédarida, 2001, p. 734-735).

Michael Frisch também enfatiza que, apesar de, em certos sentidos, serem verdadeiramente opostos os conceitos de memória e história, muito têm em comum. Segundo ele, os estudos recentes estão marcados por situações, nas quais a história subverteu a memória e a memória subverteu a história. Isso não sugere apenas uma contradição ou paradoxo, mas, sobretudo, uma tensão útil que contribuiu para que os historiadores focalizassem a problemática da própria memória coletiva, situando-a simultaneamente como fonte de alternativas e resistências ao poder estabelecido e como objeto de manipulação ideológica hegemônica por parte das estruturas do poder cultural e político. Esta incorporação da memória à história proporcionou uma tensão produtiva que vem gerando novas abordagens à concepção tanto da história quanto da memória, “nas quais o processo de dar sentido ao passado é entendido como uma capacidade mais geral, expressa de várias formas e modos, que podem ser mais bem entendidos como organizados em vetores de diferentes espectros, em vez de estarem agrupados em torno de noções polarizadas de história e memória” (Frisch, 1996, p. 77-78).

Há ainda uma visão presente no debate sobre a história e memória, representativa do mundo acadêmico norte-americano. É o discurso da memória como re-encantamento, defendido por parte da intelectualidade pós-modernista, com base em sua simpatia pelo inefável: o excesso, o sublime, o enigma. Como exemplo, Klein, analisando a obra de Marita Sturken, pontua que a História é modernismo, o Estado, ciência, imperialismo, uma ferramenta da opressão; memória é pós-modernismo, o “excluído simbolicamente”, “o corpo”, “uma invenção cicatrizante e uma ferramenta da redenção”. Assim, segundo este historiador, não é acidental que nossa súbita fascinação com a memória ande lado a lado com o ajuste de contas pós-moderno em torno da consciência histórica como uma ficção opressiva. A memória pode ficar conhecida como uma fase da crise historiográfica contemporânea, precisamente porque ela figura como uma alternativa terapêutica para o discurso histórico (Klein, 2000).

A memória como fonte histórica

Conforme François Dosse, esse “momento memorativo” pôs em crise as categorias históricas de espaço de experiência e de horizonte de expectativa, substituindo-o por uma relação de solidariedade entre o presente e a memória de um passado cuja opacidade se tenta desvendar, o que resulta no privilégio do presente, do instante. “A outra consequência importante dessa subversão é uma reavaliação da noção de acontecimento, que é apreendida no âmbito das metamorfoses a que a memória coletiva a submete” (Dosse, 2001, p. 35).

Pierre Nora também acentua que as transformações por que passa a historiografia contemporânea são produtos da própria aceleração e mundialização da história, em que a história não é mais privilégio do historiador, por conta do seu processo de democratização. Por conseguinte, o “presente adquiriu uma cor histórica; antes de toda a elaboração crítica, antes de passar tudo ao crivo, ele é vivido directamente como história” (Nora, s/d, p. 530-531).

Nesta perspectiva, um dos grandes temas da história do tempo presente foi o estudo da presença incorporada do passado no presente das sociedades e, logo, na configuração social das classes, dos grupos e das comunidades que as constituem. Os estudos dedicados às modalidades de construção e institucionalização das memórias contemporâneas foram decisivos para o início de novas pesquisas que tentam identificar, além do mero discurso histórico, as formas múltiplas e, possivelmente, conflitantes de rememoração e utilização do passado (Chartier, 1996, p. 216).

É interessante observar que, a despeito da revolução historiográfica empreendida pela Escola dos Annales, a partir de 1929, a história contemporânea manteve seu estigma de objeto de estudo problemático e a sua legitimidade foi constantemente questionada. Como Pierre Nora afirmou, a história contemporânea tornou-se uma história sem historiadores. Todavia, René Rémond propõe três itens que comprovam a legitimidade científica e a relevância social da história do tempo

presente: primeiro, não há diferença entre a atividade de um historiador da Guerra do Peloponeso e a daquele que se interessa pela II Guerra Mundial. A proximidade não impossibilita a busca da verdade e o rigor da pesquisa é igual ou maior do que de outros períodos. O segundo diz respeito à delimitação do campo que constitui o objeto próprio da história do tempo presente. Os historiadores do tempo presente devem rever continuamente a delimitação do seu campo de pesquisa, pois as mudanças provocadas pela aceleração da história trazem novos temas, novos objetos, novas abordagens, como é o caso da Guerra Fria, do comunismo, da descolonização, que, em pouco tempo, deixou de ser história do tempo presente para se tornar objeto do passado.

Por fim, qual é o impacto da reintegração do tempo presente na perspectiva do historiador? Quais os efeitos sobre o seu ofício e a prática de seus métodos? De um lado, com relação às fontes, os arquivos perderam seu caráter exclusivo, na medida em que se recorreu às fontes orais, visuais, da imprensa etc. O historiador que trabalha com o tempo presente tem a desvantagem da abundância das fontes ao invés da penúria. Por outro lado, segundo Rémond, o historiador do tempo presente varreu os últimos vestígios do positivismo, tanto quando ele sabe que sua objetividade é frágil, quanto sobre sua importância para a construção dos fatos (Rémond, 1996, p. 203-209).

François Bédarida aponta ainda o caráter de história inacabada e em constante movimento que é, mais do que qualquer outra, constitutiva da história do tempo presente e é esse o desafio que temos que enfrentar quando nos deparamos com a questão da responsabilidade social do historiador na abordagem de temas controversos e que ainda tocam indelevelmente a vida das pessoas, como é o caso do racismo, do anti-semitismo ou da Guerra de Canudos e o Cangaço. Utilizando a imagem do *palimpsesto*, Bédarida afirma que “o tempo presente é reescrito indefinidamente utilizando-se o mesmo material, mediante correções, acréscimos, revisões”, num constante processo de reescrita (Bédarida, 1996, p. 221).

É um debate ainda em aberto.

Abdón Mateos propõe a conceituação de história do tempo presente como distinta da história do passado recente ou da história imediata. Segundo ele, a história do tempo presente estuda “preferencialmente processos históricos que, ainda que sejam recentes, estão já encerrados ou para os quais existe uma mínima distância cronológica” (Mateos, 1998/2000). Já Mudrovic entende por história do tempo presente aquela historiografia que tem por objeto acontecimentos ou fenômenos sociais que constituem recordações de pelo menos três gerações que compartilham o mesmo presente histórico (Mudrovic, 1998/2000). Na mesma direção, Robert Frank também critica a noção de “história imediata”, pois se há imediatismo entre o historiador do presente e a testemunha, é necessária uma mediação na qual passa a reflexão crítica sobre o tempo e pela colocação do depoimento na perspectiva da espessura da duração, tanto do passado próximo, quanto longínquo. Segundo ele, essa é a diferença fundamental entre a “história do presente” e o trabalho sobre a “atualidade”, entre o historiador e o jornalista (Frank, 1999, p. 117).

Jean Lacouture, por outro lado, caracterizaria a história imediata como próxima, participante e, ao mesmo tempo, rápida na execução e produzida por um ator ou uma testemunha vizinha do acontecimento, da decisão analisada. E ressalta que o veículo e o lugar privilegiado da “história imediata” assumiu a denominação global de meios de comunicação de massa, o que impõe certa vigilância na utilização destas fontes de pesquisa. Segundo o autor, a “história imediata é uma projeção de nosso século convulsionado”. É na imediação da comunicação que impõe o desenvolvimento da história imediata, “sinais de bruma de uma sociedade alucinada por informações e no direito de exigir inteligibilidade histórica próxima” (Lacouture, 1990, p. 237-238).

Apesar de haver entre os pesquisadores da história do presente um consenso sobre a importância da mídia na constituição do próprio modo de ver e perceber o mundo contemporâneo, os estudos ainda se encontram de forma

embrionária, carecendo de uma discussão mais acurada dos problemas metodológicos e da necessidade de se constituir arquivos que incorporem as novas linguagens para a pesquisa histórica, tais como televisão, cinema, quadrinhos, internet, rádio, fotografia etc. No caso brasileiro, Luís Felipe Miguel demonstrou que, mesmo a mídia participando decisivamente de episódios da história política contemporânea, os trabalhos que abordam o século XX, especialmente a partir dos anos 30, mal mencionam os meios de comunicação, como é o caso de Thomas Skidmore, Boris Fausto e Ronaldo Costa Couto (Miguel, 2000).

Uma proposta para o historiador lhe dar com essas novas linguagens é não utilizá-las como confirmação ou contraponto de um conhecimento produzido a partir das fontes textuais, mas reivindicá-las como objeto específico de estudo, decodificando a construção, por meio de imagens, textos e sons, de uma memória das classes dominantes que objetivam utilizar determinada visão de história para impor seus valores à sociedade como um todo. Isto demonstra a importância deste material como fonte preciosa para a compreensão de comportamentos, visões de mundo, valores, identidades e ideologias da sociedade contemporânea.

A propósito, o pesquisador não pode se preocupar com os fatos e eventos da História em si, mas sim com a percepção do passado produzida pelos filmes, quadrinhos, reportagens, tentando encontrar aquilo que Marc Ferro chamou apropriadamente, no caso do cinema, de uma contra-análise da sociedade, de buscar “o não-visível através do visível” (Ferro, 1976). O que importa é o uso que se faz da história pelo filme, pelos quadrinhos, pela imprensa, evidenciando os interesses, os desejos e as necessidades que estão presentes na representação do passado, pois, quando abordam um tema histórico, artistas e intelectuais não efetuam uma mera reconstituição dos acontecimentos históricos na sua factualidade circunstanciada, mas sim o registro de virtualidades latentes da história individual e coletiva. Assim, o que se objetiva é tentar entender como as práticas, complexas, múltiplas, diferenciadas, constroem o mundo como representação.

História do tempo presente e história oral

Essa discussão em torno da história presente traz consigo o debate sobre a história oral ou, se preferir, das fontes orais, no processo de produção do conhecimento histórico. Nosso objetivo aqui é elaborar, sucintamente, uma visão crítica do modo como os historiadores têm usado a memória como instrumento de pesquisa.

Conforme P. Joutard, afora a história africana que sempre se serviu de fontes orais, a história se constituiu, enquanto disciplina científica, como crítica da tradição oral, desde o século XVII. A reintrodução da fonte oral, ou seja, da memória como fonte histórica na segunda metade do século XX, encontrou fortes resistências no mundo intelectual ancorado na tradição escrita, como foi o caso da França. A exceção foi os Estados Unidos, onde foram desenvolvidos projetos a partir da coleta de depoimentos pessoais por meio de gravador na década de 1940. Liderado por Allan Nevins, esse programa de entrevistas voltado para a atuação das elites dominantes norte-americanas transformou-se no Columbia Oral History Office, que serviu de modelo para outros centros que foram criados nos anos 50 em bibliotecas e arquivos no Texas, Los Angeles e Berkeley (Joutard, 1996, p. 43-45).

Desde os anos 1960, o estudo da história oral e a análise etno-histórica da tradição oral, associada a Jan Vansina e seus discípulos e críticos, ocupam lugar de destaque nas principais instituições acadêmicas internacionais. Ainda que tenham várias finalidades, o principal objetivo de seus pesquisadores é a reconstrução do passado a partir de fontes orais, quer diretamente, quer após cuidadoso processo de tratamento e análise. Mas, desde então, a tônica dos debates sobre as fontes orais tem incidido sobre se são ou não “verdadeiras”. Temos aqui uma clara influência da matriz positivista para a análise das fontes orais, pois, a memória é um fenômeno complexo não suscetível de ser submetido a

uma prova de verdade pela mera aplicação de um conjunto de regras ou pelo recurso tecnológico do registro da atividade cerebral. A memória é uma forma de evidência histórica e deve ser avaliada como tal (Lumms, 1991, p. 99).

Como afirmaram J. Fentress e Chris Wickman, o que importa aqui não é o fato de determinada memória ser “verdadeira” ou não, mas sim o significado social da memória, sua estrutura interna e seu modo de transmissão, por parte de determinado grupo social. Segundo estes autores, o que geralmente falta neste debate é a noção da particular natureza da memória como fonte, na medida em que a história oral se assenta na memória e não em textos. Os historiadores orais têm preferido tratar a memória como “um conjunto de documentos que acontece estarem dentro da cabeça das pessoas e não no Arquivo público” (Fentress e Wickman, 1992, p. 14).

Robert Frank afirma que para se construir a fonte oral, há a necessidade de solicitar a memória daquele que depõe. A memória como fonte para o historiador é, em muitos casos, insubstituível, mas é também fonte geradora de mitos, de deformações, que o historiador deve depurar em seu trabalho. Daí a necessidade de o historiador analisar os erros e os mitos veiculados pela memória, “tomá-los tais como são, colocá-los em perspectiva histórica, em poucas palavras, fazer sua história. É uma grande sorte para o historiador do presente, graças às testemunhas que interroga, poder fazer a arqueologia da memória coletiva” (Joutard, 1996, p. 107 e 112).

Roger Chartier interpõe um elemento relevante para a análise do tempo presente, pois o seu historiador “é contemporâneo de seu objeto”, partilhando, assim, “com aqueles cuja história ele narra as mesmas categorias essenciais, as mesmas referências fundamentais”. Neste sentido, o historiador do tempo presente é, pois, “o único que pode superar a descontinuidade fundamental que costuma existir entre o aparato intelectual, afetivo e psíquico do historiador e o dos homens e mulheres cuja história ele escreve” (Chartier, 1996, p. 216).

Em sua visão antipositivista da história oral, Alessandro Portelli nos adverte sobre a natureza essencialmente subjetiva da memória, reiterando que “a história oral se narra a partir de uma multiplicidade de pontos de vista e a imparcialidade tradicionalmente reivindicada pelos historiadores é substituída pela parcialidade do narrador”. O autor, assim, coloca que, por possuírem histórias e crenças pessoais diferenciadas, os historiadores e as “fontes” estabelecem uma confrontação de suas particularidades. Assim, é na confrontação entre as partes envolvidas, seja como “conflito”, seja como “busca de unidade”, que reside a riqueza da história oral (Portelli, 1991, p. 51).

Portanto, a escolha dos entrevistados não pode ser orientada por critérios meramente quantitativos e sim a partir do método qualitativo, já que buscamos as representações que os entrevistados fornecem sobre determinado tema, partindo de sua posição no grupo e do significado de sua experiência. Nessa proposta, não se busca a utilização dos depoimentos orais como instrumentos para preencher as lacunas deixadas pelas fontes escritas, preocupando-se em garantir ao máximo a veracidade e a objetividade dos depoimentos orais, excluindo as possíveis distorções. Busca perceber os usos políticos do passado pelos grupos sociais, numa espécie de confronto de memórias, na perspectiva de privilegiar as representações do passado, uma história das metamorfoses da memória, tomando como objeto de estudo a memória coletiva.

Segundo Meihy, no caso brasileiro, o estudo da história oral tem demorado a se desenvolver pela ausência de tradições institucionais não-acadêmicas que se empenhassem em desenvolver projetos registradores das histórias locais, bem como de vínculos universitários com os localismos e a cultura popular. Por outro lado, não podemos esquecer dos obstáculos causados pelo clima repressivo da ditadura militar nos anos 70, quando da introdução da história oral no Brasil, já que a palavra depoimento era associada pela população, de um modo geral, a interrogatório. Havia também a resistência da comunidade

acadêmica por conta da “parcialidade” da fonte oral. Esta lacuna vem sendo suprida com a intensificação de pesquisas nesta direção no âmbito dos cursos de pós-graduação em História nas últimas décadas. Seu desenvolvimento ocorreu, paralelamente, à emergência da democracia no Brasil, onde grupos sociais, antes marginalizados, buscavam sua afirmação identitária como, por exemplo, o movimento negro e a organização dos povos indígenas, o que expandiu, enormemente, seus estudos e reflexões tanto nas universidades, quanto em museus e instituições particulares de pesquisa (Meihy, 1999).

Resultado dos avanços tecnológicos - gravador, vídeo e computador - a história oral se apresenta como forma de captação de experiências de pessoas dispostas a falar sobre aspectos de sua vida, mantendo um compromisso com o contexto social. A razão de ser desta história é exatamente “a presença do passado no presente imediato das pessoas”. Ela é sempre uma história do tempo presente, uma história viva. Poderíamos, então, qualificá-la como uma “história com testemunhas”. Com os recursos tecnológicos de gravação, o historiador não apenas escreve a história, mas também produz a fonte que poderá ser utilizada por outros pesquisadores. Esta é a rica complexidade da história oral, fonte e, ao mesmo tempo, produto historiográfico, pois o registro só se obtém através da interferência do historiador (Meihy, 1996).

A memória como fenômeno histórico

No momento atual, vivemos uma profunda revisão nos modos de pensar e reconstituir o passado, especialmente no que se refere ao questionamento sobre as formas modernas de estruturação dos critérios de plausibilidade científica da história, nos moldes iluministas. Dentro desta perspectiva, emerge na historiografia contemporânea um significativo movimento de rememoração, traduzida na ressubjetivação e repoetização do passado. Em consequência disso, memória e identidade aparecem como uma das chaves de compreensão da situação atual desta historiografia. Entretanto, para a história, “não são as memórias e identidades os pontos centrais, mas as suas respectivas representações nas experiências e expectativas de vida” (Diehl, 2002, p. 143-144).

Pedro Cardim chama a atenção para o fato de que a memória social engloba o vasto repositório de informação em que assenta o viver social, gerada, transmitida e adquirida através da dimensão performativa da existência da sociedade. Uma memória que se vincula ao próprio conceito de cultura, no sentido de que se assentam os quadros de sentido e de referência que funcionam como princípios geradores, esquemas de percepção, de apreciação e de ação. Uma memória concretizada tanto ao nível das relações familiares, nos gestos desempenhados no cotidiano, nos hábitos enraizados, quanto em sua complexa mistura de supressão e de recriação do passado que, apesar do seu caráter fundamentalmente transformativo, permite conservar o essencial da recordação sobre o passado (Cardim, 1998).

Para lidar com esta questão, lembremos da noção de memória coletiva proposta, já nas décadas de 1920 e 1930, por Maurice Halbwachs. Segundo ele, a memória individual deve ser entendida como um fenômeno social e coletivo, submetido a flutuações, transformações e mudanças constantes. Assim, cada memória é essencialmente uma memória coletiva e não existem memórias individuais no sentido estrito da palavra. Como aponta Ecléa Bosi, a memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a cada indivíduo. Assim sendo, na maioria das vezes, lembrar não é reviver, mas reconstruir, com as imagens do presente, as experiências do passado. Halbwachs amarra a memória da pessoa à memória do grupo e esta à tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade (Bosi, 1979, p. 17-18; Halbwachs, 1990). Assim, Halbwachs compreendeu que a memória, como ato de reconstrução, nunca é idêntica a qualquer imagem do passado, “mas que há lugares da memória que podem ser estudados como formas de acesso ao passado” (Santos, 1998, p. 161).

F. R. Ankersmit tenta relativizar a visão “extremista” de Halbwachs em torno da dicotomia entre memória individual e memória coletiva, interrogando “por que não devemos ter ambas memórias individual e coletiva?”. Segundo ele, existe uma sutil, mas mesmo assim crucial diferença entre “lembrar” e “lembrar de”. Mas concordando com a lógica de sua noção de memória coletiva, Halbwachs estende o domínio dos eventos que nós efetivamente podemos “lembrar” além do nosso nascimento. A memória coletiva guia nossa vida, renovando em si e desenvolvendo um limbo indefinível entre passado e presente. E pode-se estabelecer um contato direto e imediato com o passado até agora aberto para nós. O passado nostálgico não é, contudo, cortado de nós no presente e pode persistir no tipo de indivíduos que tem uma sensibilidade específica para isto. Segundo Ankersmit, a lembrança do passado é primeiramente individual, mas, de fato, só sobressai no pano de fundo coletivo (Ankersmit, 2002).

Michael Pollak também chama a atenção para o fato de que Halbwachs, dentro de uma análise durkheimiana, longe de ver a memória coletiva como uma imposição, uma forma específica de dominação, acentua as funções positivas desempenhadas pela memória comum, especialmente por reforçar a coesão social, não pela coerção, mas pela adesão afetiva ao grupo. Nesta leitura, a nação é a forma mais acabada de um grupo e a memória nacional, a forma mais completa de uma memória coletiva. A história oral, ao privilegiar a análise dos excluídos, marginalizados e das minorias, ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas dominadas, opõem-se à memória oficial, no caso a memória nacional. Assim, a memória se torna um campo de disputa, de confronto (Pollak, 1989, p. 3-4). Isso nos mostra que se a memória é um fenômeno construído social e individualmente, ela é também um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual quanto coletiva, no sentido em que é um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

Cabe aqui explicitar nosso entendimento sobre memória e identidade. No que se refere ao primeiro, definimo-lo como “o conjunto de representações explícitas, explicadas, conscientes sobre o passado” (Hespanha, 1998, p. 21). Ao nível do senso comum, a memória liga-se às tradições familiares e a grupos, representando as possibilidades de aprendizagem e de socialização, como continuidade e identidade das tradições. Mas também por ser coletiva, a memória assume funções como de identificação cultural, de controle político-ideológico, de diferenciação e de integração (Diehl, 2002, p. 146-147).

Com relação à identidade, Jörn Rüsen afirma que ela é

“[...] um momento essencial da socialização humana. Justamente por isso está exposta às contínuas dificuldades que os homens encontram consigo e com os demais, quando se socializam. [...] A identidade é, por conseguinte, um processo social de interpretação recíproca de sujeitos que interagem entre si” (Rüsen, 2001, p. 86-87).

Com propriedade, Muniz Sodré articula os dois conceitos, afirmando que a identidade

“[...] é de fato algo implícito em qualquer representação que fazemos de nós mesmos. Na prática, é aquilo que nos lembramos. A representação determina a definição que nos damos e o lugar que ocupamos dentro de um certo sistema de relações. O idem latino faz referência à igualdade ou à estabilidade das representações, possibilitadas pela ordem simbólica e pela linguagem, mas também à unidade do sujeito consigo mesmo. A consciência, enquanto forma simbolicamente determinada, é lugar de identidade” (Sodré, 1999, p. 35).

Assim, buscamos perceber as estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou indivíduo, um “ser-percebido” constitutivo de sua identidade:

“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 a si mesmo, logo a sua capacidade de fazer reconhecer sua existência a partir de uma demonstração de unidade” (Chartier, 1991, p. 183).

Mas não esqueçamos que a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais que opõem grupos políticos diversos existentes na comunidade. Daí a ênfase no caráter histórico e performativo da memória e da identidade, pois “a instituição da memória social não é um processo exterior às práticas sociais dos agentes históricos que se conflitam na história, mas sim resultado desta ação” (Neves, 1991, p. 308 e 310).

Ao estar atenta às questões colocadas pelos conflitos presentes e sendo questionada pelas ações dos dominados, a memória não pode estar fixa na herança subjetiva legada pelo passado, mas necessita de ser re-criada continuamente para que possa dar um sentido à ordem presente. Assim, as memórias e identidades não são coisas fixas, mas representações ou construções da realidade, um fenômeno subjetivo ao invés de objetivo. Memórias ajudam-nos a compreender o mundo em que vivemos, e o “trabalho da memória” é, como qualquer outro tipo de trabalho mental ou físico, embutido no complexo de relações de classe, gênero e de poder que determinam o que é lembrado (ou esquecido), por quem e para que fim (Gills, 1996, p. 3).

Nesta perspectiva, como salientou J. Le Goff, a memória coletiva

“é um instrumento e um objetivo do poder. São as sociedades cuja memória social é sobretudo oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória” (Le Goff, 1984, p. 46).

A propósito, nossa opção por trabalhar a memória das sociedades tradicionais sobre acontecimentos fundantes da sua história, do ponto de vista dos agentes sociais, leva em conta que as práticas sociais intervêm profundamente na determinação das funções e eficácia da memória (Meneses, 1999, p. 16). Os historiadores que trabalham com a memória enfatizam que os principais elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva, são os acontecimentos vividos pessoalmente ou aqueles dos quais a pessoa nem participou, mas que, no imaginário, tomaram tanto relevo que é quase impossível saber se ela participou ou não; as pessoas ou personagens – aqui igualmente se aplica a observação anterior – e, finalmente, os lugares da memória (Pollak, 1992, p. 200-212).

Nesta direção, o conceito de “lugar de memória”, proposto por Nora, pode oferecer a possibilidade de diálogo do historiador com esses resquícios do passado que traduzem a busca, pelo ser humano, da identidade social, essa experiência coletiva de formação da cultura e da sociedade, traduzida, em sua interpretação do passado, pelo reconhecimento das similitudes e diferenças simbólicas e sociais. Essa discussão é fundamental para nossa análise, na medida em que é pela memória, ritualmente exercida, que as identidades coletivas e individuais são reforçadas e/ou redefinidas. Em seu diálogo com a assertiva de M. Halbwachs de que “Não há memória coletiva que não se desenrole num quadro

espacial” (Joutard, 1993, p. 527), Pierre Nora afirma que os lugares da memória são, antes de tudo, restos, vestígios, ocasionados pela aceleração da história contemporânea. Nossa sociedade, ao valorizar, mais o novo do que o antigo, mais o jovem do que o velho, mais o futuro do que o passado, faz com que os museus, arquivos, centros de documentação, bibliotecas constituam-se em marcos de testemunhas de outra era. Se não há memória espontânea, é necessário criar arquivos, museus, praças, centros de documentação etc (Nora, 1993, p. 13).

Então, os lugares de memória

“podem ser considerados esteios da identidade social, monumentos que têm, por assim dizer, a função de evitar que o presente se transforme em um processo contínuo, desprendido do passado e descomprometido com o futuro” (Neves, 2000, p. 112).

Assim, não podemos esquecer que a memória não é apenas ideológica, mitológica e não confiável, mas, principalmente, uma forma de garantir o direito às identidades (Portelli, 2000).

Talvez, por isso, a memória e a identidade estejam tão presentes no vocabulário histórico no início do século XXI. A intensa tentativa do registro das lembranças expressa o temor pelo desaparecimento do passado, em virtude de um tempo cada vez mais avassalador e marcado por transformações abruptas. Em busca de um sentido para a vida prática, as pessoas, grupos e povos procuram reinventar referenciais esquecidos ou silenciados. Há, assim, uma politização da memória, fazendo com que a presença de múltiplas memórias subterrâneas obriguem aos poderes a negociarem sua legitimidade (D’ Aléssio, 1998, p. 269-280), especialmente no que se refere às comemorações.

Comemoração e identidade nacional

Mas qual o papel das comemorações neste contexto? E suas relações com a identidade nacional? A resposta em parte está na forma como uma comunidade ou nação é recordada da sua identidade, representando-a e contando-a numa metanarrativa, pois ela é muito mais do que uma história que se conta e sobre a qual se reflete, é um culto encenado. Talvez porque a comemoração torna-se mais real e mais intensa que o comemorado e o passado revivido torna-se mais atual do que o passado em si.

Há um relativo consenso entre os historiadores de que, na atualidade, vivemos uma crise das formas tradicionais de se legitimar, reproduzir e representar a memória nacional. As comemorações servem para ritualizar a história, reinventando o passado em busca de uma reatualização da identidade nacional, no sentido da criação de uma solidariedade coletiva. História, memória e mitos são acionados para se definir o quê e quem faz parte de um todo chamado nação. A produção das comemorações serve, assim, para reforçar os mitos e escolher os que melhor funcionam no momento presente, visando a produzir solidariedade social e viabilizar projetos coletivos futuros (Oliveira, 2000). Comemorar vem do latim *commemorare*, que significa trazer à memória; fazer recordar, lembrar. Assim, é através da comemoração, festa, celebração, solenidade que se demarca na memória coletiva aquilo que deve ser lembrado, daquilo que deve ser esquecido. O que reitera que debater sobre memória, é discutir a disputa em torno do controle do passado. Uma questão de poder. A comemoração aqui é encarada como elemento central da construção da identidade e está fundada na memória (Ferreira, 1997, p. 157).

A atividade comemorativa é, por definição, social e política, já que envolve a coordenação das memórias individuais e coletivas, cujos resultados podem parecer consensuais quando eles de fato são o produto de processos de intensa contestação, luta, e, em alguns casos, de aniquilação (Gills, 1996, p. 5). Neste sentido, como o relacionamento entre memória e identidade é histórico e se registra de variadas formas, as comemorações se constituem em ocasiões

especialmente ricas para a reflexão do historiador, na medida em que possibilitam uma avaliação do que já foi produzido e a abertura de novas formas de compreensão histórica. As comemorações tendem a inscrever os atos humanos em um tempo mítico, destituindo do homem sua historicidade.

Desde a publicação do trabalho organizado por Pierre Nora, tem se tornado um lugar comum na cultura contemporânea a afirmação de que nós vivemos numa “era das comemorações”. Isto pode ser percebido no mundo ocidental, tanto na França desde as comemorações do Bicentenário da Revolução Francesa (1989) e do Maio de 1968, quanto no Brasil, a partir das comemorações do centenário da Abolição da Escravidão, em 1988, e da Proclamação da República, em 1989.

A década de 1990 foi toda demarcada por eventos comemorativos no Brasil, fazendo emergir discursos antes marginalizados no contexto da história oficial, como o Tricentenário de Zumbi dos Palmares (1995), os Centenários da Guerra de Canudos (1993-1997) e o Centenário de nascimento de Lampião (1997-1998). Por outro lado, os anos 1990 assistiram, como já dito, uma significativa proliferação de estudos sobre a memória, mas também a criação de diferentes espaços e lugares de memória.

Essa interpelação de memórias subterrâneas nos aproxima daquilo que Homi Bhabha chamou de nação como narrativa, onde o conceito de “povo” emerge dentro de uma série de discursos como um movimento narrativo duplo, na medida em que temos um território conceitual disputado. Aqui o povo tem de ser pensado num tempo-duplo. De um lado, o povo aparece “como ‘objeto’ histórico de uma pedagogia nacionalista, que atribui ao discurso uma autoridade que se baseia no pré-estabelecido ou na origem histórica constituída no passado”. De outro, “o povo consiste também em ‘sujeito’ de um processo de significação que deve obliterar qualquer presença anterior e originária do povo-nação”, a fim de apresentar “o povo como contemporaneidade, como aquele signo do presente através do qual a vida nacional é redimida e reiterada como um processo reprodutivo”.

Nesta perspectiva, na produção da nação como narração “ocorre uma cisão entre a temporalidade continuísta, cumulativa, do pedagógico e a estratégia repetitiva, recorrente, do performativo. É através deste processo de cisão que a ambivalência conceitual da sociedade moderna se torna o lugar de escrever a nação” (Bhabha, 2001, p. 206-207).

Então, Bhabha questiona a visão da identidade essencialista da nação, no sentido de que ele associa a identidade cultural com o processo pedagógico de sedimentação histórica, do qual ele contrasta as identificações mutáveis evocadas no processo performativo de significação da idéia de nação. Como bem assinalou Lewis D. Wurgaft, os ensaios de Bhabha possibilitam uma leitura sofisticada das múltiplas identidades da nação moderna e, ao mesmo tempo, o paradoxal ímpeto de seu argumento surge para minar as mínimas condições de articulação para formas viáveis de coesão grupal (Wurgaft, 1995).

Pierre Nora lembra-nos que os usos sociais da memória são mais diversos e variados que as lógicas identitárias. Exige-se para analisá-las o reconhecimento de que a memória nacional não é uma experiência definitiva, um repertório fechado, mais um campo de forças em perpétua elaboração e em constante remanejamento. Isto pode nos ajudar a compreender a crise do modelo clássico de comemoração, que supunha uma soberania impessoal e afirmativa da Nação, da República, do Estado. Este modelo repousa, assim, na busca da unidade de uma história, baseando-se sobre uma ordem e uma hierarquia. Portanto, uma memória nacional unitária. A sua liberação inaugurou uma batalha de memórias, o que ocasionou a politização da comemoração. Este fato foi particularmente responsável pela proliferação das comemorações, transformando, de fato, o sistema por inteiro, laicizando-o e democratizando-o. Há uma dupla consequência e de sentido inverso: de um lado, o código e o significado da comemoração passou para grupos particulares, partidos, sindicatos e

associações, com todos os conflitos internos e as contestações inevitáveis que eles pressupõem na organização da cerimônia em si; de outro, ao contrário, a manifestação nacional tornou-se menos a expressão militante da unidade de um grupo que a unidade conflituosa de todos os grupos no interior da democracia. O autor arremata dizendo que as comemorações contemporâneas tornaram-se doravante “lugares de memória” e os “lugares de memória” se saturaram de comemorações: a reaproximação, por fim, se impôs no mundo contemporâneo (Nora, 1997, p. 4694 e 4688).

Em diálogo com Pierre Nora, Franklin R. Ankersmit elabora interessantes questionamentos sobre o significado das comemorações no nosso tempo, mostrando que a comemoração não somente mostra-nos como nós percebemos o passado, mas que é também um depósito, até aqui ignorado, de evidência sobre o passado em si. No que se refere às relações entre comemoração e escrita histórica, ele propõe que a segunda adiciona nosso conhecimento do passado, enquanto que a comemoração alarga o passado em si. Não existe modo mais apropriado para expressar esta diferença entre escrita histórica, de um lado, e comemoração, de outro, que afirmar que escrita histórica pode dar-nos um entendimento do passado, enquanto que comemoração quer dar-nos o passado em si.

Franklin Ankersmit tenta explicar o dilúvio de comemorações desencadeado com os bicentenários da Revolução Americana e da Revolução Francesa, propondo que, em primeiro lugar, a comemoração nos provoca uma certa trivialização do passado, pois só comemoramos o passado porque o que é comemorado significa algo para nós. As comemorações exemplificam, talvez melhor que qualquer coisa, o que pode ser descrito, segundo o autor, como “a privatização do passado”. O passado político e nacional está morto, e tem sido agora repostado através de muitos relacionamentos individuais com o passado de indivíduos e de grupos de indivíduos. Isto tem implicações para a comemoração em si: as comemorações originadas ou estimuladas pelo centro político perderão mais e mais seu poder sobre as pessoas, enquanto a periferia será o lugar natural de todo desejo comemorativo, o que, segundo Ankersmit, ocasiona uma vitória parcial do passado em si sobre a escrita histórica (Ankersmit, 2002).

O debate aqui alinhavado evidencia o seu impacto na história cultural e política sobre a função dos rituais públicos não somente como instrumentos de projetos da elite hegemônica e como ponto de conflito em torno da memória coletiva e da identidade nacional, mas também como oportunidades para a expressão das mais exuberantes formas e idéias populares da resistência subalterna.

Neste sentido, estas reflexões podem colaborar para analisar, por exemplo, as batalhas das memórias em torno da Guerra de Canudos (1993-1997), que desenvolvemos no âmbito do doutorado em História na Universidade de Brasília. Estas disputas se manifestaram de modo particular nas comemorações dos centenários, na medida em que diversos grupos sociais atuantes no sertão do Nordeste brasileiro construíram sua leitura sobre os fenômenos em questão, a partir de um viés social, de clara influência do marxismo e do pensamento de esquerda no Brasil, tentando demonstrar sua atualidade no contexto das lutas sociais na contemporaneidade.

Durante as comemorações dos centenários da Guerra de Canudos, os eventos realizados por diferentes entidades e instituições na região do Sertão de Canudos têm incentivado à reflexão entre os canudenses da necessidade de se conhecer a história de Canudos como elemento central de sua identidade, excitando seu imaginário social. Estes depoimentos vão ser recuperados como possibilidade de uma memória alternativa por uma vertente, próxima da matriz marxista, composta de diversos segmentos sociais que objetivam, no contexto das comemorações, resgatar a experiência social desenvolvida por Antônio Conselheiro, no sentido de caracterizá-la como uma experiência igualitária de sociedade e uma possibilidade de poder alternativo no seu confronto com a ordem

coronelística vigente à época: Igreja Católica, em sua ala progressista; o Movimento Histórico e Popular de Canudos; o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), alguns segmentos intelectuais ligados às universidades da região (Sergipe, Bahia e Pernambuco), militantes do movimento sindical baiano e sergipano, além de artistas e o “povo da terra”. É interessante observar que, à época do Massacre de Eldorado dos Carajás, foi estabelecida pela imprensa a ponte entre o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e Canudos. Na fala do diretor de teatro, Antunes Filho, “Canudos é oportuno porque permite discutir o problema dos sem-terra” (Medeiros, 1996).

A polêmica sobre esta associação se dá no filme de Antônio Olavo, durante a comemoração da fundação de Belo Monte, quando vários depoimentos de estudiosos da história de Canudos tendem a divergir sobre o aspecto igualitário e socialista da comunidade de Belo Monte, tal como reconstruído pelos movimentos sociais, partidos políticos de esquerda e Igreja Católica da região. Temos os relatos de Renato Ferraz e José Calasans que propõem a existência de uma comunidade em Canudos próxima das outras cidades nordestinas, duvidando da imagem construída pela esquerda de uma sociedade igualitária e exemplo de reforma agrária. Vislumbramos aqui as diferentes perspectivas de se trabalhar a memória da Guerra de Canudos na região: uma que pensa Canudos como experiência social e outra como experiência de guerra. No primeiro caso, encontramos a Igreja Católica e os movimentos sociais que tentam construir, a partir das celebrações, uma tradição de lembrar os motivos que levaram ao conflito e que, de certa forma, permanecem presentes até hoje – analfabetismo, mortalidade infantil, concentração fundiária, grilagem etc. –, discutindo com os camponeses nas suas comunidades a experiência social da cidade de Belo Monte. Em 1997, por exemplo, a Comissão responsável pela Romaria de Canudos escolheu como tema a denúncia do crime perpetrado contra a comunidade camponesa do nordeste da Bahia “Canudos: 100 anos do massacre no sertão (1897-1997) - Sangue Derramado, Terra Fecundada”. No segundo caso, inserimos o Projeto Canudos e a criação do Parque Estadual de Canudos, sob a coordenação da UNEB e o apoio logístico do Exército, que intencionam a preservação local dos combates entre as forças legalistas e conselheiristas, numa inspiração eminentemente histórico-militar. Suas principais fontes de pesquisa têm sido, além dos vestígios arqueológicos, as memórias dos soldados combatentes. O parque foi inaugurado, em sua primeira etapa, no dia 13 de junho de 1997, dentro das comemorações do centenário do final da Guerra de Canudos.

Canudos não se tornou história, é ainda memória, campo de vivência e de luta, briga pelo presente e uma ferida aberta nas lutas políticas da região do Nordeste brasileiro. Como todo programa político está intimamente ligado a um projeto de reconstrução do passado, o caso de Canudos tornou-se, nos anos de 1980 e 1990, emblemático para os diferentes projetos políticos em confronto, resultando numa intensa produção cultural, tanto erudita, como popular, em torno dos temas, especialmente face à emergência cada vez maior de uma consciência camponesa que interpellava (e interpela) toda a sociedade brasileira.

Considerações finais

Ao comemorar, (re)fazemos a história? Essa questão crucial no debate da historiografia contemporânea faz o historiador refletir sobre o funcionamento do imaginário social e de seus mecanismos de apropriação dos acontecimentos históricos.

Em nossa leitura sobre história e memória na “era das comemorações”, buscamos escapar de análises dicotômicas sobre o relacionamento entre ambas as categorias. Dialogando com diferentes tradições intelectuais, percebemos que a emergência da memória no discurso historiográfico contemporâneo e no senso comum demonstra o temor dos indivíduos, grupos sociais e nações com relação ao desaparecimento do passado por conta de um tempo cada vez mais avassalador, marcado por transformações abruptas. Em busca de um sentido para a vida prática, as pessoas, grupos e povos procuram reinventar referenciais esquecidos

ou silenciados. Essas memórias subterrâneas conduzem a uma politização da memória, que faz com que se obriguem aos poderes a negociarem a legitimidade destas memórias no conjunto da sociedade, especialmente no que se refere às comemorações e na proliferação de memórias coletivas na mídia. Temos, assim, uma história cada vez mais plural, fustigada pelas minorias e marginais numa constante luta narrativa em torno da nação. Neste sentido, temos as contra-narrativas da nação que continuamente interpelam e rasuram suas fronteiras totalizadoras – tanto reais, quanto conceituais –, perturbando as manobras ideológicas que concebem uma identidade essencialista da nação, tal como nos alerta Bhabha. É aqui que surgem questionamentos da memória nacional como unidade, propondo-a como diversidade.

Assim, podemos discutir o papel do historiador e da história no confronto das memórias coletivas e a sua importância no contexto da dominação social no mundo contemporâneo. E, ao colocar a memória como objeto de pesquisa para o historiador, evidenciar que

“[...] a memória colectiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória colectiva”. (Le Goff, 1984, p. 13)

Portanto, no contexto da emergência de uma consciência democrática e de cidadania no Brasil, os grupos sociais tentam evitar o esquecimento e, ao produzir identidades coletivas entre os diversos atores sociais emergentes e o Estado, colocam em evidência a importância da memória e a relevância social do historiador enquanto trabalhador da memória. O direito à memória torna-se, assim, dimensão fundamental da cidadania e, neste sentido, devemos trabalhar para que a memória coletiva “sirva para a libertação e não para a servidão dos homens” (Le Goff, 1984, p. 47). Esta questão não se resume ao caso brasileiro e podemos afirmar que é, senão universal, parte das preocupações sociais do mundo ocidental.

NOTA

¹ Agradeço aos professores Maria Therezinha F. N. de Mello, Márcia de Melo M. Kuyumjian e Estevão de Rezende Martins pela leitura atenta e crítica deste ensaio, produzido no âmbito de seus seminários de pesquisa no doutorado em História na Universidade de Brasília.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. *Vender história? A posição do CPDOC no mercado das memórias*. Rio de Janeiro: CPDOC, 1996.

ANKERSMIST, F.R. *Commemoration and national identity*. 2002.

- BÉDARIDA, François. Une invitation à penser l'histoire: Paul Ricoeur, la mémoire, l'histoire et l'oubli. *Revue Historique*. n. 619, Paris; PUF, 2001.
- BÉDARIDA, François. Tempo presente e presença na história. In: FERREIRA, Marieta de M. e AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: T.ª Queroz, 1979.
- BURKE, Peter. *Variiedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CAMARGO, Aspásia. Introdução. *Programa de história oral: catálogo de depoimentos*. Rio de Janeiro: CPDOC; FGV, 1981.
- CAMARGO, Célia; LOBO, Lúcia. A pesquisa histórica e as fontes não convencionais. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. n. 20, 51-53, 1984.
- CARDIM, Pedro. Introdução. In: CARDIM, Pedro. (Org.). *Cursos da Arrábida: a história: entre memória e invenção*. Lisboa: Publicações Europa-América/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*. v. 11, n. 5, 173-191. jan./abr., 1991.
- CHARTIER, Roger. A visão do historiador modernista. In: FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
- CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. 2. ed. Oeiras/Portugal: Celta, 1993.
- D' ALESSIO, Márcia Mansur. Intervenções da memória na historiografia: identidades, subjetividades, fragmentos, poderes. *Projeto-História*. n. 17, 269-280, 1999.
- DECCA, Edgar Salvadori de. Desavenças da história com a memória. In: SILVA, Zélia Lopes da. (Org.). *Cultura histórica em debate*. São Paulo: UNESP Editora, 1995.
- DIEHL, Aston Antônio. Memória e identidade: perspectiva para a história. In: TEDESCO, João Carlos. (Org.). *Usos de memórias (política, educação e identidade)*. Passo Fundo: Editora da UFP, 2002.
- DOSSE, François. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral, comemorações e ética. *Projeto-História*. n. 15, 1997.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: um inventário das diferenças. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). *Entrevistas: abordagens e usos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1994.
- FERRO, Marc. Filme: uma contra-análise da sociedade? In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Orgs.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- FRANK, Robert. Questões para as fontes do presente. In: CHAVEAU, A.; TÉTARD, P. (Org.). *Questões para a história do presente*. Bauru: EDUSC, 1999.
- FRENTRESS, James e WICKMAN, Chris. *Memória social*. Lisboa: Teorema, 1992.
- FRISCH, Michael et al. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996.
- GILLS, John R. Introduction: memory and identity: the history of a relationship. In: GILLS, John R. (Dir.). *Commemorations: the politics of national identity*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- HALBWACHS, M. *Memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990
- HALBWACHS, M. *Les cadres sociaux de la mémoire*. 2. ed. Paris: Albin Michel, 1994.
- HESPANHA, António Manuel. Senso comum, memória e imaginação na construção da narrativa historiográfica. In: CARDIM, Pedro (Org.). *Cursos da Arrábida: a história: entre memória e invenção*. Lisboa: Publicações Europa-América/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998.

- HUTTON, Patrick H. Collective memory and collective mentalities: the Halbwachs-Ariés connection. *Historical Reflections*. v. 15, n. 2, 311-322, 1998.
- JOUTARD, P. Memória coletiva. In: BURGUiÈRE, André (Org.). *Dicionário das ciências históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- JOUTARD, P. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
- KLEIN, Kerwin Lee. *On the emergence of memory in historical discourse. Representations*. University of California Press, 2000.
- LACOUTURE, Jean. A História Imediata. In: LE GOFF, Jacques (Org.). *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- LE GOFF, Jacques. (Org.). *Memória e história. Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1984.
- LUMMIS, Trevor. La memoria. In: SCHWARZSTEIN, Dora. (Org.). *La historia oral*. Buenos Aires: Centro Editor de America Latina, 1991.
- MATEOS, Abdón. Historia, memoria, tiempo presente. *Hispania Nova: Revista de História Contemporânea*. n. 1, 1998/2000. Disponível em <http://hispanianova.rediris.es>
- MEDEIROS, Jotabê. Saga de Canudos ressurgiu da fé das cinzas. *O Estado de São Paulo, Caderno 2*. São Paulo, 4 de agosto de 1996.
- MEIHY, José C. S. Bom. *Manual de história oral*. São Paulo: Loyola, 1996.
- MEIHY, José C. S. Bom. Oral history in Brazil: development and challenges. *The Oral History Review*. v. 26, n. 2, 1999.
- MENESES, Ulpiano T. B. de. A crise da memória, história e documento: reflexões para um tempo de transformações. In: SILVA, Zélia Lopes da (Org.). *Arquivos, patrimônio e memória: trajetórias e perspectivas*. São Paulo: UNESP Editora; FAPESP, 1999.
- MIGUEL, Luis Felipe. Retrato de uma ausência: a mídia nos relatos de história política do Brasil. *Revista Brasileira de História*. v. 20, n. 39, 2000.
- MUDROVICIC, Maria Inês. Alguns consideraciones epistemológicas para una "Historia Del Presente". In: *Hispania Nova: Revista de História Contemporânea*. n. 1, 1998/2000. Disponível em <http://hispanianova.rediris.es>.
- NEVES, Frederico de Castro. A construção da memória regional: fundamentos metodológicos. In: *Anais do V Encontro de Ciências Sociais do Nordeste*. Recife/PE: Instituto de Pesquisas Sociais/Fundação Joaquim Nabuco, 1991.
- NEVES, Lucília de Almeida. Memória, história e sujeito: substratos da identidade. *História Oral*. n. 3, 2000.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto - História*. n. 10, 7-28, 1993.
- NORA, Pierre. L'ère de la commémoration. In: NORA, Pierre (Dir.). *Les lieux de mémoire (Les Frances)*. v. 3. Paris: Gallimard, 1997.
- NORA, Pierre. Memória colectiva. In: LE GOFF, J.; CHARTIER, R. e REVEL, J. (Dir.). *A nova história*. Coimbra: Edições Almedina, s/d.
- NORA, Pierre. Presente. In: LE GOFF, J.; CHARTIER, R. e REVEL, J. (Dir.). *A nova história*. Coimbra: Edições Almedina, s/d.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Nas comemorações, duas visões opostas. *Jornal do Brasil*. Caderno Idéias. Especial de Cabral a Cardoso. Identidades, 2000. Disponível em www.jb.com.br/destaques.500anos/id3ma1.html
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*. v. 5, n. 10, 1992.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. v. 2, n. 3, 1989.
- PORTELLI, Alessandro. Lo que hace diferente a la historia oral. In: SCHWARZSTEIN, Dora (Org.). *La historia oral*. Buenos Aires: Centro Editor de America Latina, 1991.

PORTELLI, Alessandro. Memória e diálogo: desafios da história oral para a ideologia do século XXI. In: MORAES, Marieta, FERNANDES, Tânia Maria e ALBERTI, Verena. (Orgs.). *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ; FGV-CPDOC, 2000.

RÉMOND, René. Algumas questões de alcance geral à guisa de introdução. In: FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janáina (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

RÜSEN, Jörn. *Razão histórica. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora da UnB, 2001.

SANTOS, Myrian S. dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 13, n. 38, 1998.

SILVA, Marcos A. da. Dossiê temático: construções da história. In: SWAIN, Tânia Navarro. (Org.). *História no Plural*. Brasília: Editora da UnB, 1994.

SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros. Identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

WURGAFT, Lewis D. Identity in world history. *History and Theory*. Theme Issue 34, Wesleyan University, 1995.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish history and Jewish memory*. Seattle e Londres: University of Washington Press, 1996.

AS FRONTEIRAS DAS LEMBRANÇAS: memória corporificada, construção de identidades e purificação simbólica no caso de desastre radioativo¹

Telma Camargo da Silva

Professora aposentada da Universidade Federal de Goiás.

Resumo

Neste ensaio, eu analiso a dinâmica do poder na produção da memória do desastre radioativo acontecido em Goiânia, em 1987. Eu argumento que o processo de recordação evidencia um complexo campo de forças produzindo múltiplas memórias. Isto acontece porque o enquadramento da lembrança resulta de uma correlação direta entre a fabricação da memória, a recuperação político-econômica do estado, a afirmação da competência dos peritos nucleares, o reconhecimento de vítima e a implementação de medidas compensatórias. Enquanto a memória oficial se impõe na esfera da política, ela simultaneamente repercute para as vítimas como silêncio e com a subjugação de suas memórias corporificadas engendrando, em consequência, o sofrimento social para aqueles que já carregam o impacto do desastre em seus cotidianos.

Palavras-chave: Memória Corporificada; Desastre; Sofrimento Social; Política da Memória, Identidade.

Abstract

In this article, I analyze the dynamic of power in the production of the memory of the 1987 Goiânia radiation disaster. I argue that the process of remembering highlights a complex field of forces, which generates multiples memories. This occurs because the framing of the disaster implies a relationship among the building of the memory, the political economic recovery of the state, the recognition of the nuclear experts knowledge, and the acknowledgment of the disaster victim and the implementation of compensatory measures. While the official memory is set up at the arena of the politics it simultaneously reverberates for the victims as silence and with the subjugation of their body memories. As a result, this process engenders social suffering for those already impacted in their everyday life by the disaster.

Key words: Body Memory; Disaster; Social Suffering; Politics of Memory; Identity.

Introdução: o impacto da exposição radioativa e a percepção da política da memória

Em 1987, como moradora da cidade de Goiânia, eu vivenciei a fase emergencial do desastre radioativo decorrente da coleta e ruptura de um aparelho de radioterapia que continha césio-137. Ao longo dos meses, convivi com o impacto do desastre no cotidiano da vida urbana e acompanhei, como membro do Núcleo de Apoio ao Acidente Radiológico de Goiânia – NUAC, da Universidade Federal de Goiás, as aflições daqueles mais diretamente atingidos.

A presença do desastre se estabelecia no cotidiano dos goianienses através dos relatos apresentados na mídia. O número daqueles diretamente atingidos, segundo dados oficiais, seria de duzentos e quarenta e nove pessoas e quatro mortes ocorreram nos primeiros dias (IAEA, 1988a). Mas o desastre também se impunha no tecido urbano quando, ao se transitar pela cidade, se deparava com os tapumes de cor vinho isolando as áreas contaminadas pela radiação. O fato do vazamento da radiação ter sido constatado mais ou menos quinze dias após a perfuração e abertura da cápsula radioativa fez com que as pessoas contaminadas e o pó radioativo se espalhassem por uma área extensa seguindo o trajeto das relações sociais e familiares das pessoas envolvidas. Assim, além de sete pontos considerados “quentes” a radiação foi detectada também em outros quarenta e cinco locais situados em espaços públicos e em quarenta e seis casas localizadas em quatro cidades: Goiânia, Aparecida de Goiânia, Anápolis e Inhumas (IAEA, 1988a; CNEN, 1987; Ciência Hoje, 1988). A imagem urbana que tinha sido redesenhada pela presença dos tapumes sofreu também o impacto de novos personagens que, com seus macacões brancos e amarelos, suas máquinas e, algumas vezes, suas máscaras, transmitiam aos habitantes a sensação de estarem vivendo num outro planeta. Os setecentos profissionais de instituições nacionais e internacionais que, sob a coordenação da Comissão Nacional de Energia Nuclear – CNEN –, participaram da reposta ao desastre², geraram novas imagens no imaginário dos goianienses como o das crianças que viviam nas imediações das áreas contaminadas (Da Silva, 1998a, p. 121-123). Instauraram também novas relações sociais construídas pelos laços amorosos e casamentos constituídos entre nativos e “os de fora”. Esta situação gerou também confrontos como os que emergiram entre, de um lado, a Associação das Vítimas do Césio e a Associação dos Moradores de Abadia e, do outro lado, os agentes oficiais de coordenação e controle do desastre, como a CNEN e o governo do Estado de Goiás (Da Silva, 1997). Cerca de seis mil toneladas de material que estava nas áreas de contaminação foram estocados no depósito provisório de Abadia de Goiás em 1987 que, em 5 de junho de 1997 foi substituído pelo Depósito Permanente de Rejeitos Radioativos (*Folha de São Paulo*, 3 de junho de 1997; *O Popular*, 19 de janeiro de 1997). O controle deste material demanda a presença permanente da CNEN até o ano de 2047. A criação da Fundação Leide das Neves FUNLEIDE –, em 1988, para dar assistência às vítimas do desastre e realizar pesquisas e também a instalação de um Distrito da CNEN, em Goiânia, constituem a instauração de novos e permanentes atores sociais no contexto das relações a serem estabelecidas em torno do desastre. Esta conjuntura de impacto do desastre é intensificada pelas conseqüências advindas do estigma que a população sofreu na fase emergencial quando os indivíduos se viam discriminados em visitas a outras cidades e pelo prejuízo econômico imposto ao estado com a recusa da produção goiana no mercado nacional.

Esta desorganização da ordem sócio-cultural, política e econômica sentida pelos habitantes da cidade na fase emergencial é substituída, ao longo dos anos, pelo silêncio de seus moradores sobre as conseqüências do desastre e sobre as lembranças do passado. Paralelamente a este emudecimento, o discurso institucional afirma que “tudo esta sob controle” e que os fatos relacionados ao desastre dizem respeito ao passado da cidade e não mais a sua atualidade. No entanto, ao transformar a minha experiência do desastre em conhecimento e presenciar a sua contemporaneidade nas narrativas e fatos observados na minha pesquisa de campo³, eu constato que ele esta vivo nas memórias relatadas na privacidade e, principalmente, no cotidiano dos sobreviventes. Esta oposição entre

silêncio e lembrança, entre esquecimento e memória, entre relato público e narrativa privada, aponta para as relações de força que forjam a memória no caso de um evento traumático e estabelece as fronteiras do que é legítimo lembrar e a quem é autorizada ou permitida a lembrança. Esta dinâmica do poder na produção das lembranças em contexto de desastre engendra uma política da memória que, neste caso, tem implicações para as políticas públicas de atendimento aos sobreviventes e no processo de revitalização urbana (Da Silva, 1998b, p. 2001; 2002).

Este paper, então, focaliza esta dinâmica do poder na produção da memória no período de dez anos do desastre, isto é, de 1987 a 1997. Partindo do pressuposto de que a atribuição de significado às coisas, aos atos e às idéias é fonte de poder e que o mundo simbólico é decorrente de um sistema de classificação engendrado em situações de relações sociais em conflito, eu argumento que as imagens e lembranças do desastre de Goiânia são sustentadas por múltiplas e divergentes experiências. Desta forma, a minha análise ecoa outros estudos realizados sobre o tema da memória e desastre na medida em que eles enfatizam que as imagens do passado são conduzidas e sustentadas por experiências múltiplas e conflitantes (Connerton, 1996; Yoneyama, 1993; Lüdtke, 1993; Taylor, 1996; Sturken, 1997). A idéia de memórias múltiplas já foi trazida pelo clássico trabalho de Halbwachs (1976) sobre a memória coletiva. De fato, Halbwachs defende que há tantas memórias como há grupos sociais, que a memória é por natureza múltipla e ao mesmo tempo específica, coletiva, plural e individual. No entanto, seu foco estava na unidade moral dos grupos sociais, seguindo a tradição durkheimiana. Diferente desta perspectiva, os trabalhos da década de noventa focalizam a política da memória, isto é, as relações de poder empreendidas pelos diversos grupos sociais na produção do esquecimento e da lembrança. Influenciados pela afirmação de Foucault (1980, p. 92), de que se alguém controla a memória de um povo controla também seu dinamismo e sua experiência, os trabalhos contemporâneos têm examinado a luta que diferentes grupos sociais têm empreendido para se contrapor às representações hegemônicas do passado.

No caso da memória produzida em contextos de desastre, o processo de lembrar aponta para um intrincado campo de forças relacionado à culpabilidade, indenizações, vitimização e programas de atendimento à saúde. A produção do saber sobre o desastre emerge da confrontação entre a memória oficial, sustentada pelas representações governamentais e o saber subjugado (Foucault, 1980, p. 82) trazido pelas lembranças e experiências dos sobreviventes⁴. As experiências de sofrimento inscritas e incorporadas nos corpos dos indivíduos constituem a memória corporificada que se contrapõe à representação do desastre como história, situado no passado. Alguns estudos têm ressaltado que as memórias dos sobreviventes resistem ao encerramento do passado como ele é trazido no discurso oficial, conforme ilustram o caso de Hiroshima (Yoneyama, 1993); a Guerra do Vietnã e a epidemia da AIDS (Sturken, 1997) e o nazismo na Alemanha (Lüdtke, 1993). A própria presença do sobrevivente em sofrimento desafia os relatos oficiais que controlam e filtram as lembranças. As memórias corporificadas dos sobreviventes estabelecem o cenário para a dinâmica do poder na produção das lembranças e esquecimentos e revela o impacto dos desastres além dos limites estabelecidos pelo saber dos peritos.

No caso de Goiânia, a multiplicidade das lembranças se articula em torno de dois eixos: a memória oficial, sustentada pelas representações produzidas pelo poder institucional (i.e., governo, saber médico e peritos nucleares) e o saber subjugado dos sobreviventes. As afirmações da CNEN, de que “tudo esta sob controle”, “os desastres acontecem, mas a radioatividade pode ser controlada,” se misturam com as memórias corporificadas dos sobreviventes (Connerton, 1996). As primeiras encerram as lembranças do desastre em experiências, sentimentos e classificações fixas. Esta perspectiva aponta para um evento localizado no passado e trazido ao presente através de números, mapas e locais imutáveis. A segunda perspectiva, a dos sobreviventes, indica a prevalência de experiências

que atualizam continuamente os eventos de 1987 e engendram o lócus das memórias.⁵ Este artigo analisa esta política da memória que processa o enquadramento do desastre como uma estratégia de purificação simbólica e que ao mesmo tempo engendra a memória corporificada que traz o desastre para o presente.

A descontaminação simbólica do desastre: no processo de purificação se forja o esquecimento

“Inutilmente, magnânimo Kublai, tentarei descrever a cidade de Zaíra dos altos bastiões. Poderia falar de quantos degraus são feitas as ruas em forma de escada, da circunferência dos arcos dos pórticos, de quais lâminas de zinco são recobertos os tetos; mas sei que seria o mesmo que não dizer nada. A cidade não é feita disso, mas das relações entre as medidas de seu espaço e os acontecimentos do passado: a distância do solo até um lampião e os pés pendentes de um usurpador enforcado; o fio esticado do lampião à balaustrada em frente e os festões que empavesavam o percurso do cortejo nupcial da rainha; [...]

A cidade se embebe como uma esponja dessa onda que refluí das recordações e se dilata. Uma descrição de Zaíra como é atualmente deveria conter todo o passado de Zaíra. Mas a cidade não conta o seu passado, ela o contém como as linhas da mão, escrito nos ângulos das ruas, nas grades das janelas, nos corrimãos das escadas, nas antenas dos pára-raios, nos mastros das bandeiras, cada segmento riscado por arranhões, serradelas, entalhes, esfoladuras.” (Calvino, 2001, p. 14-15)

A capital do Estado de Goiás foi transferida da cidade de Goiás para Goiânia, uma cidade planejada e construída durante os anos trinta para ser a nova capital. O governante à época, Pedro Ludovico Teixeira – um médico – usou um argumento sanitário⁶ para conseguir apoio para o seu empreendimento (Campos, 1980; 1996, 1999; Freitas, 1999). Assim, a cidade de Goiânia emerge da associação entre o saber médico, empregado como estratégia de poder, e o planejamento urbano: uma cidade ideal concebida como um lócus privilegiado de saúde (Freitas, 1999, p. 239-240).

Goiânia não atendeu às expectativas de oferecer aos seus habitantes o idealizado meio ambiente saudável como estabelecido no plano original de construção da cidade (Freitas, 1999, p. 271-273 e 283). No entanto, a ideologia de um meio ambiente limpo permanece e ressurgue freqüentemente nos comentários de seus habitantes sobre a arborização da cidade. O desastre radioativo de 1987 ameaçou destruir este ideal. Para confrontar a emergência radiológica e ratificar Goiânia como um lócus de saúde, a aliança estabelecida, em 1930, entre o poder governamental e o saber médico foi agora renovada com a participação de diferentes atores sociais e objetivos. Apesar do difícil relacionamento estabelecido entre o Governo de Goiás e a CNEN na fase inicial do desastre, os peritos nucleares de 1990 substituíram os urbanistas de 1930 como os principais parceiros desta aliança. Junto com o controle da radiação, a avaliação matemática da radiação e os esforços para descontaminação, a nova aliança empreendeu um outro processo de purificação: o da limpeza simbólica. O “argumento sanitário” de 1930 foi substituído pelo processo sanitário – processo de purificação – que teve dois objetivos: a) domesticar a percepção de dano e de risco radioativos; b) lutar pelo restabelecimento de Goiânia como uma cidade saudável e limpa. Para realizar este empreendimento, a aliança do governo com os especialistas se empenhou no controle da memória do desastre.

Dentro desta perspectiva, a purificação da cidade cuja incluiu o re-enquadramento da poluição (Douglas, 1976, p. 12) ou, em outras palavras, a produção da higiene pelo reordenamento da desordem provocada pela catástrofe. Segundo o entendimento governamental, isto se deu através da efetivação de várias medidas interconectadas: classificação e mapeamento de indivíduos e lugares contaminados através de categorias inalteráveis, demarcação e controle do que, quem e como lembrar a experiência do desastre. Assim, a nova aliança controlou a radiação ao mesmo tempo em que se esforçou para transformar o desastre, um elemento de desordem, num evento ordenado tanto em termos funcionais quanto na perspectiva simbólica. Para sustentar este processo, várias ações foram empreendidas durante dez anos (1987-1997) com o objetivo de contenção do desastre: congelamento do registro das vítimas; encobrimento dos clamores da população afetada; interferência no *built environment*; ensino dos benefícios do uso da radiação e proclamação, por parte da CNEN, da segurança da tecnologia nuclear. O controle do desastre envolveu o esquecimento forjado de seus sinais visíveis e das suas danosas conseqüências, o que eu passo a analisar.

A FUNLEIDE e a CNEN como “contêineres radioativos”: o uso do saber médico na contenção das lembranças

As novas alegações de sofrimento relacionado à radiação que emergem ao longo do tempo são deslegitimadas no processo de contenção do desastre. Assim a população afetada é mantida aos números definidos em 1987, ou seja, 249 indivíduos contaminados. O governo e os peritos nucleares fizeram uso do saber médico neste processo de filtro das experiências e lembranças dos sobreviventes, como aconteceu com os chamados “policiais do césio”. No primeiro semestre de 1997, a mídia goianiense divulgou relatos de policiais militares que associavam suas doenças inexplicáveis a uma causa comum – o contato com a radiação. As narrativas apontavam para uma mesma experiência de trabalho, qual seja a atuação na guarda do Depósito Provisório de Rejeitos Radioativos de Abadia de Goiás e/ou em áreas definidas pela CNEN como foco de radiação. Estes indivíduos se organizaram e tiveram o apoio da Associação de Cabos e Soldados da Polícia Militar de Goiás e de alguns parlamentares. Em abril de 1997, 128 nomes constavam da lista organizada pelo movimento. A CNEN, preocupada com a repercussão destas denúncias de contaminação nos meses que antecediam a inauguração do Depósito Definitivo de Rejeitos Radioativos, se fez presente nestes debates na tentativa de descaracterizar onexo causal entre as doenças dos PM's e a radiação. A instituição convocou o sistema perito nuclear e uma comissão médica formada por profissionais ligados a CNEN e a FUNLEIDE foi constituída. Após examinar 155 PM's no período de dois dias, a comissão conclui que “as manifestações acusadas não são de natureza associativa com exposição ionizante.” (*Relatório de avaliação médica de militares da Polícia Militar do Estado de Goiás apud Da Silva, 1998a*).

A memória oficial também contém as mortes causadas pelo desastre limitando o seu número àqueles óbitos que aconteceram em 1987, isto é, quatro. Desta forma, quando D. A. Fe., o dono do ferro-velho que abriu a marmitta contendo o pó de césio, e uma das pessoas mais contaminadas, morreu em maio de 1994, o relatório médico oficial atesta como causa *mortis* a cirrose. Este relatório foi publicamente contestado pelo médico Coronel Vasco Martins Cardoso, ex-diretor do departamento de saúde do Hospital da Polícia Militar e que trabalhou durante a fase emergencial do desastre. Em suas palavras:

“A necropsia do senhor Devair mostrou câncer de esôfago, câncer de próstata, medula pré-leucêmica, fígado com displasias, Devair não morreu de cirrose como a imprensa publicou, quem o autopsiou foi eu, morreu sim, com uma hepatopatia ligada ao abuso do álcool, mas as displasias encontradas só podem ser relacionadas com a radiação.” (Assembléia Legislativa, 1997, p. 56)

Para desautorizar esta afirmação, os representantes da CNEN declaram que os médicos ligados a esta instituição são os únicos a terem o conhecimento científico necessário para se pronunciar sobre as condições de saúde dos radioacidentados.

Para controlar a memória do desastre, a FUNLEIDE também usa as vítimas do desastre como uma fonte controlada de dados. Os indivíduos afetados, rotulados como vítimas oficiais, identificados como pacientes em consequência da radiação e categorizados dentro dos grupos definidos pela FUNLEIDE, se transformam em “corpos biomédicos”. A instituição administra os corpos dos radioacidentados como uma forma de controlar a investigação científica e eliminar aqueles pesquisadores que não compartilham o ponto de vista desta instituição. O processo de controle de informação fecha as suas portas até mesmo para seus ex-funcionários. Um psicólogo, ex-membro da equipe da FUNLEIDE, escolheu a instituição como objeto de sua dissertação de mestrado e me relatou as pressões que sofreu:

“Quando faltavam três meses para o término... quando eu estava quase terminando a minha pesquisa, o novo diretor... membro do conselho administrativo, – chamado I. – ele fez tudo que foi possível para impedir o meu acesso à FUNDAÇÃO. Ele até perguntava às pessoas:

– Quem é este jovem? Quem é este estranho? Eu não quero nenhuma pessoa estranha dentro da Fundação. Ele não tinha conhecimento do trabalho que eu desenvolvi lá por quase cinco anos. Naquele tempo, que já estava preocupado com a seriedade do trabalho que eu desenvolvia e também interessado em fazer uma avaliação dele. E aí vem esta pessoa.... a que eu me referia. Eu tinha consciência que a atitude dela não era uma postura científica. Eu só estou abrindo o meu coração para você.”
(S. B. da C. N., junho de 1996)

Embora a relação entre o conselho administrativo e a equipe de saúde da fundação tenha sido marcada por tensões e críticas, isto não emergiu no espaço público. As infundáveis desavenças entre as diferentes esferas de funcionários e entre estes e os pacientes foram reprimidas sob a interferência do Governo de Goiás. O Presidente desta fundação, designado pelo Governador, tinha o compromisso com uma agenda política cuja principal tarefa foi a contenção das novas reivindicações que surgiram relacionando os clamores de sofrimento ao desastre e com a manutenção do desastre no passado. Segundo Fustier (1991), a instituição funcionava como um “container radioativo”⁸. Em sua análise, Neto (1994) explora esta idéia afirmando:

“Desta forma, sugere-se que foi dada socialmente uma função que ultrapassa os próprios objetivos iniciais da FunLeide. A nova função, talvez já existente desde o início, mas ainda de difícil demonstração direta, pautava-se sobre a contenção de todo e qualquer problema decorrente do acidente com o Césio-137, livrando, assim, o contexto social de toda e qualquer ‘contaminação’, funcionando como um ‘contêiner radioativo’”. (p. 53)

Ao ocultar da esfera pública as atuais condições de saúde das vítimas e seus sofrimentos atuais, a instituição desinfeta a cidade contaminada fazendo uso da estratégia do esquecimento forçado. Além disto, o contínuo processo de deslegitimação de novas vítimas, o controle dos pacientes da FUNLEIDE como “corpos biomédicos” e o coibir das atividades dos investigadores independentes expandem o papel da instituição como um “contêiner radioativo”. A instituição, enfim, exerce o papel de contêiner porque ela atua na administração da memória do desastre para encerrá-la e, assim, libertar Goiânia da poluição e restaurar a cidade a sua condição idealizada de cidade saudável.

O sentido cultural do espaço urbano: a apropriação oficial do *built environment*

Durante os primeiros anos que se seguiram ao reconhecimento de que um desastre radioativo tinha acontecido, a paisagem urbana de Goiânia se transformou no espaço utilizado pela população para expressar os seus sentimentos sobre o impacto que ela sofreu. Os usos contraditórios feitos pelos indivíduos das marcas do césio-137 sugerem que as lembranças não haviam ainda sido subjugadas. Em 1988, o dígito 7 do número 57, usado para nomear a Rua 57⁹, foi apagado da sinalização urbana. Como um dos mais contaminados pontos, esta rua e seus habitantes foram considerados poluidores e sofreram um processo de estigmatização. Esta interferência urbana mostra a anseio dos moradores da Rua 57 de purificar o seu meio-ambiente através da erradicação do nome da rua do mapa da cidade.

Em outras áreas da cidade, pessoas escreveram nos muros o nome do elemento radioativo que condensava o desastre: “Césio-137”. Durante a campanha municipal de 1988, o slogan “Vote Césio-137” apareceu no espaço urbano. Quais eram os significados destas inscrições? Uma campanha pelo voto nulo? Uma metáfora usada para nomear os candidatos de todos os partidos políticos, classificando-os como maléficos assim como os efeitos da radiação? De acordo com o Coronel da Primeira Hora¹⁰, numa entrevista que realizei, estas inscrições faziam parte de uma campanha orquestrada pelos inimigos do então governador Santillo para associar a sua administração ao desastre e assim retirar os votos que seus aliados receberiam. Os candidatos do Partido dos Trabalhadores (PT) e do Partido Comunista do Brasil (PC do B) interpretaram estes *graffiti* como uma expressão de desapontamento dos cidadãos com os políticos e um apelo ao voto nulo que eles, como candidatos, não apoiavam (PASSEATAS Agitam a Cidade, 1988).

Com o passar dos anos, esta interferência visual dos habitantes no espaço urbano foi reduzida. Paralelamente a este emudecimento, emerge a purificação oficial dos locais do desastre através de um processo de reordenamento do *built environment*. Emblemático deste empreendimento foi a construção do Centro de Cultura e Convenções no mesmo terreno onde estavam as ruínas do Instituto Goiano de Radioterapia, local de onde foi retirada parte do aparelho de radioterapia que se encontrava abandonado. O novo prédio, com teatros, salas para conferência e shows, substituiu a área devastada que, desde 1987, a população havia nomeado como o “Buraco do Césio”. Parte da população de Goiânia solicitou que o projeto de construção deste prédio, que integrava o plano de revitalização desta área da cidade, incorporasse também a lembrança do desastre, como exemplificam as palavras abaixo:

“As especulações em torno da construção do Centro de Convenções de Goiânia vêm crescendo a cada dia que passa, pois empresários não só do ramo hoteleiro, como também de outras categorias empresariais e o Governo já decidiram que a construção será mesmo na confluência da Avenida Paranaíba com a Av. Tocantins, onde funcionava a Santa Casa de Misericórdia.

Será mais um marco no crescimento da cidade [...] Mas não podemos nos esquecer que foi ali que teve início a agonia causada pelo arrombamento da cápsula contendo o Césio-137 [...]

Já que se construirá ali um moderno Centro de Convenções, necessário se faz erguer em sua entrada um monumento às vítimas da agonia, onde ficaria registrada, não só para nós goianos, como para todos os brasileiros, uma página passada em nossa história, pois nos esquecemos muito facilmente não só de nossos heróis como também de nossos mártires.” (Linhares, 1992).

A inauguração do Centro de Cultura e Convenções aconteceu em 28 de Março de 1994, mas o prédio não traz nenhuma alusão à tragédia com o césio. Enquanto o projeto do centro recebeu o apoio político e financeiro necessário para a sua realização, o projeto de 1993, denominado Memorial ao Acidente Radiológico de Goiânia - Césio 137, que comportaria o museu do desastre, não foi executado. Isto indica a orientação política do governo da época que era a promoção da limpeza das marcas do desastre contribuindo para a purificação simbólica do meio-ambiente de Goiânia. De acordo com José de Júlio Rozental¹¹, o primeiro a pensar sobre a construção de um memorial, muitos políticos de Goiás não querem associar Goiânia ao desastre e lembrar que o depósito de rejeitos radioativos se localiza na área da chamada grande Goiânia. Ele insiste que os políticos querem enfatizar os aspectos bonitos da cidade e conseqüentemente eliminar o desastre de sua história, daí o desinteresse pelo Projeto do Memorial a ser construído na Rua 57.

Beleza, saúde, árvores e flores. O ideal sustentado pelo projeto de criação de Goiânia, durante os anos trinta, reaparece no processo de purificação dos anos 90 na medida em que a administração governamental focaliza a relação entre a natureza e o *built environment*. Influenciado pelas experiências européias e estadunidenses de “cidades jardim”¹², o projeto urbanístico de 1933 enfatiza a idéia de integrar indivíduos, natureza e a cidade moderna. Nesta perspectiva, o projeto original expressou a preocupação que os urbanistas tiveram com a conservação dos rios e dos bosques situados na nova área urbanizada. A re-apropriação feita pelo governo, no período de 1980 a 1990, da natureza como elemento de bem-estar urbano desconsiderou a qualidade da água dos rios, a melhoria do sistema de esgoto e a conservação da mata nativa e promoveu a plantação de flores no espaço urbano como expressão de sua preocupação com o meio ambiente.

A ênfase dada pela administração municipal no cultivo de flores significou um esforço para desviar a atenção dos habitantes das áreas atingidas pela contaminação radioativa. De fato, enquanto alguns setores da cidade eram cobertos com canteiros floridos, atraindo a atenção dos turistas, os locais que foram contaminados pela radiação permaneciam abandonados, vazios e sujos. Mesmo assim, este entendimento de conservação da natureza, empreendido desde 1989 pela administração municipal, repercutiu a nível nacional. Como conseqüência, em fins de 1995, durante o Terceiro Encontro Global de Ecologia Urbana, realizado em Campinas-SP, a Sociedade Brasileira para Valorização do Meio Ambiente (BIOSFERA), uma ONG do Rio de Janeiro, concedeu à cidade o título de Cidade Modelo Ambiental.

Esta premiação provocou controvérsias entre os ambientalistas goianos. Alguns questionaram a adequação deste título a uma cidade onde, por exemplo, não existe um tratamento de esgoto adequado, com os rejeitos domésticos e industriais sendo jogados nos ribeirões que cortam a malha urbana. Falta também uma política de uso e conservação dos recursos hídricos e coleta seletiva de lixo. No entanto, o título foi mantido e o governo municipal, com apoio do setor comercial, transformou a premiação num símbolo de afirmação da nova identidade da cidade. Financiado pelo governo, *outdoors* com o slogan “Goiânia – Modelo Ambiental para o Mundo” foram espalhados por vários setores da cidade. O SEBRAE (Serviço de Apoio à Micro e Pequenas Empresas de Goiás) publicou um guia da cidade, escrito em inglês, com o título: *Goiânia the Ecological Capital*. Esta estratégia de imprimir um novo atributo à cidade é um outro elemento do processo de purificação. O anúncio da renovada identidade de Goiânia atende um duplo objetivo. Primeiro, restaura à cidade o ideal proposto pelo plano original dos anos trinta, um local de saúde, com uma linguagem do fim do século vinte, o discurso ambientalista. Segundo, promove o esquecimento forçado de alguns pontos que foram concretados no pós-desastre, que não são apropriados para viver ou plantar, e que trazem a imagem de uma cidade doente.

Junto com a supressão de outras marcas do desastre, o depósito de rejeitos radioativos também é eliminado do mapa de Goiânia. Em 1995, o distrito de Abadia de Goiás, onde se localiza o depósito e até então pertencente ao município

de Goiânia, é emancipado. Esta estratégia política remove um signo estigmatizante do mapa de Goiânia, enquanto garante a permanência do depósito em seu local de origem. Como parte do processo de purificação, a emancipação do Distrito de Abadia reforça a re-criação de Goiânia como uma saudável comunidade imaginária¹³.

Domesticando o desastre: forjando o esquecimento dos malefícios da radiação

Enquanto os setores políticos e econômicos do estado atuavam para desvincular o desastre da representação da cidade, a CNEN estava envolvida na purificação dos significados da radiação. Em 1991, a instituição estabelece o denominado “Projeto Goiânia” (Tranjan Filho e Rabelo, 1996) com o objetivo de mudar a percepção dos habitantes da cidade em relação aos temas relacionados às atividades nucleares e, principalmente, quanto à percepção de risco relativa à radiação. Com a tomada de decisão, em março de 1991, por parte do governo estadual de que o Depósito Permanente de Rejeitos Radioativos seria construído na mesma área onde se localizava o depósito provisório, os especialistas nucleares iniciaram uma série de ações preventivas para evitar as manifestações contrárias a esta medida. Duas ações interligadas, empreendidas em 1991, pela CNEN, foram consideradas, na perspectiva da instituição, como uma demonstração de mudança na sua forma de responder às preocupações levantadas pela população: a) a mudança do supervisor do Distrito de Goiás da CNEN; b) a abertura à visitação da área onde estava o depósito provisório. Desta forma, o Presidente da CNEN aceita a recomendação, feita pelo engenheiro nuclear Alfredo Tranjan Filho, de fazer de José de Júlio Rozental o responsável pela unidade desta instituição, em Goiânia. Como coordenador da resposta à fase emergencial do desastre, Rozental havia estabelecido uma ligação entre a instituição e a população que, na perspectiva da CNEN, tinha fundamentado uma relação de confiabilidade. Assim, a indicação deste profissional, metaforicamente, foi utilizada como um elemento que deveria sinalizar aos habitantes da cidade a confiança quanto a segurança da obra a ser construída (Tranjan Filho e Rabelo, 1997, p. 4-5). Ao mesmo tempo, as visitas ao Depósito Provisório de Rejeitos, impedidas no período de janeiro de 1988 a março de 1991, passaram a ser incentivadas e promovidas no âmbito do “Projeto Goiânia”. Segundo a nova política adotada pela instituição de demonstração de transparência em suas ações, esta proibição foi avaliada como um erro. A nova direção, dada à atuação da CNEN em Goiânia, é parte de uma estratégia planejada para adquirir a confiança dos habitantes, dos políticos locais e da mídia para a implantação do Depósito Permanente de Rejeitos Radioativos.

Fundamentada no entendimento de que a percepção de risco pode ser modificada através da informação e que os resultados são melhor atingidos quando os programas são direcionados aos jovens, a CNEN estabelece, em 1992, um programa educacional para estudantes do primeiro e segundo graus, intitulado CNEN Vai às Escolas. Este programa objetivava ensinar as noções básicas de energia nuclear assim como os benefícios do uso da radiação na agricultura, medicina e indústria. A realização do projeto incluía palestras, exibição de vídeos e visitas ao depósito (Otto *et. al.*, 1996).

Em 1993, a publicação de artigos no suplemento semanal *Almanaque*, encarte de três diferentes jornais – *O Popular*, *Jornal de Brasília* e *Jornal do Tocantins* – expandiu as atividades do programa educacional CNEN Vai às Escolas (CNEN/DIGOI 1995). Como parte do processo de “purificação” da noção de risco da radiação, esta medida atende o objetivo que era a inclusão de um número maior de pessoas que pertencessem à rede de comunicação direta com Goiânia. De fato, os jornais eram vendidos em três áreas que historicamente pertencem à rede sócio-cultural dos habitantes de Goiânia: a totalidade do estado de Goiás; o estado do Tocantins, que até 1988 pertencia ao território de Goiás, e Brasília, construída na área anteriormente pertencente ao estado. Para superar o fato de que famílias de baixa renda, cujos filhos freqüentam a escola pública, habitualmente não compram jornais, a CNEN garantiu a distribuição gratuita do Suplemento Almanaque a duzentas e quatro escolas públicas, atingindo uma média de cem mil estudantes.

Para a CNEN, a disseminação de informação sobre a questão nuclear e sobre a radiação integrava o processo de promover a desmistificação do risco da radiação e de domesticar a situação pós-emergencial do desastre. Era também objetivo enfatizar o conhecimento e a capacidade dos especialistas nucleares brasileiros em conter os efeitos danosos de um desastre. Embora a edificação de um depósito permanente tivesse sido declarada imprescindível desde 1987, sua construção foi protelada e a ajuda internacional recusada¹⁴ para favorecer o uso de uma tecnologia brasileira. Assim, ao mesmo tempo em que o Projeto Goiânia desenvolvia um programa educativo, ele reforçava um sentimento de nacionalismo que estava subjacente à posição oficial. O pronunciamento feito pelo Presidente da CNEN, em 1988, na Comissão Parlamentar de Inquérito do senado federal, ilustra esta relação entre nacionalismo, competência tecnológica e questões relativas ao desastre:

“Devido a um ou mais fatores de dispersão, diversos logradouros públicos também tiveram detectados níveis de radiação comparáveis com aqueles do segundo grupo de residências. Essa avaliação era fundamental que face às dúvidas que existiam da real dimensão do acidente, fosse garantida que apenas se limitava a esses locais. E duas técnicas foram aí aplicadas. E aí Srs. Senadores, eu diria, que foi um esforço de brasileiros em prol da garantia de segurança de brasileiros; e os meios usados foram meios brasileiros.

Repudiávamos, fortemente, ofertas internacionais que procuravam apenas demonstrar que não havia competência e que não havia condição de o Brasil, efetivamente, realizar essa tarefa. E a prova foi feita com o resultado da descontaminação num trabalho de 82 dias contados a partir do momento da identificação até o momento em que as áreas de Goiânia pudessem retornar aos níveis que lhe eram primitivos.”(Nazaré, 1988, p. 12-13).

Portanto, na perspectiva dos peritos nucleares, o estabelecimento da memória oficial do desastre implicou na aglutinação de força política para limpar os aspectos danosos da radiação e glorificar a competência brasileira em lidar com material radioativo contaminado. A inauguração do depósito permanente de rejeitos radioativos, em 5 de julho de 1997, dez anos após o reconhecimento do vazamento de radiação, é um marco decisivo no processo de estabelecimento das fronteiras da memória. Este evento simboliza, no ponto de vista da CNEN, o momento de reintegração do drama social (Turner, 1974, p. 3 e 37) que a instituição empenhou-se ao longo de dez anos para controlar. A implantação desta construção comprovou para a população de Goiânia e para a comunidade internacional que o Brasil tem competência na área nuclear inclusive no manejo das consequências de um desastre radioativo.

Um dos resultados do Projeto Goiânia foi a transformação da área onde estava localizado o depósito temporário em Parque Estadual de Abadia de Goiás, que abriga o Centro Regional de Ciências Nucleares do Centro-Oeste, um complexo composto por sete unidades. Durante a solenidade de inauguração, o coordenador do projeto definiu este empreendimento como uma vitória da tecnologia e das ciências brasileiras (*O Popular*, 6 de junho de 1997). Embora o discurso assumido na esfera pública enfatize o sucesso material e tecnológico, o estabelecimento deste Centro evidencia também a realização, por parte dos peritos nucleares, da purificação simbólica que foi realizada através da eliminação das marcas que sinalizavam os malefícios da radiação.

Primeiro, a CNEN optou pela construção de um depósito subterrâneo. Usando o saber da engenharia, os especialistas nucleares promoveram o sepultamento¹⁵ do rejeito radioativo que, por dez anos (de 1987 a 1997),

permaneceu visível num espaço aberto. A mancha amarela impressa na paisagem pelos contêineres e tambores metálicos deu lugar a duas elevações gramadas. Os sinais das conseqüências danosas do desastre, isto é a produção de um rejeito cuja atividade radioativa se estenderá por trezentos anos, foi erradicada do olhar.

Segundo, o uso da representação de uma área para conservação ambiental supera e engloba a idéia de um local contaminado e perigoso. Na verdade, o Depósito Permanente integra o planejado Parque Estadual cujo objetivo é a reconstituição da flora e fauna nativa, recuperando uma área degradada. A cerimônia de inauguração aconteceu no dia mundial do meio-ambiente, 5 de junho, o que reforça a idéia do processo de purificação. De fato, a celebração de um meio ambiente saudável afasta a imagem de um local deteriorado, a preocupação com o rejeito radioativo, e também os prejuízos econômicos que o depósito pode acarretar para a região onde ele está localizado.

Ao promover a limpeza das marcas do desastre, a CNEN estabelece os limites do que lembrar e promove as narrativas de encerramento do desastre. Neste sentido, o ideal de Goiânia como uma cidade saudável re-emerge com a execução do “Projeto Goiânia”, com as ações empreendidas pelo governo local e pelo setor econômico e pelas afirmações dos peritos nucleares. Em ambos os casos, o uso do controle da memória é o aspecto mais significativo do processo de purificação na medida em que a saúde da cidade depende da acomodação das experiências da radiação e da contenção das maléficas imagens do nuclear. O desastre deve ser re-enquadrado e localizado no passado como uma forma de suprimir as lembranças trazidas pela memória corporificada dos sobreviventes. O relato oficial do desastre utiliza o saber científico para reordenar os locais contaminados e re-significar a poluição simbólica ao mesmo tempo em que engendra a representação da reivindicada competência brasileira em lidar com desastre radioativo, vítimas e depósito de rejeitos.

O desastre como uma experiência continuada: a memória corporificada e performática dos sobreviventes

“The survivor is one who remembers. [...] Survivors embody memory, their bodies the texts of memory, their voices its textures. They stand at the juncture of memory and history, tugging by their very presence at the boundaries of each.” (Sturken, 1997, p. 254).

As narrativas e experiências carregadas e vividas pelos sobreviventes do desastre questionam as afirmações oficiais de seu término. O cotidiano dos sobreviventes indica que as suas vidas são um constante ato de re-atuação do desastre e não somente uma representação de eventos passados. Diferente das lembranças trazidas pelo discurso oficial, forjadas na interferência no *built environment* e no uso do saber produzido pelos biomédicos e peritos nucleares, os sobreviventes recordam principalmente através das inscrições que o desastre fez em seus corpos e por meio do impacto – simbólico e biomédico – que eles sofrem em suas vidas atuais.

Contrário ao que é trazido ao presente através da história, os sobreviventes atualizam o evento na experiência do corpo como o lugar da memória. Minha vivência do desastre de Goiânia indica que esta memória performativa (Connerton, 1996, p. 2) é praticada de diferentes formas. Primeiro indica um elo construído entre os indivíduos e a experiência com a radiação que vai além da descontaminação ou do processo de limpeza. Segundo, ela é usada para confrontar a interpretação oficial do desastre.

Rituais de atualização do desastre: a memória performativa

“Eu e minha mulher, nós estamos vendendo polvilho e nós ganhamos dois reais e setenta centavos por uma lata de polvilho vendida. Nós pegamos, por exemplo, uma rua e

cada um de nós vende de um lado. Nós batemos na porta e oferecemos o polvilho... As pessoas podem fazer encomenda. Elas sabem que eu sou uma vítima do césio. Algumas têm medo de mim, mas outras não. Às vezes eles me fazem perguntas... Há pessoa que querem saber se isto é uma doença e se é contagiosa. Uma vez, eu estava sentado perto de uma jovem quando eu disse que era uma vítima do césio. Ela levantou imediatamente. Meu bloco de pedido... os pedidos têm sempre o mesmo número: 137. Eu sempre escrevo o mesmo número. Só prá você ver, eu acho que eu tenho aqui um bloco de pedido cheio, todo cheio com o número 137. Todos os meus blocos de pedido, sempre... eu vou mostrar para você... O número 137 vem em primeiro lugar. Eu escrevo primeiro o número em todas as folhas do bloco. (Ele pega o bloco e me mostra). Você vê, aqui está o endereço do freguês. Mas todos os pedidos têm o mesmo número: 137. Se eu tiver, por exemplo, cinco encomendas por dia, todos os pedidos tem o mesmo número: 137. Eu uso esse número em tudo que eu faço. Quase tudo. Minha casa, aqui, tem esse número escrito em toda parte. Em todo lugar. Este não é o número do endereço da minha casa... Não... Mas este número 137 está escrito por todo o lado. Na parede do meu quarto. Você sabe? Porque isto é uma coisa que eu quero que as pessoas vejam, que elas saibam sobre isto... porque este desastre, eu não vou esquecer nunca. Cada vez que eu olho para este número, eu me lembro... Sempre... Eu me lembro do que aconteceu com a gente. E isto é a minha vida.” (João. Setembro de 1996).

Em 1987, João transportou, em seu ombro, a cápsula de césio-137 para o prédio da Vigilância Sanitária. Em 1996, ele a carrega como um número que ele escreve em todo lugar, a todo o momento. Mas, principalmente, ele carrega com a sua simples presença o testemunho do desastre radioativo de Goiânia: uma lembrança que está incorporada e inscrita em seu próprio corpo. Se para ele a memória é atualizada na constante repetição do símbolo do desastre, o número 137, para Tereza que, em 1987 vivia na Rua 57, o evento é rememorado através da incorporação de uma nova identidade:

“Eu sou Tereza-137. [...] Esse 137 eu quero que ele seja respeitado perante as autoridades e respeitado para o resto da vida. Que a minha sepultura será colocado 137, É o número da minha sepultura. E eu gostaria que se Deus me levasse – que a gente não sabe o dia nem a hora – que eu não tenho de morrer pelo problema do césio. Mas, você sabe que nós somos mortais. Que eu posso morrer hoje, posso morrer amanhã. Pode... ser de qualquer maneira. Então eu gostaria de passar esse 137 para o meu amigo Coronel Artur. Esse 137 passar para ele e pra ele ser respeitado. Porque esse número você sabe, é um número triste, preocupante. Que ele é um ... número secreto e que as pessoas têm nele... tem pavor. Pavor. E, tem respeito. Quando eu digo que chamo: Tereza 137, todas as pessoas me olham e tem medo de me tocar um dedo. Quer dizer, esse 137 é perigoso. Então, o Coronel Artur, ele é jovem. Eu desejo prá ele que ele tenha uma carreira brilhante e que o Coronel, ele vai subindo cada vez mais e que ele tem competência muito grande prá ser um chefe do gabinete de um ministro. [...] Ele é uma pessoa maravilhosa. Ele me ajudou muito. Ele me ajudou dando a mão quando eu disse que queria assumir a identidade: Césio-137. Aqui eu deixo meu abraço a meu amigo Coronel Artur. E deixo uma

mensagem para ele. Porque esse 137 só será passado para a pessoa dele. É um pedido meu. Uma vítima do césio. Sofredora. E esse 137 só poderá passar da minha pessoa pra pessoa dele. Só pode usar este nome em minha falta, porque é o nome que eu estou pedindo para colocar na minha sepultura, um dia. Porque um dia a gente tem que deixar o mundo. Não é porque eu tenho medo de morrer do césio. É porque um dia todos nós tem que deixar. É o destino de todos. E eu deixando o mundo, deixo este número para ele. Pra ele usar o nome 137. Se for possível, né? E também seja colocado na minha sepultura. Eu quero assumir o 137. E também lançando a minha candidatura a vereadora: 137. Eu quero assumir o nome, né? 137. Lançando a minha candidatura para vereadora. Eu quero assumir esse número: 137. Para que seja lembrada a discriminação. As pessoas já me conhecem como Tereza 137. Eu assumi o número de vez.

(Trecho de uma mensagem que Tereza gravou para o Coronel Artur, com a ajuda de uma psicóloga da FUNLEIDE, em 5 de abril de 1989. Em 1997, o Coronel me repassou cópia da gravação.)

Enquanto João escreve e re-escreve o 137 como um número - o único que ele reconhece - Tereza adota o numeral como um nome. Para ela, esta nova identidade é uma expressão pública da marca permanente que a radiação imprimiu em suas células. Como uma metáfora dos efeitos que a exposição à radiação provoca nos descendentes de um indivíduo afetado, ela necessita ter um descendente para perpetuar o seu nome. Desta forma, a mensagem que ela gravou para o Coronel da Primeira Hora representa um testamento e a doação de um dom: o nome da pessoa. Tereza e João atuam para re-ordenar o sentido da contaminação que eles sofreram. No entanto, no caso deles, a purificação não significa apagar o desastre como acontece no “processo de purificação”. Para eles, trazer os sentidos expressos na vivência de seus cotidianos significa manter viva a memória do desastre.

A preservação da ligação simbólica com o desastre tem paralelo com o físico-biomédico – elo que liga as experiências dos radioacidentados enquanto indivíduos expostos aos efeitos da radiação. Representação e experiências médicas se encontram na especificidade de pacientes do desastre com radiação, e na incerteza que eles carregam sobre os seus futuros e os de seus filhos. Os seus rituais, repetições verbais e gestuais, indicam uma constante percepção desta condição.

Memória corporificada e resistência

Sob a responsabilidade da FUNLEIDE e dos peritos nucleares, os radioacidentados passaram por um escrutínio biomédico e sofreram contínuo monitoramento de seus corpos. Na perspectiva do “processo de purificação”, orquestrado pela aliança estabelecida entre governo e peritos nucleares, havia a expectativa de que os radioacidentados acatassem o entendimento e a explicação oficiais para suas aflições e doenças e reconhecessem que “tudo está sob controle”. Mas o contínuo confronto com a morte, o medo de ter câncer, precário programa de acompanhamento de saúde, defasada e inadequada indenização financeira e as conseqüências sociais do estigma implicavam num sofrimento social (Kleiman *et al.*, 1997, p. IX) não contemplado pelos parâmetros utilizados pela perspectiva oficial para definição das doenças decorrentes da radiação. Os indicadores matemáticos utilizados pelos peritos nucleares, a classificação biomédica de sintomas ou a declaração de que “tudo está sob controle” limitaram o entendimento das conseqüências que a exposição à radiação provocou nas pessoas e em decorrência restringiu o sentido da noção de doença. Os radioacidentados se opõem ao relato oficial de seus sofrimentos e expõem publicamente as suas aflições atuais direito a um acompanhamento médico sob a

responsabilidade da FUNLEIDE. Este contexto produz. Ao mesmo tempo, como vítimas oficiais do desastre, os radioacidentados têm um embate entre vítimas e equipe de saúde sobre a interpretação do sofrimento em situação de desastre radioativo. Esta controvérsia representa uma ameaça à função da FUNLEIDE de atuar como um contêiner e reter as divergências de interpretação e atualidade do desastre no âmbito da instituição.

De fato, baseada nas narrativas que eu coletei e nas minhas observações de campo, eu percebi que o discurso biomédico praticado no espaço público, delegitimava as alegações feitas pelos pacientes de aflições causadas pela radiação (Garb, 1997, p. 320; Da Silva, 2002, p. 228-233). Para contrapor a esta contínua negação de seus sofrimentos, os pacientes da Fundação utilizam a mídia para expor suas declarações. Nestas situações, a memória oficial do desastre, sustentada pelo saber biomédico, é confrontada pela demonstração e pelo relato dos sobreviventes sobre a situação vivenciada no processo de continuidade do desastre. As memórias corporificadas dos sobreviventes solapam a representação oficial de que “tudo esta sob controle”.

O controle governamental sobre a equipe gestora da Fundação intensifica a já difícil relação entre os profissionais biomédicos e os pacientes. De acordo com alguns entrevistados, os médicos nunca contam para as vítimas a verdade sobre suas verdadeiras condições de saúde porque estes profissionais, como servidores públicos, estão sob a supervisão do governo e atendem aos seus interesses. Os relatórios médicos devem se enquadrar ao entendimento do governo local de encerramento do desastre: a radiação está controlada e os pacientes oficiais estão bem. Na perspectiva do saber médico, as vítimas oficiais têm predisposição para exagerar as suas dores e as suas doenças não são organicamente relacionadas com a exposição à radiação.

Assim como os “policiais do césio”, as vítimas oficiais se defrontam com o saber biomédico aplicado na negação de seus sofrimentos. Para ambos, lembrar é atualizar o passado, assegurando a continuidade das marcas do desastre. Conseqüentemente, as suas narrativas e a suas memórias corporificadas indicam um clamor por um acompanhamento e assistência permanentes de saúde. Na perspectiva oficial, o saber engendrado pelos sobreviventes deve ser apagado, isto é não reconhecido, assim como as outras marcas do desastre. As suas experiências são desqualificadas, consideradas inadequadas, em comparação como o saber produzido pelos peritos biomédicos e nucleares. A encenação e reatualização feitas continuamente pelos sobreviventes do trauma e das experiências passadas representam um permanente desafio às narrativas de encerramento do desastre.

NOTAS

¹ Este ensaio é uma versão reformulada do Capítulo 4 (*Remembering and Forgetting: The Politics of Memory*), pp. 187-234, da minha tese de doutorado, intitulada *Radiation Illness Representation and Experience: the Aftermath of the Goiânia Radiological Disaster*. A pesquisa de campo foi financiada pela *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* (Grant N° 5969).

² O período inicial, denominado fase emergencial, durou de vinte e nove de setembro a vinte e um de dezembro de 1987 (IAEA, 1988b, p. 13; Rozental, 1989-1991).

³ Uma pesquisa exploratória foi feita, com intervalos, entre 1987-1989. O trabalho de campo, realizado de forma intensiva, foi efetuado no período de 1996-1997. Os dados foram colhidos através de: observação participante; gravação de entrevistas abertas; coleta de histórias de vida; pesquisa em arquivos públicos e particulares bem como a utilização de matérias da mídia impressa e televisiva.

⁴ Foucault se refere ao conjunto de saberes que têm sido desqualificados como inadequados ou insuficientemente elaborados, considerados ingênuos, e situados abaixo dos requisitos necessários para serem considerados científicos. Ele se reporta ao saber do paciente psiquiátrico, da pessoa doente, da enfermeira, como paralelos e marginais ao saber médico. No entanto, ele defende que é através do reaparecimento deste saber considerado desqualificado que o criticismo pode operar.

⁵ "Memory and history, far from being synonymous, appear now to be in fundamental opposition. Memory is life, borne by living societies founded in its name. It remains in permanent evolution, open to the dialectic of remembering and forgetting, unconscious of its successive deformations, vulnerable to manipulation and appropriation, susceptible to being long dormant and periodically revived. History, on the other hand, is the reconstruction, always problematic and incomplete, of what is no longer. Memory is a perpetually actual phenomenon, a bond tying us to the eternal present; history is a representation of the past." (Nora, 1989, p. 8).

⁶ "A mudança da capital, em 1933, tem a ver com a 'criação' da Diretoria de Higiene e com o 'Regulamento de 1931'. É com base no saber médico que Pedro Ludovico, interventor federal, descaracteriza a antiga capital, Goyaz, como cidade capaz de sediar o Governo. O Regulamento fornece os principais argumentos contra a cidade de Goyaz, o que chamo de "argumento sanitário". Ao mesmo tempo que, tendo por base o mesmo saber médico, expresso também no Regulamento, a nova capital, Goiânia, é fundada (Campos, 1980, p. 29/39)." (Campos, 1996, p. 18.; Ver também Campos, 1999, p. 232-233).

⁷ *Built environment* é a integração da produção do espaço e configurações espaciais como um elemento ativo da geografia histórica da luta de classes e da acumulação do capital (Harvey, 1989, p. 4). Desta forma, casas, ruas, pontes, saneamento, escolas, hospitais, mapas urbanos são estruturados em função da produção e do sistema de trocas da sociedade capitalista e, em consequência, *loci* do conflito de classes.

⁸ "Ora, em proteção radiológica, um contêiner radioativo é uma estrutura de blindagem, ou um dispositivo destinado a atenuar ou a impedir a passagem de partículas ou de radiações de uma a outra porção do espaço..." .Com esta definição é possível supor a existência de uma correspondência entre as condições de realidade do acidente que exigiu o uso de contêineres para o isolamento do material radioativo e o imaginário da instituição criada para exercer esta função social. De acordo com Fustier (1991) eram vários os artifícios de blindagem na FunLeide, começando pelo maior: o controle de informações referentes a conflitos e insatisfações dos radioacidentados em relação à organização de saúde [...] (Neto, 1994, p. 53-54)

⁹ Na Rua 57 se localizava a casa onde R. A. perfurou a fonte radioativa.

¹⁰ Este coronel recebeu esta designação porque atuou nos primeiros momentos da fase emergencial, antes da chegada da CNEN. Ele trabalhou diretamente com Henrique Santillo, Governador do Estado de Goiás de 1987 a 1990, que me declarou que sua administração foi severamente atingida pelo desastre, não só no aspecto econômico, mas principalmente na esfera política (Ver também TRAGÉDIA e Pânico na Vida de Goiás 1997).

¹¹ Diretor do Departamento de Instalações e Materiais Nucleares DIN/CNEN e o primeiro representante desta instituição a chegar em Goiânia, na manhã do dia 30 de setembro de 1987. Ao contrário do entendimento predominante na CNEN, ele pensa que o desastre de Goiânia não pode ser apagado. Ele argumenta que as lições de Goiânia e de Chernobyl não foram ainda suficientemente discutidas nem aprendidas. (CIDADE enfim livre do Césio, 1987; ACIDENTE Radiológico, duas lágrimas... e lições, 1997; e entrevista realizada em 31 de outubro de 1997).

¹² Pedro Ludovico Teixeira convidou o urbanista Armando de Godoy para analisar o local onde seria construída a nova capital. Em seu relatório de 24 de abril de 1933, Godoy menciona Lectchworth, na Grã Bretanha, como um modelo de cidade planejada e um protótipo de cidade jardim, mostrando o paradigma a ser seguido no projeto de Goiânia. Mais tarde, influenciado por Redburn, uma cidade jardim localizada no subúrbio de New York, Godoy deu as diretrizes para o planejamento do setor Sul, um bairro da nova cidade. (Alvarez, 1942, p. 32).

¹³ Benedict Anderson (1983) associa o surgimento da nação-estado ao crescimento do capitalismo, particularmente à forma como ele se manifesta na comunicação, como, por exemplo, na invenção da imprensa que, quando adequadamente manipulada pelos poderosos, pode promover o surgimento de um sentimento de vínculo entre grupos sociais que anteriormente nada tinham em comum. Eu usei este conceito para me referir às ações políticas empreendidas pelo governo e pelos setores econômicos para fabricar a idealização de "Goiânia como um *locus* de saúde". Uma tentativa de unir pessoas de diferentes grupos sócio-culturais sem considerar as necessidades específicas de cada um deles.

¹⁴ Em 1989, o grupo italiano Casagrande ofereceu ao governador do Estado, Henrique Santillo, a construção, sem ônus, do depósito permanente de rejeitos. Embora o Governo de Goiás tenha demonstrado interesse na proposta, o Governo Federal, que no Brasil é responsável pelas decisões relativas às questões nucleares, recusou a oferta e apoiou a posição do presidente da CNEN de empregar tecnologia nacional na construção do depósito. (ITÁLIA se propõe a construir de graça depósito para lixo, 1989; ESTADO insiste no depósito de lixo sem ônus, 1989).

¹⁵ Idéia expressa na manchete de um jornal local: "LIXO do Césio será sepultado."

REFERÊNCIAS

- ACIDENTE radiológico, duas lágrimas... e lições. *O Popular*. Goiânia, 28, setembro, 1997.
- ALVARES, G. T. *Luta na epopéia de Goiânia: uma obra da engenharia nacional*. São Paulo: Associação Paulista de Imprensa, 1942.
- ANDERSON, B. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: New Left Books and Verso, 1983.
- ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE GOIÁS. Transcrição da Sessão n. 69. Fórum de Debates: *Efeitos do Césio-137 ao Meio Ambiente e a Pessoa humana*. Goiânia, 7 de Maio de 1997.
- CALVINO, Í. *As cidades Invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Redação Final da Audiência Pública Nº 0604/97, da Comissão de Seguridade Social e Família*. Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação. Brasília - D.F, 21 de agosto de 1997.
- CAMPOS, F.I. Mudança da capital: uma estratégia de poder. *Cadernos do INDUR*. Goiânia: Fundação Instituto de Desenvolvimento Urbano e Regional, n. 2, 29-39, 1980.
- CAMPOS, F.I. Saúde pública: a medicina e a política. *Revista de Patologia Tropical*. Goiânia: Instituto de Patologia Tropical. Universidade Federal de Goiás. v. 25, n. 2, 173-186, 1996.
- CAMPOS, F.I. Serviço de higiene, origem da saúde pública em Goiás. In FREITAS, L. C. B. F. de. (Ed.): *Saúde e doenças em Goiás: a medicina possível - uma contribuição para a história da medicina em Goiás*. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás, 1999. p. 223-238.
- CIDADE enfim livre do césio. *O Popular*. Goiânia, 20 de dezembro de 1987.
- CIÊNCIAHOJE. *Autos de Goiânia*. SBPC. v. 7, n. 40, 1988. (Suplemento).
- CNEN - COMISSÃO NACIONAL DE ENERGIA NUCLEAR. *Relatórios das Várias Frentes de Trabalho na Descontaminação no Acidente com o Césio 137 em Goiânia*. [S.l.:s.n.], 1987.
- CNEN/DIGOI - COMISSÃO NACIONAL DE ENERGIA NUCLEAR / DISTRITO DE GOIÂNIA - Coletânea de Artigos sobre "Energia Nuclear" publicados no Encarte Infantil do Jornal *O Popular*, 1995.
- CONNERTON, P. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DA SILVA, T. C. Biomedical discourses and health care experiences. (p. 67-79). In: LEIBING, A. (Ed.): *The medical anthropologies in Brazil*. Berlin: VWB, 1997.
- DA SILVA, T. C. Soldado é superior ao tempo. Da ordem militar à experiência do corpo como locus de resistência. *Horizontes Antropológicos*, v. 4, n. 9, 119-143, 1998a.
- DA SILVA, T. C. Política de memória: recompondo as lembranças no caso do desastre radiológico de Goiânia. (p. 117-138). In: FREITAS, C. B. de F. (Ed.). *Memória*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 1998b.
- DA SILVA, T. C. Bodily memory and the politics of remembrance: the aftermath of Goiânia radiological disaster. *High Plains Applied Anthropologist*. v. 21, n. 1, 40-52, 2001.
- DA SILVA, T. C. *Radiation illness representation and experience: the aftermath of the Goiânia radiological disaster*. Ph.D. Dissertation. New York: City University of New York, Graduate Center (CUNY GC), 2002.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- ESTADO insiste no depósito de lixo sem ônus. *O Popular*. Goiânia, 05, agosto, 1989.
- FOUCAULT, M. *Power / knowledge: selected interviews & other writings, 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980.
- FREITAS, L.C. B. F. de. Goiânia: locus privilegiado de saúde. In FREITAS, L.C. B. F. de. (Ed.). *Saúde e doenças em Goiás: a medicina possível - uma contribuição para a história da medicina em Goiás*. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás, 1999. p. 239-289.

- FUSTIER, P. A infra-estrutura imaginária das instituições. In: KAËS, R.. (Ed.); *A instituição e as instituições*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1991.
- GARB, P. Complex problems and no clear solutions: radiation victimization in Russia. (p.307-329). In: JOHNSTON, B. (Ed.): *Life and death matters: human rights and the environment at the end of the millennium*. Walnut Creek, California: Altamira Press, 1997.
- HALBWACHS, M. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Mouton, 1976.
- HARVEY, D. *The urban experience*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989.
- IAEA - INTERNATIONAL ATOMIC ENERGY AGENCY. *Radiological accident in Goiânia*. Vienna: IAEA, 1988a.
- IAEA - INTERNATIONAL ATOMIC ENERGY AGENCY. Radiation sources: lessons from Goiânia. *IAEA Bulletin*, v. 30, n. 40, 10-17, 1988b.
- ITÁLIA se propõe a construir de graça depósito para lixo. *O Popular*. Goiânia, 13, julho, 1989.
- KLEINMAN, A. et al. *Social suffering*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- LINHARES, P. Opinião. *O Popular*. Goiânia, 2, agosto, 1992.
- LIXO do céσιο será sepultado. *O Popular*. Goiânia, 19, janeiro, 1997.
- LÜDTKE, A. Coming to terms with the past: illusions of remembering, ways of forgetting nazism in west Germany. *Journal of Modern History*, n. 65, p. 542-572, 1993.
- NAZARÉ, R. *CPI do Césio*. Brasília. Senado Federal, 3 de março de 1988.
- NETO, S. B. da C. *Fatores do processo de tomada de decisão da equipe de saúde numa instituição de tratamento a irradiados por fonte ionizante: um estudo de caso*. Dissertação de Mestrado em Psicologia. Brasília: Instituto de Psicologia. Universidade de Brasília, 1994.
- NORA, P. Between memory and history: les lieux de mémoire. *Representations*. n. 26, 7-25, 1989.
- OTTO, A. C. et al. Formação de base em energia nuclear: a experiência em Goiânia. In: *Anais do VI Congresso Geral de Energia Nuclear*. Rio de Janeiro, Outubro, 1995.
- PASSEATAS agitam a Cidade. *Diário da Manhã*. Goiânia, 12, Novembro, 1988.
- ROZENTAL, J. de J. Radiological accident in Goiânia: implementation of response lessons and learned. *IAEA: Interregional Training Course on Planning, Preparedness Response to Radiological Emergencies*. Argonne National Laboratory. E.U.A., 1989-1991.
- STURKEN, M. *Tangled memories: the Vietnam War, the AIDS epidemic, and the politics of remembering*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- TAYLOR, G. *Cultural selection. Why some achievements survive the test of time and others don't*. New York: Basic Books, 1996.
- TRAGÉDIA e pânico na vida de Goiás. *O Popular*. Goiânia, 28, setembro, 1997.
- TRANJAN FILHO, A.; RABELO, P. N. Aceitação do local e da construção do depósito definitivo de resíduo radioativo de Abadia de Goiás (Uma visão do processo de aceitação pública e de percepção de risco). *Conferência Internacional: Goiânia: 10 Anos Depois*. Goiânia, Outubro, 1996.
- TURNER, V. *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press. California Press, 1974.
- YONEYAMA, L. *Hiroshima narratives and the politics of memory*. Ph.D. Dissertation. Stanford: Stanford University, 1993.

VIAGEM, EXPERIÊNCIA E MEMÓRIA: narrativas de profissionais da saúde pública dos anos 30

Neiva Vieira da Cunha

Mestre e Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/IFCS-UFRJ). Professora do Departamento de Antropologia Cultural (IFCS-UFRJ) e do Departamento de Fundamentos da Educação (FEBF-UERJ).

Resumo

No início dos anos 30, entra em cena uma nova geração de sanitaristas no campo da saúde pública brasileira. Seus representantes serão os protagonistas das grandes campanhas de combate aos vetores e endemias rurais, implementadas por todo o país, a partir desse período. A trajetória profissional desses sanitaristas evidencia as marcas de sua formação. Dessa formação, fazem parte as constantes “viagens” na realização de seu “trabalho de campo”. O presente trabalho tem como objeto de análise o processo de construção da memória dessas viagens, tomando como ponto de partida o conjunto de narrativas de um grupo de profissionais pertencentes a essa geração. Buscou-se aqui construir uma espécie de etnografia retrospectiva, onde as formas de representação de si mesmos nos vários momentos de suas carreiras e das realidades com as quais entraram em contato através de suas viagens a trabalho, assim como as categorias a partir das quais construíram suas narrativas, constituem o *corpus* etnográfico analisado.

Palavras-chave: Viagem; Sanitarismo; Narrativa; Memória.

Abstract

In the beginning of the thirties, a new generation of sanitarians in the field of Brazilian public health assistance comes to the fore. That generation will take part in one of the greatest achievements in matter of public policies in the domain of health ever made in Brazil. Its members will be the actors of the great campaigns against the vectors and rural endemics, established in the whole country since that period. This work tries the analyze the process of construction of the memory of these trips taking as a point of start the ensemble of narratives written by members of a group of these professionals belonging to that generation. So we tried to build a kind of “retrospective ethnography” in which the forms of representation of their selves in different moments of their cariers, and the realities that they got into contact with along their work, as well as the categories in what they built their narratives become the ethnographic corpus analyzed here.

Key words: Travel; Experience; Account; Memory.

Introdução

No início dos anos 30, entra no campo da Saúde Pública brasileira uma nova geração de sanitaristas. Participando ativamente na formulação e implementação das políticas públicas do setor, são eles que protagonizam as grandes campanhas de combate às endemias rurais desencadeadas no país, a partir desse período. Tais campanhas sanitárias visavam estender e difundir, de forma mais efetiva, as ações de saneamento e saúde pública. Até então restritas às grandes capitais ou cidades do litoral, estas ações seriam, a partir de então, levadas a todo o interior do Brasil. Esta tarefa seria exemplarmente desempenhada por essa geração de sanitaristas, que se dedicou ao trabalho na saúde pública durante quase cinquenta anos de exercício profissional.

No início dos anos 80, período em que começaram a entrar na “compulsória”, ainda era possível encontrar alguns dos mais notáveis representantes dessa geração em atividade em órgãos do serviço público. Muitos deles, nessa época, perderam seus cargos em função da idade avançada. A aposentadoria compulsória os colocaria, então, diante de uma nova realidade. De homens de ação, acostumados a um ritmo de trabalho intenso, às viagens e à tomada de decisões, esses profissionais se viram subitamente afastados de sua atividade profissional e, conseqüentemente, da vida pública. Não conformados com o novo papel e lugar social de velhos aposentados que passaram a ocupar, alguns desses sanitaristas resolveram encontrar uma forma de se manterem juntos.

O grupo, que chegou a congregar inicialmente cerca de trinta sanitaristas, começou, então, a reunir-se em encontros periódicos. Companheiros de longos anos de trabalho no desempenho de seu ofício, haviam atuado nos vários órgãos responsáveis pela execução dessas políticas no âmbito da administração pública federal. Tais encontros passaram a configurar ocasião para troca de impressões sobre assuntos relevantes, por exemplo, da atualidade política e econômica do país. Mas constituíram-se, sobretudo, em *locus* privilegiado para o exercício de suas lembranças sobre “os velhos tempos de campanha”, caracterizado sobretudo pelas viagens e pelo trabalho de campo. Espaço da memória, o próprio grupo como forma sociológica fornecia o substrato capaz de sustentar a identidade cultivada por seus membros.

Memória e identidade

Falar de processos de construção social da memória é situar-se no campo de forças que constitui o grande tema da sociologia, aquele no qual se expressam as complexas relações entre indivíduo e sociedade. Desde sempre, continuidades e descontinuidades têm sido enfatizadas distintamente ao longo dos debates em torno de representações individuais e representações coletivas, no âmbito da teoria social moderna. O ponto de partida propriamente sociológico sobre o tema da construção social da memória coletiva e dos quadros sociais da memória, entretanto, será inaugurado, na tradição da escola francesa, por Maurice Halbwachs (1950, 1952). Para o autor, não seria da memória propriamente dita que nosso passado retiraria a consistência, a continuidade e a objetividade que o caracterizam a nossos olhos. Ele deve essas qualidades à intervenção de fatores sociais, à perpétua referência de nossa experiência individual à experiência comum a todos os membros de nosso grupo, “à sua inserção em quadros coletivos, aos quais os acontecimentos se relacionam na medida em que são vividos, continuam a aderir depois de desaparecidos e no seio dos quais efetuaremos não apenas sua localização, mas mesmo a lembrança” (Blondel, 1960, p. 172).

Dessa perspectiva, recordamos nossa infância a partir de nosso grupo familiar, nosso bairro como membros da comunidade, nossa trajetória profissional a partir de nossos companheiros de trabalho. Nesse sentido, a memória individual só existiria enquanto um ponto de vista da memória coletiva. Ela deve ser considerada não como um dado imediato da consciência individual, mas como uma construção social, que varia em função do lugar que se ocupa e do ponto de vista

que se adota. A memória seria, então, o efeito de uma série de pensamentos coletivos, aos quais não se poderia atribuir separadamente a existência de uma lembrança, pois é justamente o conjunto desses pensamentos coletivos que a compõem e constituem. Essas lembranças dependem do quadro de referência no qual evoluem o grupo e os indivíduos que rememoram, revelando a importância das representações do presente nesse processo de reconstrução (Halbwachs, 1952).

A memória coletiva é um elemento fundamental para a vida social, tanto para sua permanência quanto para sua reprodução e continuidade. O que o trabalho da memória realiza é a reinvenção de um passado comum, o qual fornece a base para que os homens interpretem o presente e projetem o futuro, construindo permanentemente suas identidades. Assim, ao se disporem a elaborar suas experiências a partir de um acervo comum de lembranças, esse grupo de profissionais da saúde pública acaba por iniciar o processo de construção de sua memória coletiva. E é tomando como ponto de referência os acontecimentos que viveram juntos e o lugar social que ocupam no presente que são capazes de fazer esse trabalho de reconstrução, já que, fora do grupo, isto é, reduzidos ao episódico das representações individuais, não poderiam obter do passado senão imagens fragmentárias. Pois na medida em que nossas lembranças relacionam-se, sobretudo, com situações em que outros homens intervieram, o fato de “assistir aos mesmos acontecimentos, de privar com os mesmos homens, de distribuir entre esses homens e acontecimentos seus entusiasmos e suas cóleras”, faz com que os indivíduos selecionem de comum acordo sua experiência vivida, retornando sempre aos mesmos pontos e “nela impregnando seus corações e suas inteligências” (Blondel, 1960, p. 183). Dessa forma, é como se eles acabassem por decorar uns dos outros os temas estruturais a partir dos quais tratarão de construir suas narrativas.

A experiência da viagem

Uma categoria fundamental para se compreender o processo de socialização e construção da identidade profissional desse grupo de sanitaristas brasileiros, uma constante no discurso desses profissionais, cuja referência recorrente é plena de significados, é a *viagem*. Podemos mesmo considerá-la como o eixo central a partir do qual eles constroem seus relatos. São as viagens que fornecem o enredo principal a partir do qual os acontecimentos que marcaram suas trajetórias vão surgindo e adquirindo sentido, e é através delas que são levados ao cenário principal onde suas experiências profissionais se desenrolam.

A viagem é inicialmente invocada no momento em que falam de sua escolha profissional pela saúde pública. A oportunidade de viajar a trabalho e conhecer o país através dessas viagens parece atraí-los, exercendo influência sobre essa escolha. Na verdade, a atividade na saúde pública não somente encerrava a possibilidade da viagem, mas a colocava como dispositivo necessário à socialização profissional no sanitarismo. Ao contrário da clínica, caracterizada pelo atendimento à pacientes em consultórios ou hospitais, as ações de saúde pública implicavam obrigatoriamente num deslocamento constante em busca das doenças e dos doentes. No entanto, nesse primeiro momento, parecem ainda não ter claro o que de fato essas viagens viriam a representar.

Após feita a escolha inicial, a viagem passará a constituir a forma, por excelência, de realização de seu trabalho. No desempenho da atividade de sanitarista, é através das viagens que eles vão a campo, onde aplicam as medidas e os procedimentos relativos às práticas sanitárias. O itinerário profissional que começa então a ser trilhado ganha impulso na medida em que suas carreiras vão se desenvolvendo. Seguem-se assim as constantes viagens a trabalho, que se estendem não só ao interior do Brasil como também ao exterior. A viagem pontua, portanto, toda a trajetória desses profissionais e está presente em todas as etapas de suas carreiras. Pode, nesse sentido, ser tomada como uma das marcas distintivas do processo de socialização profissional não só dos membros do grupo aqui analisado, como também de toda a geração de sanitaristas brasileiros à qual pertencem.

Entretanto, a densidade do significado atribuído a essa categoria nos indica que essa espécie de atração pelas viagens parecia já estar presente antes mesmo da escolha profissional pela saúde pública. Ao invocá-las, esses sanitaristas trazem à tona um conjunto de sentimentos e emoções que nos revelam que o sentido dessa experiência parece ter ido muito além da experiência profissional propriamente dita. A viagem adquire, em suas narrativas, o sentido de uma busca existencial mais profunda, e essa parecem ser a motivação que os lança nesse empreendimento. Nesse particular, as viagens por eles realizadas apontam para múltiplas dimensões de significado. Como uma espécie de fato social total, a viagem parece recobrir diversos planos da realidade, apresentando-se com uma forma de totalização da experiência por eles vivida. É através delas que descobrem sua vocação profissional e a realizam. Mas, sobretudo, é através delas que esses personagens parecem descobrir-se a si mesmos, a partir do encontro com o interior do Brasil e sua realidade. A viagem representa, portanto, a forma pela qual não só consolidam sua carreira profissional, como também constroem sua própria identidade.

As viagens inaugurais

Essas viagens podem ser qualificadas de acordo com o significado a elas atribuído em cada um dos momentos de suas trajetórias profissionais. O sentido inicial por elas assumido não deixa dúvidas quanto ao seu caráter formador. As primeiras experiências de viagem se realizam, invariavelmente, por ocasião da conclusão do curso universitário. Esse é o momento que marca o fim de um ciclo de educação formal, a partir do qual o percurso a ser seguido deverá ser ainda construído. Agora, após terem cumprido importante etapa do rito de passagem à vida profissional, prestando juramento e assumindo o compromisso público com a profissão à qual escolheram, encontram-se preparados para enfrentar os desafios que sua vocação lhes irá propor. Inicia-se, então, um novo período de formação.

Os membros desse grupo de sanitaristas concluem seus estudos no início dos anos 30. Todos, nesse período, partem em busca de alternativas em termos profissionais. Naquele período, a clínica ainda oferecia as melhores oportunidades de trabalho na área médica. Assim, alguns partem em direção aos grandes centros urbanos em busca de aperfeiçoamento e experiência profissional nessa ou naquela especialidade clínica. Outros partem em direção a cidades menores, acalentando a esperança de assumir uma posição nos serviços públicos de saúde ou atuar como clínicos particulares, buscando adquirir o *status* e o reconhecimento devido a um médico do interior naquela época. Aqui “interior” não quer ainda significar os confins do país que, mais tarde, todos eles inevitavelmente acabariam por alcançar.

Outros, ainda, marcados por uma atitude de viés heróico, se lançam voluntariamente num empreendimento solitário, por eles comparado à aventura arquetípica de Dom Quixote e seus “moinhos de ventos”. Partem para zonas de recente expansão, verdadeiros acampamentos humanos, geralmente situados “no fim da linha da estrada de ferro”. Aí trabalham durante algum tempo. Mas, vendo suas expectativas iniciais frustradas, voltam à casa paterna e aguardam melhor oportunidade. Entretanto, é sempre a partir dessas primeiras viagens que eles acabam encontrando novas possibilidades de trabalho, apesar das dificuldades enfrentadas. Essas viagens representam a forma através da qual eles encontram um caminho a seguir profissionalmente. Mas esse encontro só se realiza porque havia sido impulsionado, antes de tudo, por uma busca. Nesse sentido, elas parecem responder a um anseio mais profundo, apontando para uma dimensão transcendente em termos de significado. E essa dimensão se evidenciará ao longo das viagens a trabalho que começarão então a realizar a partir desse período.

A entrada nos serviços de Saúde Pública

No início dos anos de 1930, uma das mais atraentes oportunidades de engajamento profissional na área médica, inclusive do ponto de vista da remuneração, era oferecida pela Fundação Rockefeller. Esta instituição desenvolvia

o combate à febre amarela em vários estados da federação, de acordo com convênio assinado com o governo brasileiro, ainda em 1926. Em pleno período de ampliação de sua estrutura, e visando o preenchimento de postos para médicos com disponibilidade para viajar e trabalhar pelo interior do país, essa instituição arregimentava freqüentemente novos profissionais. Essa seria a ocasião para que muitos desses sanitaristas iniciassem suas carreiras.

Nesse período, o combate à febre amarela era feito através do Serviço de Febre Amarela - SDFA, estruturado pela Fundação Rockefeller e caracterizado, segundo o ponto de vista dos sanitaristas, por um modelo de trabalho “de rigor extraordinário”. A “luta anti-*Aedes aegypti*” exigia trabalho em regime de dedicação exclusiva e tempo integral para atender “as permanentes e inadiáveis viagens às zonas de trabalho”. O ingresso naquele Serviço era geralmente feito através de indicação e exigia a disponibilidade imediata para as viagens. Algumas vezes era mesmo necessário partir no dia seguinte à contratação. De um modo geral, passava-se inicialmente por uma espécie de estágio probatório que significava, quando bem sucedido, o engajamento definitivo. Partia-se então para assumir o posto em outro Estado, iniciando-se, assim, o ciclo das viagens a trabalho.

É também na década de 30 que os serviços federais de saúde, organizados pelo recém criado Ministério da Educação e Saúde, começam a ser reestruturados e implementados por todo o território nacional. Através de seu Departamento Nacional de Saúde - DNS, então dirigido pelo sanitarista João de Barros Barreto, foram criadas, em 1937, as Delegacias Federais de Saúde, com o objetivo de promover a cooperação com os Estados na extensão dos serviços de saúde às populações do interior. Em 1941, o Departamento Nacional de Saúde passa por nova reestruturação, sendo criados os Serviços Nacionais. Estes Serviços passaram a assumir o combate às grandes endemias como a malária e a febre amarela, que, até aquele momento, estavam sob a responsabilidade da Fundação Rockefeller, assim como a peste. Esse é um período em que se amplia consideravelmente o número de sanitaristas na estrutura administrativa do Estado, que se expande e se instala por todas as regiões do país (Sobrinho, 1981, p. 37).

Os serviços nacionais criados na ocasião (como o Serviço Nacional de Peste, o Serviço Nacional de Febre Amarela e o Serviço Nacional de Malária, que funcionaram dessa forma até 1956), adotaram o modelo organizacional definido pela Fundação Rockefeller. Esta mantinha uma estrutura administrativa que dividia o país em grandes áreas ou Circunscrições, cada uma delas incluindo vários Estados. As Circunscrições eram divididas em Setores, que, por sua vez, se subdividiam em Distritos. Estes eram ainda divididos em Zonas e Postos de atendimento, que constituíam assim as unidades básicas dessa estrutura. O número dessas unidades variava de acordo com a extensão e a importância de cada Setor. O critério para a definição das Circunscrições e Setores, bem como dos Distritos, era epidemiológico, ou seja, em função das áreas de maior incidência da doença. Cada Circunscrição tinha sede num de seus Setores e estava sob a coordenação geral de um médico-sanitarista. Este tinha por tarefa coordenar e inspecionar os trabalhos desenvolvidos pelos Setores da Circunscrição sob sua responsabilidade.

Após se inserirem nesses Serviços, as viagens tornam-se freqüentes. As localidades para as quais esses sanitaristas podiam ser enviados eram geralmente definidas em função das necessidades de cada região do país. Depois de serem alocados em uma Circunscrição, deviam realizar as viagens a campo. No desempenho da atividade de médico-sanitarista geralmente viajava-se durante toda a semana, deslocando-se de uma localidade a outra, conforme houvesse necessidade. Por ocasião de surtos epidêmicos ou suspeita de casos em áreas endêmicas, mesmo os finais de semana acabavam sendo comprometidos pelo trabalho. Quando não, estes eram muitas vezes dedicados à organização das viagens a serem realizadas na semana seguinte.

Nesse mesmo período inicia-se também o registro minucioso dessas viagens no “diário-do-médico”. Esse diário era uma exigência a ser cumprida pelos sanitaristas dos Serviços Nacionais responsáveis pelas campanhas de combate às

grandes endemias. Neles deveriam ser relatados todos os trabalhos realizados e todas as medidas executadas em campo quotidianamente. E era a partir desse registro que deveriam redigir seus relatórios mensais. Deles, uma cópia deveria ser enviada às Delegacias Federais de Saúde e outra à Direção Geral dos Serviços Nacionais, para que estes órgãos acompanhassem as ações desenvolvidas nas localidades da zona rural.

As viagens a trabalho

Essas viagens a trabalho podiam assumir *grosso modo* várias modalidades. As viagens realizadas a campo eram classificadas em “viagens de investigação” e “viagens de inspeção”. Eram essas as ocasiões em que, de fato, os sanitaristas exerciam plenamente sua atividade, aplicando o conjunto de práticas sanitárias e procedimentos necessários ao enfrentamento do quadro nosológico que se apresentava. Além dessas duas modalidades, havia também as “viagens de transferência”, que geralmente respondiam a uma orientação da direção dos serviços federais de saúde pública. Finalmente, viriam também as “viagens ao exterior”, que começariam a ocorrer num momento posterior de suas trajetórias profissionais. Estas adquiriam, do ponto de vista desses profissionais, a expressão do reconhecimento pelo trabalho por eles realizado no Brasil. Essa forma de classificação “nativa” adotada por esses profissionais nos informa e nos orienta a respeito da especificidade de cada uma dessas modalidades. Mas ela é aqui tomada como uma espécie de modelo reduzido, que procura extrair da complexidade dessas viagens, os elementos a partir dos quais torna-se possível descrevê-las e analisá-las.

As “viagens de investigação” tinham como objetivo rastrear casos suspeitos, visando localizar o foco de propagação da doença e, dessa forma, prevenir surtos epidêmicos. Elas não tinham muita previsão de saída ou de chegada e, a qualquer momento, esses sanitaristas podiam receber uma denúncia. Portanto, era preciso estar permanentemente preparado. Tais viagens adquiriam, freqüentemente, um caráter emergencial, não sendo possível planejá-las com muita antecedência. Muitas vezes, ao chegarem a uma localidade notificada, eram informados de outros casos suspeitos e partiam imediatamente, seguindo “o rastro da contaminação”. Tratava-se de uma tarefa de investigação, que assumia muitas vezes a forma de uma verdadeira inquirição policial. Inquiriam-se testemunhas e reuniam-se depoimentos que pudessem elucidar os fatos. Esse era o modelo investigativo que orientava os grandes inquéritos epidemiológicos que se realizavam nessas ocasiões. A partir deles eram levantadas todas as informações sobre as condições de ocorrência da doença, incluindo as características dos domicílios, as características ambientais da área domiciliar, o levantamento dos fluxos migratórios, a presença de vetores contaminados na localidade, a existência de focos de transmissão, o mapeamento das áreas endêmicas. Nessas ocasiões também eram aplicadas as medidas profiláticas e preventivas para controle da doença; e, em algumas localidades também se realizava a vacinação.

Outra modalidade de viagem a campo era a “viagem de inspeção”. Estas eram realizadas rotineiramente, fazendo parte do planejamento semanal das atividades a serem cumpridas. Sempre empreendida pelo sanitarista chefe de cada Setor ou Distrito às localidades de sua área de trabalho, tinha por objetivo inspecionar as tarefas sob a responsabilidade das turmas de guardas sanitários. Consistiam de visitas domiciliares que podiam se dar tanto sob a forma de acompanhamento direto dos trabalhos, como de visitas feitas, sem aviso prévio ou roteiro definido, com o objetivo de fiscalizar as ações executadas. Nessas “inspeções de rotina” eram visitados preferencialmente os sítios e localidades mais distantes, para garantir que os procedimentos fossem levados da mesma maneira aos lugares de difícil acesso. A preocupação era observar se as ações de prevenção e profilaxia estavam sendo corretamente aplicadas e cumpridas.

Embora adotando o modelo “nativo” de classificação, é importante considerar que estas viagens não se realizavam de forma tão esquemática, pois, uma coisa é o modelo, outra como ele se encarna. De um modo geral, essas viagens se realizavam conjuntamente, ou seja, os procedimentos relativos a cada

uma de suas modalidades eram aplicados simultaneamente. Muitas vezes, uma “viagem de inspeção” acabava se transformando em “viagem de investigação” e vice-versa. Assim, de uma modalidade passava-se à outra, seguindo-se sempre na “caça às doenças e aos seus vetores”.

Além das “viagens de inspeção” e das “viagens de investigação”, também havia as “viagens de transferência”. Normalmente esses profissionais passavam algum tempo numa determinada região, sendo, em seguida, transferidos de Setor ou Circunscrição e, conseqüentemente, mudando de cidade ou Estado. Nas décadas de 30 e 40, tanto na Fundação Rockefeller quanto dentro do Departamento Nacional de Saúde, havia uma orientação no sentido de que os sanitaristas fossem sempre transferidos para outros Estados, depois de algum tempo de trabalho. Essas transferências visavam, sobretudo, possibilitar aos profissionais uma ampla visão do conjunto das doenças do país e, dessa forma, aprimorar seus conhecimentos em matéria de saúde pública.

Finalmente, viriam as “viagens ao exterior”. No final dos anos 40, os sanitaristas brasileiros começam a perder o prestígio e o reconhecimento que até então haviam desfrutado na estrutura administrativa dos serviços federais. Este fato se expressava, de forma mais evidente, pela perda do padrão salarial e pela deterioração de suas condições de trabalho, obrigando-os a buscarem outras alternativas. É nessa ocasião que muitos deles partem para trabalhar em outros países, a convite de agências internacionais como a Organização Pan-americana de Saúde - OPAS e a Organização Mundial de Saúde - OMS. Nessa época a OPAS arregimenta um número expressivo de técnicos brasileiros para atuar em países da América Latina, Caribe e América Central. Outros, a serviço da OMS, partem como consultores para países como Tailândia, Índia, Marrocos e União Soviética. Essa “diáspora dos sanitaristas” parece ter sido um momento importante do ponto de vista do reconhecimento, a nível internacional, do alto padrão de capacitação desses profissionais.

As viagens ao exterior parecem concluir, portanto, um longo ciclo cumprido por esses médicos-viajantes. Mas não sem custos. O deslocamento constante que caracterizava a atividade itinerante desses sanitaristas ao longo de toda a sua trajetória profissional tinha conseqüências diretas em suas vidas pessoais. Tais viagens implicavam, muitas vezes, em abandonar temporariamente a família em função do trabalho. Quando não, impunham a ela uma espécie de peregrinação, representada pelas constantes mudanças de residência. Mas, em todas elas, os aspectos mais rotineiros do trabalho misturavam-se ao “espírito de aventura” encarnado por esses profissionais. Seus relatos de viagem são freqüentemente entremeados de fatos marcantes e episódios curiosos, para os quais chamavam sempre a atenção.

Viagens a trabalho: aventura e rotina

As viagens a serviço eram, pois, marcadas pela dimensão do imprevisto e pelas situações inusitadas, ressaltadas em suas descrições. Certamente não se trata aqui de jovens aventureiros e inconseqüentes, no sentido de quem busca uma forma extravagante de vida. Ao contrário, o que podemos verificar a partir de suas trajetórias é que são jovens profissionais que buscam construir uma carreira estável, mas que a partir de sua escolha pela saúde pública são levados a realizar uma atividade que acaba por lhes impor essa dimensão da aventura. Aventura quer dizer “aquilo que pode chegar”. Implica, neste sentido, numa disposição positiva para acolher o imprevisto e o extraordinário, cujos ingredientes são, por excelência, o estímulo e a excitação. Ao partirem para lugares distantes não sabiam, de fato, o que poderiam encontrar. Mas demonstram, no entanto, uma boa disposição para viver o desconhecido, ou seja, as situações que se apresentassem.

De fato, não parecia ser mesmo fácil enfrentar as condições de trabalho no combate às grandes endemias pelo interior do Brasil, nos anos 30. E, no contexto de suas narrativas, essas adversidades e obstáculos ultrapassados acabaram por fornecer um caráter ainda mais especial ao empreendimento. Embora essas viagens fossem realizadas com um objetivo estritamente

profissional e estivessem submetidas ao controle institucional dos serviços de saúde do Estado, elas sempre despertavam nesses sanitaristas o interesse pelos fatos que ocorriam “fora do serviço”. Era como se a rotina do trabalho tivesse como contrapartida necessária a aventura representada pelo imprevisto e o inesperado. No caso das viagens desses sanitaristas, o fato de situações imprevistas adquirirem um caráter anedótico é também significativo. Aqui a idéia de anedota refere-se tanto ao relato de um fato curioso e divertido, quanto de um acontecimento inédito, no sentido de uma particularidade histórica. Esses acontecimentos inusitados e pouco divulgados pela história oficial do sanitarismo eram por eles identificados como complementares do sentido de sua atividade profissional.

Essa dimensão da aventura, necessariamente presente em suas viagens a trabalho, não fazia parte delas como um problema que impedia seu bom desempenho. Ao contrário, esses obstáculos eram vistos como desafios a serem vencidos. Desafios que os tornava cada vez mais aptos a realizarem sua tarefa, sendo considerados espécies de “provas” a serem vencidas em seu processo de socialização profissional. Elas encerravam sempre um conjunto de circunstâncias ocasionais que intercorriam inesperadamente em alguma situação, alterando o rumo dos acontecimentos. Esses pequenos incidentes pareciam fornecer um caráter especial à atividade de sanitarista. Nesse particular, mantinham uma profunda conexão com o sentido último de seu trabalho na medida em que forneciam uma dimensão quase heróica à sua realização. Além disso, havia os riscos. Estes eram representados pelos perigos aos quais esses sanitaristas encontravam-se permanentemente expostos. E não são poucas as ocasiões em que invocam a idéia da aventura para definir sua própria experiência de trabalho. Esses eventos extraordinários marcavam, pois, essas viagens, fazendo com que elas transcendessem os limites da própria rotina, representada especialmente pelo trabalho cotidiano e pela tranqüilidade da vida em família. Desse ponto de vista, elas acabavam sendo representadas como uma forma de aventura, por oposição à rotina representada pelo trabalho.

Assim, essas viagens pareciam conter, em essência, as duas dimensões. O aspecto da rotina estava dado pelo engajamento profissional com tudo o que ele significava em termos de tarefas e ações a serem cumpridas. Essas ações, uma vez aprendidas, tendiam a seguir uma forma de procedimento constante. Esse era o lado conhecido da experiência do trabalho, ou seja, aquilo que era esperado. Além disso, tinha também todo o aspecto da burocratização crescente dos serviços de saúde pública nos quais esses sanitaristas estavam inseridos. No entanto, para além da burocratização, acentuando mais ainda o caráter da rotina, a aventura parecia constituir aspecto essencial de suas experiências profissionais. Redimensionava tal experiência, na medida em que os confrontava permanentemente com novas situações. E, nesse sentido, é como se fossem permanentemente colocados diante de seus próprios limites, experienciando uma espécie de *liminaridade*, que ressalta o caráter inicial dessa forma de socialização profissional.

A narração das viagens

Quem viaja tem muito o que contar. Com essa afirmativa Walter Benjamin (1996, p. 198) introduz a imagem do *narrador* como alguém que vem de longe, que trilhou muitos caminhos, que conheceu muitos lugares. Como alguém que, dessa forma, acumulou uma experiência vivida que busca então traduzir nas e através das histórias que conta. A narrativa apresenta-se, assim, como uma forma privilegiada de transmissão da experiência. Todo aquele que viveu algo que mereça ser transmitido tratará de contá-lo. Mas, como o momento de transmitir o que foi vivido através de seu relato é também o momento de elaboração dessa própria experiência, é através da narrativa que a experiência toma forma definitiva.

A origem etimológica do termo nos esclarece sobre seu sentido. Narrar vem do latim *narrare* (“contar”), que é similar ao latim *gnārus* (“saber”, “conhecedor”). Mas ambos derivam do radical indo-europeu *gnā*, que significa “saber”, “conhecer” (ter *gnósis* sobre algo). Narrar é, pois, a arte de contar histórias,

sendo a narrativa uma forma particular de refletir sobre acontecimentos vividos em busca de seu significado. Esse processo de elaboração consiste fundamentalmente em refazer para si e para outrem o caminho percorrido em sua existência. Portanto, a narrativa é, como observa Victor Turner, “a elaboração de um conhecimento que emerge da ação, isto é, um conhecimento experiencial” (Turner, 1980, p.167).

Entretanto, para que a experiência vivida através das viagens possa se elaborar enquanto conhecimento através do discurso narrativo, esse saber que vem de longe precisa encontrar quem queira ouvi-lo. Neste sentido, a arte da narrativa está profundamente vinculada ao dom de ouvir. O narrador é aquele que conta histórias e contar histórias implica na existência de uma comunidade de ouvintes que queira escutá-las para depois, mais uma vez, recontá-las. Demanda uma audiência que possa esquecer-se de si mesma enquanto apreende profundamente o sentido daquilo que é contado. Desse modo, a narrativa enquanto forma de elaboração da experiência aponta sempre para uma relação dialógica. Pois é a partir dessas histórias tantas vezes contadas e recontadas que a arte da narrativa se tece (Benjamin, 1996).

Ao contrário da autobiografia, forma originalmente escrita onde o sujeito solitário projeta um olhar retrospectivo sobre sua vida passada considerando-a como uma totalidade, a forma narrativa, originária da tradição oral, busca a articulação entre uma série de eventos contingentes que constituem e marcam o próprio curso da existência. Procurando evidenciar seus significados ao nível de uma coletividade ou de um grupo, ela aponta para a dimensão social presente em toda experiência de vida, incorporando às coisas narradas aquilo que foi vivido por seus ouvintes. O narrador retira os elementos que constituem as histórias que conta tanto da sua própria experiência, como daquelas por outros relatadas. Opera-se, neste sentido, uma permanente troca, na medida em que a fonte a que recorrem todos os narradores é a experiência transmitida de pessoa a pessoa. Essa forma remete-nos à imagem das corporações de ofício da Idade Média, à qual podemos aqui recorrer. Nela, as histórias trazidas de longe pelo aprendiz migrante, misturava-se ao saber do passado representado pelo mestre, que havia um dia sido também ele um aprendiz viajante.

A imagem dessas corporações parece ser uma boa imagem para pensarmos a experiência do grupo de sanitaristas aqui analisado. Tal como nas corporações de ofício da Idade Média, também eles, após haverem retornado dessa espécie de périplo realizado pelo interior do país através de suas viagens a trabalho, passam a reunir-se periodicamente e a rememorar os acontecimentos e as aventuras vividas. A maioria deles, depois de tantos anos dedicados ao trabalho na saúde pública, assumia com galhardia a posição do mestre que tinha muito o que contar. Alguns, um pouco mais jovens, e ainda envolvidos com o *métier*, tratavam de manter os demais atualizados aportando as novidades, tal como faziam os aprendizes migrantes. Essas histórias passavam a ser compartilhadas, contadas e recontadas muitas vezes, até constituírem um acervo comum de experiências.

De fato, muitos desses sanitaristas sabiam de cor vários episódios e peripécias atravessados por este ou aquele membro do grupo. Saber de cor significa ter na memória, no sentido de ter guardado no coração i.e. *par coeur*. Compartilhavam, assim, histórias emblemáticas pelo fato de portarem um conjunto de significados e modelos para todos exemplares. Em muitas delas os narradores não eram os protagonistas. E aí se evidencia a possibilidade de aprender através da ação do outro, tomando-a como exemplo. Essa dimensão coletiva a partir da qual o grupo elabora sua experiência nos esclarece acerca da própria natureza dessas narrativas. Como mais uma vez observa Benjamin, a narrativa tem sempre em si, mesmo que de forma latente, uma dimensão pragmática e utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja ainda numa norma de vida, “pois o narrador é um homem que sabe dar conselhos, e o conselho tecido na substância viva da existência adquire a forma de sabedoria” (Benjamin, 1996, p. 221).

Além disso, a importância atribuída à dimensão social das experiências por eles vividas e agora narradas, nos conduz a desenvolver uma concepção acerca dessas narrativas como relatos de uma prática social. Embora a forma de elaboração de tais relatos seja também auto-referenciada, elas não poderiam ser tomadas como uma simples forma autobiográfica ou memorialista. Considerá-las desse ponto de vista seria deixar de explorar a riqueza de possibilidades que elas oferecem, em termos de análise sociológica. Poderíamos dizer que essas narrativas pertenceriam a um tipo de registro que corresponderia mais a uma espécie de anedotário, fazendo parte daquele conjunto de *petites histoires* que não constariam do registro oficial da história da medicina, mas que, no entanto, constituiriam parte importante do acervo de memórias do grupo. Esses relatos também permitem compreender a profundidade histórica desses eventos, e aceder ao pano de fundo no qual eles se desenrolam. Dele faz parte o contexto sócio-político que define esse período, além da estrutura administrativa na qual esses personagens estiveram profissionalmente engajados. Portanto, desse ponto de vista, esse conjunto de narrativas esclarece acerca de conjunturas e políticas de Estado.

No entanto, não é a simples inserção na estrutura administrativa e o conseqüente *status* decorrente desta posição que parecem definir a experiência do grupo. É certo que esses atores tomaram parte num importante capítulo da história recente do país, atuando como agentes políticos do grande projeto de construção nacional implementado a partir dos anos 30, no Brasil, que tinha na saúde e na educação seus principais alicerces. Também é certo que, enquanto atores políticos desse processo, esses profissionais estavam imbuídos da crença nos valores positivos da nacionalidade e, portanto, comprometidos com o bom desempenho de sua função pública no âmbito do aparelho de Estado. Mas, para além de seu reconhecimento e de sua atuação profissional enquanto funcionários do governo, comprometidos com essa espécie de “missão civilizadora”, sua experiência aponta para uma dimensão subjetiva e refere-se a um *eu* ativo que não apenas se engaja, mas também dá forma à ação. Portanto, além de fornecerem uma série de descrições e informações sobre todo um conjunto de processos sociais relevantes, esses relatos caracterizam, sobretudo, a experiência particular do grupo em termos de construção do próprio *self*.

No caso desse grupo de sanitaristas, essa nova subjetividade parece ser construída a partir da figura emblemática do narrador, pois ele, como bem define Walter Benjamin, “figura entre os mestres e os sábios” (Benjamin, 1996, p. 221). Nesse sentido, esse conjunto particular de histórias seria fortemente marcado por um caráter exemplar e mesmo exortativo. É como se a partir da decantação da experiência das viagens, eles pudessem falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes. E, sobretudo, na distância que uma tal depuração da experiência produz, forjar conselhos aos noviços de agora. Como toda forma narrativa, essas histórias parecem dispensar maiores explicações. É como se falassem por si mesmas. Conservam sua força; e, mesmo depois de tanto tempo, são ainda capazes de mobilizar profundamente o grupo de velhos companheiros de trabalho.

Das viagens a trabalho ao trabalho da viagem

Vale a pena recapitular a gama de significados que a categoria viagem parece recobrir no contexto narrativo desse grupo de sanitaristas. Aqui a idéia subjacente é a de uma busca, e essa parece ser a principal motivação de tal empreendimento. Mas a busca, no caso desses profissionais, parece indicar a possibilidade de encontrar algo que finalizaria por lhes fornecer, para além da experiência profissional, o substrato de construção de sua própria identidade. As viagens iniciais acabam por se transformar numa experiência reveladora de sua vocação. Ao fazerem sua escolha profissional, inserindo-se nos serviços de saúde pública, a viagem passa a ser meio de realização de seu trabalho. E aqui ela parece também se relacionar a uma causa maior que os transcende. Pois a oportunidade de “entrar em contato com a realidade de nossa terra e de nossa gente” através das viagens, parece arrebatá-los. A expressão, tantas vezes repetida por esses

sanitaristas, não deixa de ser significativa, sobretudo se considerarmos o ideário fortemente marcado pelas idéias nacionalistas que caracteriza aquele período. Ainda ecoava no imaginário sócio-político brasileiro o impacto da fórmula lapidar forjada por Euclides da Cunha no início do século, de que a “rocha viva da nacionalidade” deveria ser buscada nos vastos territórios dos sertões do Brasil (Cunha, 1902).

Essa causa transcendente parece definir o sentido atribuído à busca empreendida por esses personagens. Isso se evidencia através da idéia de que a viagem poderia lhes fornecer algum tipo de aprendizado, revelado pelo encontro e a “descoberta” de um Brasil por eles ainda desconhecido. A viagem apresenta-se, assim, como um dispositivo de conhecimento da realidade. É através da viagem que têm a oportunidade de estabelecer contato “com a gente simples do povo”, com “essa população que vive pelo interior do país”. No entanto, para além de um dispositivo de apreensão da realidade, essa busca representada pela metáfora da viagem apresenta-se também como um caminho para o reconhecimento de si mesmos, a partir de suas experiências profissionais. A viagem assume, então, a forma de um aprendizado comparável a uma iniciação, desempenhando papel fundamental em seu processo de socialização.

Neste sentido, a viagem desses sanitários guarda uma certa semelhança com a viagem do antropólogo. Também ele, movido por uma espécie de inquietação, lança-se na aventura representada pela viagem em busca do “outro”. Este representa o fim último de suas atenções e o alvo, por excelência, de suas indagações. O modo de conhecimento elaborado pela antropologia baseia-se na observação direta dos grupos sociais com os quais se estabelece contato. Essa atitude toma como pressuposto necessário o estabelecimento de uma distância da própria sociedade, que implica sempre algum tipo de viagem, real ou simbólica. No entanto, essa distância tem como objetivo tornar próximo aquilo que estava longínquo.

Neste sentido, a viagem do antropólogo aponta para uma dupla dimensão. Num primeiro momento ela o leva em direção ao *outro* para, em seguida, trazê-lo para junto de si, aproximando-o em toda a sua diferença e humanidade. Disso decorre a necessidade, na formação do antropólogo, dessa espécie de *depaysament*¹, da experimentação dessa atitude de estranhamento e perplexidade provocada pelo encontro com o *outro*, que acaba por levar a uma transformação do olhar que se tinha sobre si mesmo².

Também no caso desse grupo de profissionais da saúde pública, a viagem aparece como experiência necessária à sua própria formação enquanto sanitários. Caracterizada como uma forma itinerante de exercício da medicina, por oposição ao modelo de medicina sedentária representada pela clínica, as atividades realizadas por esses sanitários implicavam, necessariamente, num deslocamento constante. As viagens eram, portanto, uma imposição do próprio trabalho, uma *regra* à qual era necessário submeter-se, constituindo, portanto, um traço distintivo de sua socialização profissional. E, tal como a viagem sob a espécie do *fieldwork* do antropólogo, ela também pode ser interpretada como um exercício transformador, numa dupla direção; pois, na medida em que esses sanitários travavam contato com a “realidade do país”, trabalhando para “transformá-la”, também transformavam-se a si próprios, forjando uma identidade profissional através da qual essa geração passou a se representar.

No caso desses sanitários, o contato com esse “país desconhecido” não deixa de significar uma forma de experiência da alteridade. E uma nova subjetividade parece moldar-se pelo contato com a realidade. E é através da elaboração dessa experiência que passam a reconhecer-se enquanto sujeitos e enquanto profissionais. Neste caso, o processo de construção do *self* está intimamente relacionado a um projeto maior de construção da nação, vinculando-se, nesse sentido, diretamente a idéia de uma “missão civilizadora”.

Mas podemos ainda considerar que tanto a viagem do antropólogo, quanto a viagem do sanitário, se aproximariam de um gênero de viagem representada pelo modelo clássico da *Bildungsreisen*³. A *Bildungsreisen* implica na idéia da viagem como uma etapa constitutiva do processo de formação, remontando ao iluminismo e, sobretudo, ao romantismo alemão. É a concepção da viagem como forma de ilustração, de esclarecimento no sentido de aquisição do conhecimento através da experiência. A idéia de ilustração aqui não se refere simplesmente a um acúmulo de informações ou a uma forma de erudição enciclopédica. Ao contrário, enfatiza a idéia de um tipo de formação que implica em transformar em valor o conhecimento adquirido através da experiência. Nesse sentido, a experiência da viagem aponta para uma espécie de aprendizado moral, e é essa dimensão que lhe fornece um caráter inicial. Poderíamos assim dizer que ela assume a forma de um rito de passagem (Van Gennep, 1978). Ela é, desse ponto de vista, vivida como uma experiência transformadora que teria por fim último estabelecer a tenacidade do espírito e a integridade do caráter, no sentido de dar-lhe a t^{em}pera⁴.

No caso da viagem dos sanitários, tal como a viagem do antropólogo, ela aponta para sua formação profissional, na medida em que é através delas que eles são levados ao *campo*, onde experimentam um conjunto de ensinamentos que permitirão o desempenho de seu próprio ofício. Dessa perspectiva, ambas as experiências dizem respeito à aplicação de uma série de técnicas e procedimentos, que colocam em jogo a habilidade e a competência de seus executores. Nas duas situações essa é uma espécie de prática disciplinar que deve ser rigorosamente cumprida. No caso dos sanitários, essa espécie de “estrangeiramento”, ocasionado pela experiência da viagem, pode ser considerada como constitutiva de sua *prova de mestre*. Essa é a ocasião em que ele precisa aplicar *no campo* as técnicas aprendidas nos manuais e as lições ensinadas nas salas de aula. No caso do antropólogo, esse *depaysament* também conforma uma experiência que se realiza através da prática do *trabalho de campo*. Aqui, essa prática é centrada no modelo do *scholar* munido de suas teorias e orientado por um conjunto de técnicas (de observação participante, de construção de genealogias e de coleta e registro dos dados), na tentativa de dar conta do “outro”⁵. Também ele faz sua “prova de mestre” e, nos dois casos, é no canteiro de obras representado pelo *campo*, que eles se “fabricam”, no dizer de Everett Hughes, enquanto profissionais.

Dessa forma, tanto para o sanitário quanto para o antropólogo a experiência da viagem está relacionada à realização de seu trabalho. E a relação entre *viagem* e *trabalho* é bastante significativa. É Sir John Lubbock, num trabalho intitulado *The pleasures of Life* (1901), quem observa que o sentido da palavra *travel* (viagem) está diretamente relacionado ao da palavra *travail* (trabalho). Ambos os termos teriam uma derivação comum, que indica “ir através de”, apontando para um tipo de forma processual que se aplica tanto no caso da viagem quanto do trabalho, na medida em que ambas indicam uma sucessão de ações ou acontecimentos que se desenvolvem no tempo. De fato, empreender uma viagem é algo que dá trabalho. É preciso, inicialmente, planejar a viagem. Depois é necessário prepará-la, nos mínimos detalhes, para que a empreitada venha a ser bem sucedida. Finalmente, realiza-se a viagem propriamente dita. Mas esta não constitui, entretanto, a última etapa desse processo. Após realizá-la será ainda necessário, de algum modo, dar conta dela. E este parece ser, de fato, o trabalho da viagem. Pois, dar conta da viagem significa fazer de novo o caminho, depois de tê-lo percorrido. Assim, será preciso uma vez mais refazê-la, para que a viagem, enquanto experiência, se realize plenamente, em todas as suas dimensões.

No caso do sentido da viagem, está também em jogo a idéia de mobilidade, de deslocamento, de ir de um lugar ao outro, implicando, portanto, na permanente idéia de passagem. E a viagem, enquanto rito de passagem, implica por sua vez em ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação. A noção de rito de passagem, em suas linhas fundamentais, consiste na articulação desses três momentos distintos. Eles são heterogêneos entre si e a ênfase em cada uma dessas etapas varia de acordo com a situação social vivida. A separação e a agregação são momentos que evocam temporalidades, na medida em que tanto o afastar-se quanto o (re)aproximar-se denotam movimento. Por outro lado, a

margem ou liminaridade designa uma posição, um estado. Entretanto, para podermos falar em afastamento e reaproximação, é necessário definir um referencial, que deve colocar-se em oposição à margem, correspondendo a um estado inicial do qual se parte para mergulhar no rito, e ao qual se retorna quando dele se emerge (Van Gennep, 1978, p. 31).

No caso desses sanitaristas, os deslocamentos constantes aos quais deviam se submeter representam sempre passagens que comportam e articulam momentos de separação, de margem e de agregação. A separação é aqui representada pelas constantes partidas que as viagens a trabalho exigia. E, embora experimentando quase que permanentemente essa espécie de transiência no exercício de sua atividade profissional, a própria natureza de seu trabalho e a forma através da qual ele se realizava implicavam no fato de também precisarem ser acolhidos no lugar para onde fossem. Sempre que partiam, deixavam para trás parentes, amigos, toda uma rede de relações sociais para, em seguida, ao chegar ao seu destino, estabelecerem novos vínculos, construir novas relações, adaptar-se às novas condições de vida. Assim, tratava-se, todo o tempo, de deixar algum lugar para se aquerenciarem em outro, mesmo que temporariamente. Pois sabiam que, logo em seguida, seria preciso partir novamente e tudo recomeçar.

Assim, ao empreenderem essa série de deslocamentos, esses personagens separam-se, em múltiplos sentidos, de seu próprio universo, e experimentam, em todas as suas dimensões, o estado de liminaridade representado pelo *status* do estrangeiro (Simmel, 1908). Seria exatamente a unidade entre a distância e a proximidade que qualificaria a posição formal do estrangeiro. Ele é alguém que se caracteriza pela mobilidade constante, podendo se introduzir na vida de um grupo social sem estabelecer ligações duráveis ou orgânicas. Como ele não está vinculado aos particularismos do grupo, adota uma atitude de objetividade e liberdade que resulta dessa combinação entre distância e proximidade, entre atenção e indiferença. Mas essa objetividade, assim definida como uma forma de liberdade, também parece comportar muitos perigos (Simmel 1983, p. 184).

Porém, de todas essas viagens, esses personagens acabam sempre voltando. Depois de algum tempo distantes de seu próprio mundo, voltam a ele, retomando como que o ciclo original da aventura. Mas essa forma de aventura teve um ponto de partida e, de certa forma, é a ele que retornam. O fim das viagens traz com ele a necessidade de elaboração da experiência vivida. E talvez seja esse o momento culminante dessa experiência. Ao retornarem fixam residência, muitos deles instalando-se no Rio de Janeiro. Alguns retomam seus postos de trabalho, mas, em seguida, começam a aposentar-se. Outros, mesmo após a aposentadoria, procuram ainda inserir-se nas estruturas administrativas responsáveis pelos serviços de saúde locais, onde continuam a atuar profissionalmente, por algum tempo.

Mas a aposentadoria e tudo o que ela parece representar para esses velhos militantes sanitaristas impõem-lhes o necessário recolhimento e elaboração da experiência vivida. É nesse momento que esses velhos companheiros de trabalho estabelecem entre si uma rede e se constituem numa espécie de grupo de memória, passando a compartilhar, através de suas recordações, esse conjunto de histórias vividas. Nem todos que faziam parte do grupo haviam tido a experiência do trabalho em terras tão distantes, mas todos, sem exceção, tinham vivido intensamente a experiência das viagens. Assim, depois de terem percorrido esse longo itinerário, passam então a dedicar-se à elaboração da experiência representada por essas viagens, através de suas narrativas. Pois a narração das viagens é a representação, por excelência, da aventura daqueles que vão e que voltam para contar o que viram, ouviram e viveram.

Voltamos, dessa forma, ao início do trabalho, fechando assim o ciclo de nossa própria aventura na companhia desses narradores. Agora, depois de muitas histórias ouvidas diretamente desses personagens, outras tantas escutadas quando da transcrição dos registros ou lidas em seus livros, e outras, ainda,

contadas por terceiros a seu respeito, vejo-me entretecida na história que também eu agora conto. De fato, o etnógrafo foi sempre tributário das narrativas. Sempre precisou se por à escuta de contos, mitos, lendas ou casos memoráveis. Mas o caráter estratégico das narrativas ultrapassa os limites da tradição oral.

Na verdade, ela perpassa todo o empreendimento etnográfico, mesmo quando este assume a forma do texto descritivo. Desse modo, nem mesmo o etnógrafo escapa ao campo gravitacional da narração. E ao considerar a relação dos textos etnográficos com a forma narrativa podemos afirmar que as etnografias são, dessa maneira, concebidas e orientadas “por uma história que contamos sobre os povos que estudamos” (Turner e Brunner, 1986, p. 36). Dessa perspectiva, as narrativas não se encontram apenas no começo da tarefa etnográfica. Elas a atravessam do início ao fim. Não se restringem ao papel de fontes de dados a serem extraídos pelo pesquisador com vistas à realização de seu trabalho. Ao contrário, constituem o modo essencial de formulação e exposição do saber etnográfico. Mais do que um recurso etnográfico, “as narrativas são tudo o que o etnógrafo pode verdadeiramente alcançar, antes, durante e depois de sua empreitada” (Mello e Vogel, 2000, p. 6).

NOTAS

¹ Termo forjado pela língua francesa, cuja significação se aproxima do nosso termo “desterro”, se o tomássemos num registro exclusivamente psicológico e simbólico.

² Para uma discussão mais aprofundada sobre o trabalho de campo na antropologia ver Clifford (1997); Stocking Jr. (1983); Lowie (1946); Mercier (1974); Laplantine (1989).

³ Um tema recorrente na literatura da virada do século XVIII em diante é a idéia da *viagem* como parte fundamental do processo de formação do homem ilustrado. Essa idéia surge, sobretudo, no chamado romance de formação (*Bildungsroman*) exemplificado pelos trabalhos de Goethe [1795 e 1821], na língua portuguesa por Eça de Queiroz [1900], e na moderna literatura alemã por Thomas Mann [1954]. Em todos esses romances a formação dos respectivos heróis - Wilhelm Meister, Gonçalo Ramires e Felix Krull - seria fruto, em última instância, de uma *Bildungsreise*. Sobre essa questão e seu esclarecimento, ver também Mello (1995, p. 100).

⁴ Essa imagem é significativa na medida em que remete a uma técnica aplicada aos metais, principalmente ao aço, que consiste em aquecê-lo a uma temperatura bastante elevada para em seguida resfriá-lo rapidamente em água ou salmoura, tendo por objetivo aumentar a dureza e a resistência de sua estrutura metálica.

⁵ Esse modelo de trabalho de campo realizado pelos antropólogos enquanto uma norma disciplinar se estabelece, sobretudo, a partir de Boas e Malinowski. No entanto, em fins do séc. XIX, a *persona* do antropólogo e do pesquisador de campo estavam separadas. Para essa discussão ver Clifford (1997); Stocking (1983).

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. O narrador. (p. 197-221). In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BERTAUX, Daniel. *Les récits de vie*. Paris: Nathan, 1997.

BLONDEL, Charles. *Introdução à psicologia coletiva*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1960 [1928].

- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. *Ailusão biográfica*. In: AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
- CLIFORD, James. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Harvard: University Press, 1997.
- CORTAZAR, J. *La vuelta al día en ochenta mundos*. México: Siglo XXI, 1969.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. Brasília: Unb, 1963[1902].
- HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1950.
- HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: PUF, 1952.
- LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. SP: Ed. Brasiliense, 1989.
- LUBBOCK, Sir John. *The pleasures of life*. London: McMillan and Co, 1901.
- LOWIE, Robert. *História de la etnologia*. México: Fondo de Cultura, 1946 [1937].
- MELLO, Marco Antônio da Silva. *Praia de Zacarias: contribuição à etnografia e história ambiental do litoral fluminense-Maricá/RJ*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1995.
- MELLO, Marco Antônio da Silva e VOGEL, Arno. *Reconsiderando da filosofia das histórias como procedimento na fundamentação de direitos*. Paper apresentado no Fórum de Pesquisa 26 da XXII Reunião Brasileira de Antropologia ABA 2000. Brasília, 2000.
- MERCIER, Paul. *História da antropologia*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1974.
- NAMER, G. *Mémoire et société*. Paris: Librairie de Méridiens; Klincksieck, 1987.
- SOBRINHO, Vivaldo Lima. *A política de saúde pública e o movimento sanitário brasileiro (1920-1950)*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: IMS/UERJ, 1981.
- SIMMEL, George. O Estrangeiro. (p. 183-188). In: *George Simmel*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Ed. Atica, 1983.
- SIMMEL, George. La aventura. *Cultura femenina y otros ensayos*, Revista do Ocidente, 123-138, 1934.
- STOCKING, Georges. *History of anthropology*, v.1, *Observers observed: essay on ethnographic fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.
- TURNER, Victor. Social dramas and stories about them. *Critical Inquiry*. v.7, n. 1. Autumn, 1980.
- TURNER, Victor e BRUNER, Edward. *The anthropology of experience*: Illinios Books, 1986.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

O RITUAL DO CANDOMBE E O PAPEL DOS ANTIGOS NA MEMÓRIA DO AÇUDE

Catarina Resende

Formada em Psicologia pela UFRJ.

Cecília de Mello e Souza

Professora Adjunta do Programa EICOS

(Estudos Interdisciplinares de Comunidades e Ecologia Social), UFRJ.

Resumo

O ritual do Candombe preservou a memória dos moradores do Açude (Serra do Cipó, MG, Brasil) ao fortalecer uma identidade onde o negro é senhor na festa do batuque, na sociedade dominada pelo branco. A dança ancestral traz o negro no centro de uma cultura própria, que dá origem a uma identidade afro-brasileira. Os idosos, conhecidos no Açude como "antigos", ocupam um lugar de honra como guardiães do tesouro espiritual da comunidade. A história oral da comunidade, centrada na prática do Candombe e nos seus ancestrais, é transmitida aos mais jovens, que agora, com a valorização externa de suas tradições, se orgulham da mesma e desejam se destacar na dança e no batuque. O ritual do Candombe reforça os vínculos de parentesco da comunidade entre os vivos e os mortos, evocando a memória dos antepassados e reproduzindo práticas e histórias que estes lhes passaram.

Palavras-chave: Memória, Velhice, Candombe, Identidade, Etnia, Religiões Afro-Brasileiras

Abstract

The Afro-Brazilian religious ritual of the Candombe has preserved the memory of the residents of Açude (Serra do Cipó, Minas Gerais, Brazil) by strengthening the ethnic identity of Afro-Brazilians in a white-dominated society through the 'batuque' (percussion drums). The ancestral dance places this small Afro-Brazilian community at the core of their own culture, giving rise to an Afro-Brazilian identity. The elderly, known at the Açude as 'antigos', act as guardians of a spiritual treasure of their community, and, as such, they are honored. The oral history of the community, centered on the practice of the Candombe and on their ancestors, is transmitted to the younger generation, who now, with the foreign appreciation of their traditions, feel proud of themselves and aim at recognition through their performance in dance and the 'batuque'. The Candombe ritual reinforces kinship ties between the living and the dead, evoking the memory of their ancestors and reproducing practices and stories which have been passed down through generations.

Key Words: Memory; Elderly; Candombe; Identity; Ethnicity; Afro-Brazilian religions.

Introdução

Este trabalho apresenta uma pesquisa antropológica desenvolvida na Comunidade do Açude, uma comunidade rural, com cerca de cinquenta moradores, localizada na Serra do Cipó em Minas Gerais, a 100km de Belo Horizonte nos anos de 1999 a 2003. Os moradores do Açude são remanescentes de escravos e mantêm vivas até hoje muitas de suas tradições; e neste contexto os mais velhos, ou os “antigos”, como eles mesmos denominam, são os responsáveis pela manutenção da tradição e pela história oral do grupo.

Como guardiães do tesouro espiritual da comunidade e sua tradição, a memória dos “antigos” neste grupo tem uma função social de resistência e de interação, entre todos os moradores da comunidade, como também de preservar a memória dos seus ancestrais e a relação dos vivos com os mortos. Dentre estas tradições, destaca-se o ritual do Candombe, ritual sagrado, de música e dança, que envolve um sincretismo religioso entre a religião católica e religiões africanas. Os versos do batuque reafirmam valores éticos e religiosos, promove a cultura local, e a atuação dos moradores enquanto agentes de sua história, a partir de um ritual de resistência. A festa do Candombe atualmente atrai centenas de turistas e essa popularização recente do Candombe tem conferido nova dinâmica à toda a comunidade, reforçando a identidade étnica do grupo. No Candombe, como em outros rituais religiosos afro-brasileiros, há uma inversão de sua posição social e política, transgredindo a ordem vigente.

Este trabalho analisa como a memória dos “antigos” do Açude atua na preservação das tradições, do Candombe, no fortalecimento das relações sociais e na identidade étnica da comunidade. Partimos da concepção de que o envelhecer diz respeito ao processo peculiar de cada um, onde o sujeito constitui-se pela sucessão de identificações, e reconhece-se sendo reconhecido pelo outro. Veremos como a construção da “identidade do envelhecer” se dá na dinâmica das relações interpessoais, e como a memória traz ao velho a função social de lembrar, de ser o depositário da sabedoria da família e do grupo a que pertence.

A memória social dos velhos

Daremos uma abordagem psicossocial à lembrança das pessoas idosas, que por ter uma história social bem desenvolvida, faz do “lembrar do passado” uma maneira atenta e consciente de se ocupar da própria história. Quando uma pessoa com mais idade assume o momento de “velhice social” (Bosi, 1999) lhe é designado uma função própria: a de ser a memória da família, do grupo, da instituição, da sociedade. Nas tribos primitivas, por exemplo, os velhos são os guardiães do grupo; são os responsáveis pela continuação das tradições. São eles que vão iniciar os jovens nos seus costumes e práticas.

Durante a construção social da memória em um grupo, em uma comunidade, há uma tendência em se criar correntes narrativas e interpretações de fatos em discursos universais, conferindo uma visão consagrada dos acontecimentos. O grupo procura fixar seu ponto de vista para a imagem de sua própria história. E assim, de acordo com a psicóloga Ecléa Bosi (1999), temos “o momento áureo da ideologia com todos os seus estereótipos e mitos”.

Há níveis da aculturação que só os velhos podem tornar possíveis; reviver o que se perdeu, trazendo-o de modo constitutivo ao presente e retirando do que passou seu aspecto transitório. Essa força e vontade de viver é o que torna a natureza humana um processo contínuo de rejuvenescimento. Dessa forma, a criança recebe do passado muito além do que está na história escrita, ela encontra suas raízes na história vivida das pessoas que participaram da sua socialização. Sem isso, o que se teria seria uma capacidade abstrata para lidar com os dados do passado, mas não a memória.

Se há uma memória voltada para a ação e uma outra que apenas revive o passado, seria a segunda a dos idosos, libertos das atividades profissionais e

familiares. O vínculo com outra época, a sabedoria por ter compreendido e passado por muita coisa, torna as lembranças uma feliz oportunidade de o velho mostrar sua competência. E quando, além dessa função social atribuída às lembranças, o velho encontra ouvidos atentos, ressonância, sua vida ganha uma finalidade.

As lembranças do grupo doméstico são as que possuem maior coesão; cada um de seus membros constitui uma memória que é única e diferenciada. Suas lembranças guardam vínculos que não se separam mesmo quando o núcleo de origem de sua história foi desagregado; o enraizamento em um passado comum transcende o sentimento individual.

Metodologia

Este artigo baseia-se em dados coletados em pesquisa de campo etnográfica realizada no período de outubro de 1999 a setembro de 2002, no qual foram feitas sete visitas à comunidade com duração de cerca de uma semana cada, e uma com duração de um mês, morando junto ao povo do Açude, que resultou no registro de um total de quase três meses de observação participante.

Foram realizadas entrevistas semi-estruturadas e coleta das histórias de vida de cinco homens e cinco mulheres de três gerações, que mostravam participação ativa como lideranças da comunidade, e, ainda, com um homem externo a esta comunidade que, de acordo com os moradores, está implicado com as transformações vividas pelo grupo em questão. A ênfase para este trabalho foi nas entrevistas com os idosos da comunidade¹: D. Vanda, com 65 anos, Seu Celestino, com 57, D. Maria Antônia, com 64, e D. Maria dos Milagres, com 62 anos². O conteúdo das entrevistas enfatiza a relação dos entrevistados com o ritual do Candombe e o papel simbólico assumido em suas vidas.

A Comunidade do Açude

A Comunidade do Açude está localizada em Minas Gerais, no município de Jaboticatubas, a aproximadamente 100 km de Belo Horizonte, inserida na Área de Proteção Ambiental (APA) do Parque Nacional da Serra do Cipó.

Esta região começou a ser povoada no século XVIII durante a vigência das Sesmarias³, por fazendas que sobreviviam da agropecuária e serviam de abrigo aos bandeirantes. Mesmo estando tão próximos de um grande centro como Belo Horizonte, a falta de interesse econômico na região manteve estes povoados isolados geograficamente e politicamente por um longo tempo. Só nos últimos anos ela vem se desenvolvendo em um ritmo acelerado em função do crescimento da atividade do turismo ecológico, atualmente uma de suas principais fontes de renda.

Os moradores do Açude sentem os reflexos deste isolamento na sua história. Em seus depoimentos relatam que a notícia da abolição da escravatura chegou por lá alguns anos mais tarde e o trabalho de servidão ainda foi mantido por um bom tempo. A luz elétrica só chegou à comunidade em meados de 1999; para utilizar um telefone público e ir ao comércio mais próximo eles ainda têm que caminhar cerca de 2 km; para consultar um médico, mais de 4 km; e viajar por cerca de 80 km para ter acesso à maternidade.

A partir daí, podemos começar a vislumbrar como essa comunidade se manteve preservada por tanto tempo. Sem sofrer as conseqüências diretas da influência de uma cultura de massa por meio do rádio ou da televisão, e isolados de grandes centros, o grupo tinha como distração reunir-se para ouvir as histórias que os velhos tinham a contar, tocar e cantar as músicas que sabiam, além de rezar para seus santos de devoção. Enfim, praticavam atividades que traziam suas tradições para as tarefas do cotidiano, reforçando-os como um grupo familiar fechado e conservador.

Hoje são aproximadamente 50 moradores interligados por laços de parentesco de três famílias de três irmãos que se distribuem por onze casas. O terreno do Açude foi doado pelo antigo senhor das terras a uma ex-escrava que deu origem à família que lá habita desde então. As casas são de pau-a-pique ou de adobe⁴, com piso de barro batido, e só as mais recentes, que ainda estão sendo finalizadas, são de alvenaria.

A maioria da comunidade estudou até a 4ª série do ensino básico. Atualmente, porém, as crianças e os jovens contam com novas escolas que podem oferecer mais anos de estudo, o que tem aumentado a escolaridade dos mais novos para uma média de sete a oito anos, sendo que uma minoria chega a completar o ensino médio.

Os adultos economicamente ativos do grupo trabalham temporariamente, sem registro na carteira de trabalho. Atuam como trabalhadores braçais nas fazendas da região ou nas pousadas e ainda como guias turísticos⁵. Existe ainda um considerável número de familiares que mora em Belo Horizonte em busca de melhores salários, ou melhores condições de educação para os filhos.

Entre as inúmeras tradições cuidadosamente preservadas pelos “antigos” um ritual merece lugar destaque: o Candombe. Este ritual sagrado, de música e dança, envolve um sincretismo religioso entre a religião católica e religiões africanas. É o objeto desta pesquisa por se destacar na cultura local, e por representar de forma clara as transformações por que o grupo tem passado.

O Candombe, passou por um momento chamado aqui de Latência, quando, após a morte dos antigos líderes, seus praticantes viveram um espécie de luto, onde a continuidade do ritual foi enfraquecida. No entanto, devido a fatores externos e internos à comunidade, novos líderes foram ocupando o espaço deixado pelos antigos, resgatando o valor do ritual para a comunidade.

Ele ocorre em uma festa que atualmente atrai centenas de turistas. Essa popularização recente do Candombe tem conferido nova dinâmica à toda a comunidade. Os jovens hoje participam intensamente do ritual e a comunidade vem construindo e introjetando uma identidade negra positivamente afirmada nas suas tradições.

Nesse contexto de grandes transformações, os novos “antigos” assumem papel decisivo na manutenção e união do grupo. Hoje, eles têm mais força em passar aos mais novos a história de seu povo e mostram-se orgulhosos disso; são constantemente requisitados por jornalistas, estudantes, turistas e curiosos, que vêm ao terreno para conhecer a sua história e em particular o Candombe.

Histórias para contar

As tradições da comunidade são cuidadosamente preservadas não só pelas histórias contadas pelos “antigos”, como também pela ritualização de suas atividades diárias. A memória dos ancestrais compõe cada gesto dos moradores do Açude, seja no modo como coam o café, tomado inúmeras vezes durante o dia, seja nos *causos* lembrados sempre que alguém chega para conversar. Contudo, são os variados rituais mantidos ao longo das gerações, que trazem para o presente todo o seu passado.

Este grupo é constituído, em sua estrutura, por um sincretismo religioso que permite que ao mesmo tempo seja católico praticante e mantenha sólidos laços com a religiosidade africana. Nesse cruzamento intrínseco de culturas e crenças, eles re-significam símbolos e valores formando uma nova aquarela de expressões e ritos únicos, fortalecidos pelas marcas do tempo. Assim, as festas do Calendário Litúrgico da Igreja Católica Romana são vividas harmoniosamente com os rituais e os saberes trazidos pelos antepassados, configurando características afro-brasileiras próprias da comunidade.

As rezadeiras da comunidade são constantemente solicitadas pelos moradores da região para comandar rezas, ora por devoção a algum santo, ora por qualquer outro motivo a ser sacralizado, como a inauguração de uma casa nova. Tal demanda desta população é justificada no discurso de Maria dos Milagres, de 60 anos: “Nós é chamado pra rezá por todo canto que tem uma reza [...], quem fô fazê, 'eu quero é as rezadeira do Açude, que as rezadeira do Açude reza muito bonito, canta muito bonito, e a reza delas é diferente da reza de outro”.

O papel social de rezadeira deve ser herdado com muita honra pelas futuras praticantes, passando de mãe para filha como relata Maria: “Aí quando minha mãe [...] tava pra morrê, aí ela chamô nós e falô 'agora ocês... eu sei que cês não qué ovi isso, mai eu tenho que falá c'ocês, eu agora eu quero deixar o cargo de rezá na mão de uma d'ocês. E eu tenho certeza que vai dá mais certo é Maria dos Milagres”. Este pedido da mãe, a antiga rezadeira, é determinante para que a “eleita” seja oficialmente responsável por comandar as rezas a partir de então.

O cultivo das plantas medicinais é fundamental para uma outra função destas mulheres: o poder da cura através dos chás. São mais de 25 espécies de plantas contabilizadas por elas, que estão sempre buscando novas amostras para enriquecer ainda mais a plantação que serve de remédio para quem as procura. A função de curandeira vem acompanhada da sabedoria de benzedoras, prática que também deve ser destinada às escolhidas para desempenhar tal atividade com muito respeito, como nos conta Maria dos Milagres: “Sei benzê tudo, mas tudo com a fé de Deus. Nunca quis aprendê nada que não vem de Deus, de jeito nenhum”.

Dentre os rituais do Açude, destaca-se a sombria Encomendação das Almas que pode ser acompanhado na Sexta-feira da Quaresma, realizada para marcar o fim do período de penitência dos católicos, iniciado na Quarta-feira de Cinzas após o carnaval. Os encomendadores devem visitar um determinado número de casas ao som de uma matraca que produz estalos secos que avisa aos vivos a sua chegada, quando devem apagar as luzes para que as almas que estão ali vagando possam circular em paz na escuridão, para enfim ter o seu descanso ao som da cantoria. Ao partir, quem fica na casa não deve olhar pela janela e é proibido aos que seguem olhar para trás para que não sejam vistas as almas que acompanham a caminhada apesar de relatos de encomendadores que teriam “flagrado” algum antepassado cruzando seu caminho. Concluídas as visitas e as rezas, pode-se enfim ter a certeza de que todas as almas estão libertas e longe daquele local, para dar início à festa que marca o término dos sacrifícios da Quaresma.

A divertida brincadeira do Boi-da-Manta também faz parte da rica cultura local. Consiste em uma fantasia de boi – cuja cabeça é de um animal empalhado, com os chifres naturais preservados – vestida por um homem, normalmente forte, que deve correr atrás das pessoas que vê pela frente. Sem cunho religioso ou data certa para ser realizada, o Boi-da-Manta costuma inserir-se em outras festas da comunidade, onde surge inesperadamente, para desespero dos presentes. O Boi é seguido por uma cantoria, e, em determinado momento, o Boi se cansa. Estirado no chão, dá-se início à barganha lúdica de quem paga mais pelo Boi velho, como em um leilão fictício. Tais tradições e festas mantêm a memória da comunidade, onde o papel dos “antigos” e da história oral que preservam e transmitem é fundamental. No entanto, a festa mais importante desta comunidade é o Candombe.

A festa do candombe: identidade e memória no Açude

Candombe, é uma expressão do batuque, representado como uma forma religiosa banta anterior ao candomblé no Brasil (Dias, 2001). Festa aparentemente profana, é permeada organicamente pela religiosidade por meio do respeito aos tambores, aos ancestrais ou entidades. O candombe é dançado em festas de padroeiros, como Santana e Nossa Senhora do Rosário, como rito propiciatório ou para marcar passagens de grande sacralidade, como levantamentos e descimentos de mastro. Há registros de candombes na região de Belo Horizonte nas cidades de Belo Horizonte, Ribeirão das Neves, Fidalgo, Mocamboeiro, Lagoa da Prata e Jaboticatubas.

A poética do candombe divide-se em temáticas de crônicas sociais, louvação religiosa e desafios, o estilo vocal responsorial alterna frases curtas entre solo e coro, marcado por uma linguagem altamente metafórica, no canto improvisado ou não, de vozes que se afinam pelos tambores feitos de troncos esvaziados com uma pele fixada por pregos ou cravos. As formações coreográficas em roda valorizam a performance individual ou de um par no centro.

Na tradição africana, o tambor junta a força vital dos três reinos da natureza: a do animal, que lhe dá o couro, com a do vegetal, que lhe fornece a madeira, com a dos homens e as entidades. O termo *ingoma*, usado pelos moradores do Açude e outros grupos afro-descendentes do Sudeste, mostra a importância dos tambores tradicionais e se refere tanto aos instrumentos quanto ao evento musical e coreográfico, ou aos dançantes. As “Comunidades do Tambor” (Dias, 2001) reverenciam seus velhos tambores com nomes próprios⁶ e como representantes legítimos e sagrados da ancestralidade africana, dotados de vida e sede das almas dos antepassados.

Nessas comunidades o tambor é objeto sagrado que faz contato entre o Céu e a Terra, simbolizando o negro forte como o tronco da árvore, feiticeiro como sua casca que cura, dissimulado como sua tinta que modifica a aparência (Gomes e Pereira, 2000), reforça o vínculo da ancestralidade e une os laços dos antepassados que abençoam os descendentes. Essa proximidade ancestral é expressa corporalmente na dança, quando o candombeiro se coloca numa postura arqueada enquanto dança e canta seu ponto.

Os antepassados não compartilham mais do mundo palpável, mas têm grande influência sobre os descendentes vivos entre os povos bantos, seus conhecimentos detêm forças vitais e podem reforçar a vida do homem na terra. Não estão mortos, na conotação que damos à palavra, mas manifestam-se constantemente entre os viventes, orientando-os em suas decisões essenciais, ligando-os ao pré-existente (Gomes e Pereira, 2000).

Os batuques afro-brasileiros têm uma poética caracterizada pelas artimanhas do disfarce e pelo conteúdo sintético e conotado do ponto do candombe, herança do hábito de expressão dos guardiães das tradições orais na África. Como nos aponta o historiador Paulo Dias (2001), os cantadores podem duelar por horas, onde um será derrotado, demonstrando que a força da palavra pode construir ou destruir, sendo extremamente respeitada. Esses perigosos confrontos de palavras recebem o nome de *demanda*, *porfia* ou *goromenta*, em que a união do poder de concentração à força mágica do ponto era capaz de amarrar o outro. A sabedoria verifica-se em conhecer um maior número de termos e expressões preservados pela tradição oral.

Como festa intracomunitária, o candombe preservou a intimidade da comunidades ao fortalecer uma identidade onde o negro é senhor e manda na festa do batuque, na sociedade dominada pelo branco. Ainda segundo Dias (2001), a crônica social presente nos versos do batuque reafirma valores morais, éticos e religiosos, como parte dos mecanismos de controle social do grupo. A dança ancestral, de que participaram seus avós, traz ao negro o poder de ser agente da sua história, senhor de uma cultura própria e única, que dá origem a uma identidade afro-brasileira.

Por meio da tradição e da performance dos rituais afro-brasileiros o negro é capaz de movimentar simbolicamente o código das aparências sob a perspectiva de mudar as posições que ocupa na ordem social e política, transgredindo o sistema simbólico dominante. Os ritos têm papel pedagógico como modelo de mudança e deslocamento, cumprindo a função terapêutica de restaurar o indivíduo e sua comunidade através de instrumentos nos quais a cultura fomenta o contexto social que interagem (Martins, 2000).

Na cosmovisão africana, além do registro das palavras, a performance é a via pela qual a memória dos saberes se propaga, conferindo potência e poder ao sujeito que se expressa. Pela performance, o negro ocupa espaços geográficos simbólicos de significantes estéticos, religiosos, expressivos, filosóficos e cognitivos africanos que permeiam tacitamente a cultura brasileira. O corpo é lugar da sabedoria e traz a história cineticamente numa disposição expressiva que fertiliza o parentesco entre os que se foram, os vivos, e os que ainda virão (Martins, 2000).

É através do Candombe que a comunidade consegue expressar o seu tesouro espiritual herdado de seus ancestrais. Ritual sagrado para os praticantes, a tradição determina que seja iniciado por uma reza, seguida por levantamento de bandeira do santo de devoção, para enfim começar a dançar ao som dos tambores. A festa pode ter mais de doze horas de duração, começando no cair da noite. É necessário frisar que só deve “ser entregue”⁷ no amanhecer e, por mais algumas horas, os que ainda têm disposição continuam na roda cantando e dançando, até o início da tarde.

O círculo como organização coreográfica do Candombe permite a harmonia entre os participantes, onde um cantador, no centro da roda e de frente para os três *tambus* (tambores), deve puxar seu verso, o qual será respondido pelos participantes ao redor, enquanto desenvolve a sua performance. Após três ou quatro repetições do mesmo verso, ele deve dar a *ingoma*, que consiste em bater no *tambu* que fica no meio, pedindo licença para sair da roda e dar lugar ao próximo candombeiro que irá puxar outro verso dando continuidade ao ritual.

Nossa Senhora do Rosário é a padroeira do Candombe no Açude, que deve ser realizado em Setembro, no Sábado mais próximo ao dia da Nossa Senhora. Há uma versão mítica⁸ passada de geração em geração que conta a origem desta relação, como nos relatou Maria:

“Porque o Candombe é da Nossa Senhora do Rosário, ela é a rainha do Candombe, o Candombe é dela. Os antigo já contavam que ela apareceu na lapa, aí os brancos foram lá e falaram “nós vamos tirar ela de lá e vamos por na igreja”. Foram e fizeram, mas no outro dia ela amanheceu na lapa e ninguém sabe quem levou. Eles mandaram os escravos com os 3 tambu para buscar ela. Eles foram, buscaram e levaram a Santa até a igreja na frente dos tambu e cantando:

*‘Nossa Senhora do Rosário
É nossa casa cheia
Cheira cravo e cheira rosa
Cheira flor-da-laranjeira’*

Aonde tinha o Candombe dos antigos, levantava a bandeira da Nossa Senhora do Rosário e agora que eu ganhei a imagem dela no meu aniversário, enquanto vida eu tiver eu vou fazer o Candombe para ela.” (Maria dos Milagres).

A devoção a Nossa Senhora do Rosário é central para o Candombe do Açude.

Para que a festa possa realizar-se é preciso que toda a Comunidade comece a trabalhar dias antes. O terreiro, onde tudo irá acontecer, é cuidadosamente varrido, os mais fortes vão a procura de lenha para a fogueira, que deve durar toda a noite, e as mulheres se ocupam de preparar os bolos de fubá e os biscoitos de polvilho, que devem ser oferecidos aos milhares para sustentar quem não pára de dançar. Deve-se comprar a pinga, que ultrapassa algumas dezenas de litros, e confeccionar a bandeira a ser levantada. Cada um desses elementos tem participação essencial no ritual.

A cachaça não tem apenas o papel de esquentar, de animar, ou de encorajar o candombeiro para a dança; ela é usada também para amolecer o couro dos *tambus* e passada nas mãos, para aliviar as dores dos batedores. Além disso, faz parte do ritual “dar um gole para consagrar” em homenagem aos ancestrais, como explica Margarida, uma moradora da comunidade de 20 anos:

“Tem que bebê pra consagrar o candombe. [...] porque eu sei que isso foi tradição lá dos escravos, foi passando isso [...]. Eu tomo a cachaça oferecendo pros escravos que morreram, pra minha família que já passou por isso. Então o meu consagrar é isso, é tomar em homenagem a alguma coisa.”

O vínculo com seus antepassados é então reforçado através dessa prática.

A fogueira é fundamental para as noites frias e para afinar o som dos *tambus*, que recebem os nomes próprios de *Tambuzinho*, *Tambu do Meio* e *Tambuzão* e são acompanhados pela Caixa Batuqueira. O poder mágico e de proteção da fogueira confunde-se com a força sagrada dos *tambus* na passagem que conta a origem mítica dos instrumentos que, segundo eles, são os mesmos usados pelos escravos, como vemos abaixo:

“Mas o que mamãe, papai e vovó contavam pra gente é que o único distraimento que os escravos tinha era o Candombe. Eles gostavam demais do Candombe. Teve um dia que os escravos levantaram de manhã e ficaram dançando e cantando o Candombe. Aí depois, o senhor deles foi e ordenou o carrasco que fosse lá e batesse neles até não querer mais e meter o machado nos tambu. E ele foi e fez e ainda fez uma fogueira dos tambu. Assim que a fogueira começou a sair fumaça pra pegar fogo, esse senhor que mandou fazer isso começou a sufocar com a fumaça. Os tambu lá e ele dentro de casa sufocando com a fumaça. Ele foi pro quarto, pro quintal e a fumaça sufocando. Aí, ele caiu de cama, ficou doente. Então o padre, que era o padre Candinho, e dos escravos dizem que era muito bom, vovó Raimunda cuidava muito desse padre ordenou que para ele ter descanso – o homem tava ruim demais, mas não morria nem sarava – os escravos tinham que fazer outros tambu. Aí, eles cortaram outro pau e fizeram os tambu, de modo que esses três tambu que a gente tem aqui são os segundo tambu que os escravos fizeram. Foi feito por mão dos escravos, então é por isso que nós tem muito amor por eles, porque isso é uma relíquia que passou dos velhos pra nós.” (Maria dos Milagres).

A herança deixada pelos escravos, seus antepassados, é um tesouro valorizado pela comunidade e passado de geração em geração, onde os mais velhos têm papel ativo na preservação das tradições e na transmissão aos mais jovens. Tal herança inclui as histórias, os rituais, e os *tambus*.

A história é dos antigos

O ancião, nas tribos antigas, tem um lugar de honra como guardião do tesouro espiritual da comunidade, a tradição (Bosi, 1999). É esse o lugar dos “antigos” na comunidade do Açude.

A seleção das entrevistas, que serão utilizadas aqui, seguirá a dois critérios: o primeiro é o da Organização Mundial de Saúde (OMS), de classificar como idoso o indivíduo com 60 anos ou mais; o segundo é o de escolher as entrevistas de lideranças nessa faixa etária e reconhecidas pela própria comunidade como os “antigos”.

Os idosos do Açude demonstram uma grande preocupação com a transmissão da história oral de sua família no intuito de preservar a memória e inspirar os mais jovens, como vemos a seguir:

“Desde que eu me entendo por gente que tem esse Candombe. Então, e nossos pais e avós sempre falavam com nós, “ó gente, ocês vão aprendendo o que nós estão fazendo, porque isso nunca mais pode acabar, isso tem que ficar de lembrança pro resto da vida. Então, vocês não têm nós a vida eterna, então nós queremos que vocês aprendem pra sempre lembrar do que nós fazia aqui nessa terra”. Então nós interessamo a ficar assim, frequentando o Candombe, e olhando como é que eles dançava, como é que cantava. [...] E assim nós segue até hoje com muita alegria, com muito prazer, que é uma coisa que nós tamo honrando que eles pediram, que era não esquecer isso nunca. E assim nós também tamo falando do mesmo jeito pros nosso filho, e assim é uma coisa que vai ficar para sempre. Os véio acabô, ficô nós, e nós também lá vamo seguindo, e assim ensinando os filho, pra eles também segui esse memo, esse memo caminho que nós seguimo, de lembrança dos nosso véio.” (D. Vanda)

“Quando a gente se entendeu por gente as escravidão tinha acabado, mas em compensação tinha os velho que já tinha sido escravo então eles pegava e explicava pra gente muitas coisa do Candombe. [...] Mas a gente tá pelejando pra os mais novo responder. Eles têm muita boa vontade de aprender, porque a gente já tá velho e se eles não aprender, ninguém fica sabendo o que é o Candombe”. (D. Maria Antônia).

Apesar da preocupação dos “antigos” com a preservação da memória e do ritual da comunidade, os jovens, hoje muito interessados e orgulhosos com o Candombe, despertaram para o ritual a partir da procura externa dos turistas.

Através do Candombe, a comunidade reafirma seus vínculos de parentesco, sua relação com seu passado e seus ancestrais, sua identidade. Como guardiões desta tradição, os “antigos” têm um papel central no Candombe e na comunidade. No entanto, D. Maria dos Milagres é tida, sem dúvidas, como a maior responsável pela memória da comunidade, por todos os seus familiares. Em muitas entrevistas (inclusive as feitas com os moradores mais novos) são feitas referências diretas a ela como a grande detentora da sabedoria:

“E no mais é só isso, igual o jeito que a Milagres explicô lá. As minha fala, eu tô contando com as minha fala [...] A Milagres falô a mesma coisa, né? Pois, é.” (Seu Celestino).

“Milagres guardô mais na cabeça, sabe. Mas eu não sei direito esse aí, Milagres é que sabe melhor, e eu não quero falá uma coisa que eu não tô bem certa, sabe”. (D. Vanda).

Como vemos, a preocupação com a história oral da comunidade também aparece em termos da legitimidade do discurso e o cuidado com a transmissão fiel.

O lembrar e o ritual do Candombe, operando no tempo e sobre o tempo, torna presentes os antigos que já não estão mais aqui:

“Gente! Menina! Eu sinto uma alegria tão grande! Que é coisa que nossos pais e avô deixô, quanto mais a gente canta e dança, mais a gente quer cantar e dançar. Que parece que eles tá ali! Ovino o que eles pediu pra nós nunca deixá. Nossa, aquilo eu sinto um prazer demais mesmo.” (D. Vanda).

“Vovô Serafim era preto (*com ênfase*), ele era o Rei dos Negros, agora vovô Raimunda era loira dos olhos verdes. Por isso que nossa família é tudo desencontrada tem tudo quanto é cor e qualidade.” (D. Maria Antônia).

“Quando a gente dança a gente lembra daqueles velho tudo.” (D. Maria Antônia).

“Eu comecei a dançar o Candombe com 7 anos. Vanda (*prima*) e Antônia (*irmã*) também. Todos nós, minha família completa é descendentes de escravos. Minha avô foi escrava, meu avô foi escravo, meus tios mais velhos foram escravos, e eu conheci todo mundo. [...] eles todos contavam a história do Candombe pra gente. Mas morreu tudo forte. Eles não ficavam na cama não, deitaram pra morrer.” (D. Maria dos Milagres).

“Sinto muita alegria no coração... tem vezes que eu sinto assim, o coração muito amolado que eu lembro do meu pai. Tem hora quando a gente tá dançando, que a gente lembra dos ente querido, o coração dói, sabe.” (D. Maria dos Milagres).

O Candombe e sua dança constrói um elo com o passado e com os ancestrais, mantendo vivo a relação com estes, onde o ritual é um canal de despertar o afeto pelo antepassado e sua lembrança, por sua vez, carrega a dança e a música de significados e emoções.

A memória do velho é povoada pelos ancestrais, pela história local e seu desenrolar no espaço físico. As mudanças do espaço físico estão vinculadas ao seu mapa afetivo, como vemos abaixo:

“Cê tá vendo aqui esse monte de terra aqui? Aí era a nossa casa vieira [...] Eu tô com 63 anos, nós fomo nascida e criada nesse montinho de terra aí, mas depois a casa pegô e caiu em nós, então fez essa aqui. De tão véia, os véio tudo morreu, nós ficô nela, até ela ficá véia demais da conta, até que não tava agüentando ficá dentro dela mais.” (D. Vanda).

“Aqui embaixo tem um rego que começa lá em cima e sai até lá no açude. Ele foi feito pela mão dos escravos, com picareta de pau, e eles ainda apanhando. Ainda tem até as riscas no barraco.” (D. Maria Antônia).

“E o tronco dos escravos era aqui mesmo no Cipó, ali em baixo no Cipó Velho. E onde que era o tronco, a senzala, o lugar deles e tudo, ainda tá lá. As casas dos fazendeiros ainda são as mesmas, de vez em quando eles consertam, mas o visual é o mesmo.” (D. Maria dos Milagres).

O passado escravocrata da família é ressaltado através das descrições do espaço, marcando a estrutura social da época, como também em inúmeras outras instâncias, reafirmando sempre uma identidade étnica positiva, baseada no legado cultural e história de sofrimento e resistência.

Importantes acontecimentos da história oral do grupo foram “mitificados”, numa tendência de criar versões consagradas e interpretações dos fatos em verdadeiros “universos do discurso”, “universos de significados” (Bosi 1999). A versão mítica da origem do Candombe merece destaque, em função dos números de relatos coletados e sua importância para a comunidade, como pudemos observar nas falas sobre a relação do Candombe com N. S. do Rosário, e sobre os poderes da fogueira e dos *tambus*.

Conclusão

O estudo sobre o Candombe da Serra do Cipó evidencia a importância da função social da memória no envelhecimento. Os “antigos do Açude”, são os guardiães de toda sabedoria e tradição de seu povo, o que lhes confere uma velhice ativa e repleta de significações positivas. Trazendo a história oral do grupo, eles são representantes legítimos de toda a luta, sofrimento, alegrias, resistência e vitórias que seus antepassados viveram, além de ocupar lugar central nas decisões da comunidade onde vivem, atuando como ponto norteador e de referência de valores a seus familiares.

A festa intra-comunitária do Candombe preservou a memória dos moradores do Açude (Serra do Cipó, MG) ao fortalecer uma identidade onde o negro é senhor na festa do batuque, na sociedade dominada pelo branco. A dança ancestral, de que participaram seus avós, traz ao negro o poder de ser agente da sua história, senhor de uma cultura própria e única, que dá origem a uma identidade afro-brasileira. Os idosos, nomeados no Açude como “antigos”, ocupam um lugar de honra como guardiães do tesouro espiritual da comunidade e de sua tradição. A história oral da comunidade, centrada na prática do Candombe e na vida de seus ancestrais, é transmitida pelos antigos aos mais jovens, que agora, com a valorização externa de suas tradições, se orgulham da mesma e desejam se destacar na dança e no batuque. O ritual do Candombe reforça os vínculos de parentesco da comunidade entre os vivos e os mortos, evocando a memória dos antepassados e reproduzindo as práticas e histórias que estes lhes passaram.

NOTAS

¹ A classificação para “idosos”, utilizada aqui, é a mesma utilizada pelos *açudenses*, uma vez que há entrevistados em idade cronológica inferior à determinada pela OMS para a velhice.

² Os nomes citados estão alterados para preservar a identidade dos entrevistados.

³ A data citada desconsidera a ocupação humana há centenas e centenas de anos, registrada por mais de 20 sítios arqueológicos da região, que fazem parte da “Grande Região Arqueológica de Lagoa Santa”, situada no planalto de Lagoa Santa e nas escarpas da Serra do Cipó, no município de Santana do Riacho (Bomtempo & Chaves, 1997/1998).

⁴ Material encontrado no próprio terreno.

⁵ Os jovens que trabalham como guias turísticos têm o ensino médio completo, tendo sido capacitados por um curso de condutores ambientais, oferecido pelo Projeto Pepalantus através do IBAMA e ainda fazem parte da Associação de Monitores Ambientais da Serra do Cipó.

⁶ No Açude, os tambores são chamados por *tambus* e recebem os nomes próprios de *Tambuzão*, *Tambu do Meio* e *Tambuzinho*.

⁷ Expressão usada para o pedido de permissão aos Santos para finalizar o batuque.

⁸ Outra versão mítica muito semelhante para o mesmo evento, em outra comunidade negra e mineira, pode ser encontrada em Gomes e Pereira (2000, p. 285 e 286).

REFERÊNCIAS

- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: Lembranças de velhos*. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BOMTEMPO, C. A. de S.; CHAVES, G. Z. *Projeto Manuelzão: aspectos históricos e geográficos do município de Santana do Riacho, na Bacia do Rio Cipó*. Trabalho Final para Disciplina do Internato Rural em Saúde Coletiva. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1997/1998.
- CAMPOS, Regina H. de F. (Org.). *Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia*. (Coleção Psicologia Social). 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Folclore do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1967
- CEDEFES. Caderno de textos do seminário *500 Anos de Resistência Negra no Brasil: os remanescentes de quilombo e outras experiências*. Contagem, Novembro de 2000.
- DIAS, Paulo. A outra festa negra. (p. 859-890). In: István JANCÓS e Iris KANTOR (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa II*. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001.
- FERLINI, Vera Lucia do A. Folguedos, feiras e feriados: aspectos socioeconômicos das festas no mundo dos engenhos. (p. 449-466). In: István JANCÓS e Iris KANTOR (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa II*. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001.
- FERREIRA, José Carlindo S. *Memórias de um recenseador*. Belo Horizonte: Edições Cipó Voador, 1999.
- FERREIRA, Ricardo F. *Afro-descendente: identidade em construção*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. 14. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1969.
- FRUTUOSO, Dina. *A terceira idade na universidade: relacionamento entre gerações no 3º milênio*. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 1999.
- GOLDENBERG, Miriam. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- GOMES, Núbia. P. de.; PEREIRA, Edmilson. de A. *Negras raízes mineiras: os Arturos*. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2000.
- GRISEZ, J. *Métodos da psicologia social*. Trad. Áurea Weissenberg. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GUARINELO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. (p. 969-978). In: István JANCÓS e Iris KANTOR (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa II*. São Paulo: Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001.
- HALLIDAY, T. *Celebrações: rituais para momentos significativos*. São Paulo: Ágora, 2000.
- IBGE. Censo de Contagem Populacional. Brasil, 1996.
- LÉVY, André et al. *Psicossociologia: análise social e intervenção*. In: Marília Novais da Mata MACHADO et al. (Org. e Trad.). Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- MARTINS, Leda Maria. A oralitura da memória. (p. 61-86). In: Maria Nazareth Soares FONSECA (Org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em Saúde*. São Paulo: Hucitec, 1992.
- MOURA, M. L. S. de.; FERREIRA, M. C. e PAINE P. A. *Manual de elaboração de projetos de pesquisa*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.
- PREFEITURADE JABOTICATUBAS. *Histórico resumido do município de Jaboticatubas*. Minas Gerais (s/d).

PREFEITURA DE SANTANA DO RIACHO. *História de Santana do Riacho*. Minas Gerais (s/d).

REIS, João José. Batuque negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista. (p. 339-359). In: István JANCSÓ e Iris KANTOR (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa I*. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001.

RIBEIRO, B. G. (Coord.). *Suma etnológica brasileira: etnobiologia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

SAWAIA, Bader. Introdução: exclusão ou inclusão perversa? (p. 7-15). In: SAWAIA, Bader (Org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SAWAIA, Bader. Identidade: uma ideologia separatista? (p. 119-128). In: SAWAIA, Bader (Org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SOUZA, Marina de Mello e. História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil: séculos XVIII e XIX. (p. 249-261). In: István JANCSÓ e Iris KANTOR (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa I*. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001.

VOGT, Carlos. FRY, Peter. *Cafundó: a África no Brasil: linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

WANDERLEY, Mariangela Belfiore. Refletindo sobre a noção de exclusão. (p. 16-26). In: Bader SAWAIA (Org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

MEMÓRIA CAIÇARA E HISTÓRIA DA VILA PICINGUABA

Parque Estadual da Serra do Mar - Núcleo Picinguaba Litoral de Ubatuba-SP

Luciene Cristina Rizzo

Pós-Graduanda em Geografia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP-Rio Claro).

Resumo

Este estudo realizou um resgate da memória da Vila Picinguaba (Ubatuba-SP), uma das comunidades caiçaras do Núcleo Picinguaba (Parque Estadual da Serra do Mar), que teve seu lugar transformado em Parque desde 1979. O estudo foi feito através de entrevistas com os mais antigos da Vila, resgatando fragmentos da cultura caiçara no passado e a História. O estudo visa contribuir para a valorização e preservação da cultura caiçara do litoral do Estado de São Paulo.

Palavras-chave: Cultura caiçara; Populações; Parques; Percepção ambiental.

Abstract

This research tries to rescue the Picinguaba Village memory (Ubatuba-SP), one of the caiçaras communities of the Picinguaba Core (State Park), that had its area transformed into a Park since 1979. The research was made through interviews with the elderly people of the Village, rescuing fragments of the caiçara culture in the past and their history. The research seeks to contribute to the valorization and preservation of the caiçara culture of São Paulo State coastal area.

Key Words: Culture; Caiçara; Populations; Parks; Environmental perception.

Introdução

A Vila Picinguaba (Ubatuba-SP) possui moradores detentores de um saber tradicional que merece ser registrado, subsidiando o entendimento do processo histórico e da própria geografia. Deste modo, este estudo teve como objetivos, o resgate da história deste lugar, das relações sociais, e da própria geografia, através do estudo de memória.

Espera-se que este estudo sirva para a compreensão da história e para a revalorização da identidade caiçara.

Para realizar este estudo foram feitas entrevistas com as pessoas mais velhas do lugar, na modalidade de histórias orais e questionários abertos, respeitando ao máximo a liberdade do entrevistado em responder. Foram também coletados dois relatos de pescadores aposentados e da Dona Vangelina, que tinha 80 anos em 1998. Estas entrevistas foram complementadas com bibliografias específicas.

História da ocupação da Vila Picinguaba Ubatuba - SP

A Vila Picinguaba é um ambiente aconchegante, os sentimentos pairam no ar. Essa é a primeira sensação quando se chega ali pela primeira vez. As águas do mar são verdes em contraste com a areia de um amarelo forte. É uma baía, onde os índios tupinambás deram o nome de Picinguaba, que em Tupi significa refúgio de peixes. Num cenário de rara beleza natural e cultural, há necessidade de saber a história desse lugar que tanto encanta.

No início do século XVI, o litoral norte paulista não favoreceu a colonização pelo europeu devido à resistência indígena dos tupinambás e às condições geográficas. Segundo Marcílio (1986) os tupinambás viviam na região de Ubatuba e eram aliados dos franceses. Os índios Tupinambás localizavam-se entre a Serra e o Mar. Eram exímios pescadores, além de terem desenvolvido técnicas de conservação do pescado. Praticavam agricultura e queima, complementada pela caça e coleta. O posio florestal era longo e suas roças eram utilizadas apenas para o cultivo da mandioca.

Neste primeiro momento da colonização, Picinguaba serviu como ponto de parada e abrigo para pequenas e médias embarcações, algumas das quais, segundo histórias do local, eram de piratas (embarcações estrangeiras) que observavam o lugar e até mesmo guardavam seus tesouros ali.

O povoamento do litoral da região de Ubatuba somente foi iniciado no final do século XVI com a expulsão dos franceses, onde foram concedidas várias sesmarias para o estabelecimento de engenhos de açúcar e aguardente, além de importantes culturas de anil e fumo.

A cultura caiçara que se desenvolveu em todo litoral brasileiro “tem traços comuns decorrentes do processo histórico e da sua situação geográfica”, segundo Mussolini (1980, p. 219). O processo de ocupação no Brasil pela política colonial portuguesa se organizou primeiramente no litoral, havendo uma nítida distinção na configuração espacial entre o litoral e o interior que perdurou até o século XIX, levando Frei Vicente do Salvador a dizer que os portugueses se contentavam em “andar arranhando as costas do mar como caranguejos” (Mussolini, 1980, p. 221).

Entretanto, apesar do litoral ter tomado esta vantagem histórica, somente algumas áreas litorâneas eram importantes, como Rio de Janeiro, Bahia e Recife. A partir delas formaram-se núcleos de segunda ordem (como Ubatuba, por exemplo). As demais áreas se converteram em áreas de desertão (Mussolini, 1980, p. 219), como o caso de Picinguaba, desenvolvendo uma produção de subsistência.

Estas características decorrentes do processo histórico e da sua situação geográfica contribuíram para “sedimentar as primitivas bases culturais da vida

litorânea” e ajudaram a “criar toda uma variação nas densidades de população dos grupos litorâneos, na sua morfologia social, nas formas de ocupação do solo e utilização dos recursos naturais, na sua fixação e mobilidade” (Mussolini, 1980, p. 220).

A ocupação do litoral alternou períodos de prosperidade econômica com períodos de estagnação. Os períodos de prosperidade estão ligados com a inserção à economia vigente. E nos períodos de estagnação, normalmente o caíçara voltava para suas atividades tradicionais de forma a garantir sua sobrevivência.

Foi exatamente nestes interstícios dos grandes ciclos econômicos do período colonial que a cultura caíçara se forma e se fortalece. Entende-se por caíçaras “aquelas comunidades formadas pela mescla da contribuição étnico-cultural dos indígenas, dos colonizadores portugueses e em menor grau, dos escravos africanos” (Diegues, 2001, p. 1). Os caíçaras apresentam uma forma de vida baseada em atividades de agricultura, pesca, extrativismo vegetal e artesanato. No início do século XVIII, com a elevação de São Paulo à Vila e a abertura de um novo caminho ligando as áreas de mineração ao Rio de Janeiro, iniciou-se um novo período de estagnação para o litoral de Ubatuba.

Somente após a metade do século XVIII, o açúcar, a pesca da baleia, o arroz e a mandioca trouxeram algum desenvolvimento para a região. Em Picinguaba houve uma ação significativa dos portugueses em relação à ocupação da área, com a expansão do município de Paraty (RJ), onde aconteceu uma grande distribuição de sesmarias, formando as pequenas e médias fazendas na região. Estas fazendas mantinham lavouras de cana-de-açúcar, casas de farinha e muitos escravos (SMA, 1998, p. 10), fazendo com que os pequenos núcleos comesçassem a comercializar seus produtos e melhorar suas condições de vida, como diz Mussolini (1980, p. 221):

“Os pequenos núcleos que se formaram graças a certas condições particulares da linha costeira, aproveitando-se das menores condições que pudessem ser favoráveis ao homem, passaram em geral a gravitar ao redor dos centros maiores, tornando-se seus satélites, enviando-lhes sua parca produção – farinha de mandioca, peixe, algum café”.

O transporte para a comercialização destes produtos agrícolas era feito via terrestre (trilhas), via fluvial e via marítima, tendo-se destacado as chamadas “canoas de voga” – barcos a remo, feitos artesanalmente, para transporte de mercadorias (produtos agrícolas, peixes secos, aguardentes etc).

Entretanto, com a construção do Porto de Santos no fim do século XVIII, Ubatuba, que exercia um papel de capital regional, entra em decadência. Picinguaba e as cidades do Vale do Paraíba fecham-se sobre si mesmas, “entregando-se numa economia quase sem trocas” (Mussolini, 1980, p. 223).

A população caíçara nesta época ocupava o espaço geográfico de maneira dispersa, fragmentada, formando vários bairros rurais, chamados de “fogos”, denominação esta dada na região para grupos domésticos ou familiares. Os escravos fugidos das fazendas na região de Ubatuba também contribuíram na constituição desta população. Segundo Marcilio (1986), Picinguaba, somada a Cambury¹, apresentava 31 fogos em 1824.

A principal fazenda que se instalou no século XIX na região foi a Fazenda Picinguaba, atual Fazenda da Caixa. Esta fazenda pertencia ao capitão Firmino que transportou o maquinário do engenho, importado da Inglaterra, através do Rio da Fazenda que era navegável na época. A produção de farinha e açúcar era escoada por este rio e pela trilha do Corisco, que liga o sertão de Picinguaba à Paraty (RJ). Trabalharam nela escravos e 45 famílias italianas, que após muitas dificuldades, abandonaram a área, restando agora apenas duas destas famílias (SMA, 1998).

O padrão de ocupação litorânea foi se alterando a partir do fim do século XIX, quando houve nova desorganização agrícola e despovoamento. Diante desta desorganização agrícola, a pesca artesanal marítima passou a predominar dentre as outras atividades econômicas.

A Vila, já no século XX, segundo o relato de Dona Vangelina, tinha muitas famílias que sobreviviam da pesca. Ela diz ainda, que “na Vila todos se ajudavam, faziam farinha, eram unidas e por isso tinha muitas festas - São Pedro, Folia de Reis, São Gonçalo.”

A partir de 1950, a vida caiçara passa por transformações por causa da chegada do barco a motor e das primeiras estradas de rodagem (BR-101), ligando as áreas litorâneas com o planalto. Algumas destas transformações na vida caiçara foram: diminuição do pescado, (principalmente da tainha – gênero *Mugil*), devido a pesca de grandes barcos comerciais; a reordenação do espaço caiçara e expropriação por causa do turismo e especulação imobiliária e uma desorganização das atividades tradicionais, “criando uma nova estação ou safra nos meses de verão quando muitos caiçaras se transformam em prestadores de serviços” (Diegues, 2001, p. 2). A transformação do território caiçara em Unidades de Conservação e a entrada das igrejas evangélicas no final da década de 70 e início dos anos 80 foram processos também responsáveis pela desorganização da cultura caiçara.

O Parque Estadual da Serra do Mar, criado em 1977 (Decreto-Lei 10.251/77), inseriu a região denominada Picinguaba, em 1979 (Decreto-Lei 13.313/79). Ele foi criado dentro de um contexto não democrático, sem a participação da população local, gerando grandes conflitos.

A dicotomia entre a legislação de Parques (que restringe algumas atividades tradicionais, como a caça, extrativismo vegetal, coivara, agricultura permitida somente nos arredores das moradias) e o uso e manejo dos recursos naturais pelo modo de vida caiçara, acarreta grandes problemas ligados à sobrevivência econômica e sócio-cultural. Estas proibições significaram uma descaracterização da cultura caiçara onde essas atividades estavam sedimentadas. Como conseqüência, os caiçaras sofreram uma reorganização social, econômica e cultural, e muitos reagiram contra estas pressões, organizando-se em associações de moradores e lutando pelos seus direitos.

Atualmente, a Vila, que faz parte do Parque Estadual da Serra do Mar, apresenta ocupação mista, com 40% dos moradores tradicionais e o restante de turistas, e tem cerca de 383 habitantes (SMA, 1998, p. 83). A atividade principal da Vila é a pesca.

As casas da Vila estão localizadas da cota 10 até a 100, em meio ao relevo serrano e à mata atlântica, pois a área da planície é muito reduzida, devido aos esporões da Serra do Mar que penetram na direção do oceano, geomorfologicamente chamado de morraria costeira. Há perigo de desmoronamento na época de chuvas porque as declividades em algumas áreas são acentuadas (maior que 45°).

Quanto à infra-estrutura, na Vila existe uma pousada que dispõe de estacionamento e passeio de escuna, bares à beira mar, um posto telefônico, e três igrejas – 2 evangélicas (mais freqüentadas) e uma católica. Existe um posto médico, muito precário.

Já a Fazenda Picinguaba é hoje uma área de domínio público, e não funciona mais a tradicional casa de farinha, aproveitada do maquinário do antigo engenho. Em 2001, esta estava sendo consertada para gerar recursos para a comunidade. Além do aspecto cultural, o benefício desta recuperação é o de gerar renda para as 35 famílias que vivem no Sertão da praia da Fazenda, através do fabrico do melado, rapadura e da farinha.

Cultura Caiçara na Vila Picinguaba no passado: relatos de vida

“Todo dia de Santo a gente festejava e agradecia pela comida e pela vida”.

(Dona Vangelina, 80 anos, Vila).

O lugar não é simplesmente um espaço produzido, ele é, sobretudo um espaço vivido, onde as pessoas têm suas experiências de vida e afeição com o lugar. A cultura que se sedimentou historicamente neste lugar criou uma identidade cultural de grupo, pois “a pesca representa, em geral, uma forma de organização de trabalho e produção que transcende os limites meramente familiares para se converter em atividade comunitária” (Mussolini, 1980, p. 238). A vida na Vila sempre começou cedo para os que vivem da pesca. É de madrugada que eles saem para trabalhar e depois no final do dia voltam com o alimento para suas casas.

No final do século XIX e início dos XX, segundo o relato de Dona Vangelina, antiga moradora da Vila (80 anos em 1998), o seu pai pescava em canoas de voga, a remo, e fazia viagens longas. Essas canoas de voga, segundo Mussolini (1980, p. 225) eram feitas de um tronco só, escavado pacientemente a machado, enxó e mesmo a fogo – herança indígena –, e estavam associadas à produção de aguardente. Neste tempo, a cidade de Picinguaba tinha sua economia baseada na pesca e nas pequenas agriculturas de subsistência, como mandioca e aguardente, que levavam a remo para serem vendidas em outras cidades, como uma “oportunidade de se ganhar um excedente que complementasse a produção doméstica” (Mussolini, 1980, p. 226), principalmente em Ubatuba, Rio de Janeiro e Santos.

Como viajava muito, numa das vezes, seu pai pegou uma doença de pele muito forte e foi tratado com folha de banana São Tomé e, depois disto, nunca mais ficou doente. Ele morreu com 115 anos. Este tratamento com um remédio vindo da Natureza denota um relacionamento íntimo com a Natureza.

Para a casa que até hoje Dona Vangelina mora, sua família mudou-se em 20 de Dezembro de 1920, lembra entusiasmada, porque a casa era maior e mais confortável para abrigar os filhos. “A Vila nesta época era muito feliz”. Tinha umas 90 pessoas, a Igreja católica feita pelos escravos era bastante freqüentada, diferente de hoje - Todo dia de Santo a gente festejava e agradecia pela comida e pela vida. Era comum depois do cerco da tainha haver a Festa da Tainha na praia da Almada”.

Neste relato constam os elementos fundamentais da cultura caiçara de Picinguaba. Segundo Setti (1985, p. 36) essa cultura “é um produto da integração de práticas tradicionais portuguesas e ameríndias e sedimentadas já antes mesmo do advento da cultura negra e de suas influências”. O costume do agradecimento aos Santos pela boa pesca, pela comida, vem da “religião tradicional trazida pelos portugueses, com o culto aos Santos em agradecimento a boa pesca, em formas de orações cantadas, romarias”.

A pesca da tainha era uma atividade repleta de significados. “Tudo nesta pesca é tradição”, segundo afirma Mussolini (1980, p. 226). Para realizarem o cerco da tainha utilizavam redes de tresmalhos para cercarem o cardume.

Dona Vangelina diz que havia muitas músicas e danças, como a canoa, ciranda, cana-verde, xiba (ou bate-pé), acompanhadas de uma boa viola, principalmente no dia de São Gonçalo. “A vila inteira dançava. A dança saía de Parati para Ubatuba, voltava e parava em Picinguaba”.

Também os pescadores aposentados, Sr. Benedito e Gabriel, lembram com carinho das festas que havia na Vila: “tinha muitas festas. No dia de Reis tinha roda de viola e muita dança”, diz Sr. Benedito.

Segundo Setti (1985), o papel da religião foi fundamental para a criação desses estilos de música, que ela chama de arcaísmo, tão tradicionais como a boa viola caipira, que se parece muito com a moda caipira do interior. Este tipo de música é originado pelo grupo, pela própria comunidade e eram canções do cotidiano caíçara.

A Festa de São Gonçalo está associada ao culto a este Santo. Segundo Setti (1985, p. 110), é a festa mais popular e mais prestigiada, “cuja gênese se explica através dos méritos deste Santo e do seu empenho em salvar as mulheres de atividades condenáveis”.

A função da dança de São Gonçalo, como prática terapêutica utilizada pelo Santo para combater a prostituição das mulheres, é conhecida por todos os músicos de Ubatuba, porém o caíçara desconhece a origem portuguesa de São Gonçalo, como bispo de Amarante, que transformou-se no santo violeiro.

Dona Vangelina diz que a Vila era muito diferente de hoje. Havia muitas árvores frutíferas, “era muito bonito”, e não faltava nada para eles comerem porque sempre eles plantavam e criavam no quintal, “pra lá do sertão, perto da Fazenda. Mas hoje já não se pode mais plantar, e isso é ruim para a gente que não tem mais força para trabalhar”.

Este depoimento deve ser elucidado melhor como uma ponte para o presente. O Sertão a que se refere Dona Vangelina é o Sertão da Fazenda, distante aproximadamente 3 km da praia da Fazenda, onde possui uma outra comunidade tradicional caíçara. Antigamente os caíçaras da Vila Picinguaba iam realizar a agricultura nesta área, onde os solos eram muito bons. Este depoimento mostra também que a territorialidade do caíçara expandia os limites de suas moradias. Inclusive a roça de coivara na mata atlântica, antigamente praticada, hoje é proibida, devido à legislação do Parque.

Este relato é interessantíssimo porque mostra justamente a territorialidade caíçara no início do século XX, prejudicada principalmente depois da transformação desse lugar em área de Parque.

Sobre a vida caíçara, a pesca e a agricultura, Mussolini (1980, p. 225) descreve muito bem este modo de vida:

“Depois de realizado o plantio de sua pequena roça, aventuravam-se ao mar, acreditando tirar nestes poucos dias mais proveito que em muitos meses de trabalho na terra”.

Estas atividades também se expressaram na dieta alimentar, com a “associação do peixe com a farinha de mandioca, um dos aspectos mais gerais da cultura litorânea” (Mussolini, 1980, p. 225).

Sobre o passado da pesca artesanal, umas das principais atividades do caíçara, os Senhores Gabriel e Benedito, velhos marujos do mar, relembrou a época da fartura de peixes, e na diferença da forma de pescar – baseada somente na observação, herdada do indígena e nos “saberes” tradicionais.

“A pesca era tudo manual, a gente colocava a rede na praia para pescar e dava peixe, a gente pescava em barcos a remo, sem sonda, só olhando o mar vendo o peixe pulando, a mudança dos ventos. Era mais difícil do que hoje” (Sr. Gabriel e Sr. Benedito - pescadores aposentados).

Referente a este relacionamento entre o caíçara e o mar, Mussolini (1980, p. 226) afirma que esta intimidade entre Natureza e Cultura resultou:

“[...] num aproveitamento intensivo, quase exclusivo e mesmo abusivo dos recursos do meio, [...] Conhece o homem muito bem as propriedades das plantas ao seu redor – para remédios, para construções, para canoas, para jangadas – bem como os fenômenos naturais presos a terra e ao mar e que os norteia no sistema de vida anfíbia que leva, dividindo suas atividades entre a pesca e agricultura de pequeno vulto, com poucos excedentes para troca ou para venda: os ventos, os 'movimentos' das águas, os hábitos dos peixes, seu periodismo, a época e a lua adequadas para pôr abaixo uma árvore ou lançar à terra uma semente ou uma muda ou colher o que plantou”.

Como o caiçara possui uma relação estreita com o mar, as histórias deste convívio ao longo do tempo, estão guardadas na memória de Dona Vangelina:

“Antigamente no mar tinha muito bicho bravo. Teve uma vez que um pescador que morava aqui na Vila saiu para pescar a noite. Passou a noite, a manhã, e ele não tinha ainda voltado. Seu filho então, veio bater na porta da casa de meu pai para ele ajudar a procurar o seu pai. Vasculharam tudo, e nada, só depois de muito tempo encontraram um barco, e pedaços de tripa humana. Ficaram muitos assustados, mas o filho levou os pedaços para a Vila e os restos foram enterrados dentro da Igreja, para descansar em paz. Todos suspeitaram que tinha sido por causa da tintureira²ⁿ”.

*

“Outra vez, um casal que morava na Ilha das Couves resolveu fazer umas comprinhas na vendinha da Vila - pó de café, açúcar, mas só foi o marido.

Ele fez as compras e como de costume bebeu um pouco de sua pinga preferida e retornou à tarde no seu barco.

A mulher na Ilha ficou preocupada porque era de manhã e ele não tinha aparecido, mas achou que ele estivesse ficado dormindo por lá. Mas quando ela perguntou do seu marido, para pescadores que passavam num barco por ali, eles responderam que ele havia saído de lá à tarde, e ela ficou desesperada.

Seu coração estremeceu e ela foi ver o que tinha acontecido... a única coisa que acharam foram suas roupas perto do barco, que havia ficado preso em algumas pedras.

Nesta época havia muito perigo no mar, esses bichos tinham muito, hoje nem aparecem mais, era o Anikin, Golofin, Tintureira.”

Continuando a história, Dona Vangelina diz que uma vez capturaram a Tintureira e quando abriram seu ventre, tinha uma cabeça de um homem de cabelo branco, todos disseram que era do marido da mulher da Ilha.

Não só o mar é rodeado de histórias, na mata ou perto das casas também, ela diz que tinha lobisomem, mula sem cabeça, que hoje já não existem mais:

“O lobisomem foi visto rolando na praia por uma mulher, que saiu correndo de medo e gritando para sua casa. Quando foram ver, ele já tinha sumido... É! A vida antigamente era bonita, mas não era fácil”.

“Uma vez um padre parou em sua casa e deixou seu cavalo negro amarrado lá fora. De lá de dentro ouviu uma briga feia com outro cavalo, e ele ficou amedrontado e rezou a noite toda. A briga só terminou quando amanheceu o dia. Então o padre saiu e viu seu cavalo inteiro, mas tinha uma moça caída ao lado do cavalo”.

Nestes relatos, percebe-se que Dona Vangelina guarda na memória e no coração todas as mudanças que ocorreram na Vila ao longo do tempo, revelando fortes laços topofílicos. Diz ela que o lugar é bonito, e que não sai de lá por nada, apesar de dizer que “a vida hoje é bem difícil”.

Conclusões

Esses relatos revelam que a Vila Picinguaba tinha uma outra geografia: as pessoas que moravam na Vila pescavam e cultivavam. Tinham seus quintais com fruteiras e cultivos diversificados, utilizando também, o Sertão da Fazenda, que era o lugar para o plantio comunitário. O território caiçara expandia o lugar de moradia e se estendia por entre as águas salgadas e doces, as terras, e suas matas.

A maioria das casas era de caiçaras nascidos no lugar e a vida comunitária era uma característica essencial. A união entre as pessoas era forte, pois havia laços de parentesco, religião comum, atividades comuns.

Na opinião dos mais velhos, a Vila era muito alegre, com uma identidade caiçara muito forte, principalmente no que se referia à música – viola, a moda caipira, que era criada e é preservada na base familiar, e as danças ligadas às festas religiosas, embora a vida fosse difícil, com menos recursos. Isto porque a vida comunitária era a responsável pela transmissão da cultura caiçara.

A partir do momento que houve a entrada do turismo de segunda residência, entrada de migrantes, religiões diferenciadas, presença do Parque e do Tombamento etc., estes laços foram se quebrando, e o espaço caiçara foi sendo apropriado.

Deste modo, qualquer política pública na Vila Picinguaba deve levar em consideração que embora a Vila tenha muitas residências turísticas (turismo de segunda residência), existem ainda moradores tradicionais que mantêm sua cultura, seus saberes tradicionais, guardando na memória a história e a vida deste lugar.

NOTAS

¹ Esta região faz parte atualmente do Parque Estadual da Serra do Mar - Núcleo Picinguaba, a 40 km da cidade de Ubatuba-SP.

² Tintureira é um peixe da família dos esqualídeos, ou seja, da família dos tubarões. É distribuído no Atlântico desde a América Central até a Argentina. De dorso cinzento. Atinge até 10 metros de comprimento, tem a cabeça deprimida e arredondada. É tida como espécie muito feroz, sendo temida pelos banhistas e pelos pescadores. (Dicionário Aurélio)

REFERÊNCIAS

- BAILEY, R. et al. Development in the Central African rainforest: concern for forest people. In: CLEAVER, K. et al. *Conservation of west and central African rainforest*. Washington: Banco Mundial; IUCN, 1992. p. 202-211.
- BORDOTTI, Vânia. *Um estudo sobre os caiçaras da vila dos pescadores, em Picinguaba (Ubatuba - São Paulo)*. Rio Claro: UNESP, 1992.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3ª edição. SP: Companhia das Letras, 1994.
- DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana. *O mito da natureza intocada*. São Paulo: USP; NUPAUB, 1994.
- DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana. *Caiçaras: território e cultura revisitados*. São Paulo: USP; NUPAUB, 2001.
- IUCN, WWF, PN. *Conservando el patrimonio natural de la región neotropical. Plan de acción Nahuel Hauapi para las áreas protegidas de la región neo-tropical*. Bariloche: Gland, 1986.
- IUCN - União Internacional para a Conservação da Natureza. *Conservação e desenvolvimento sustentado: pondo em prática a estratégia mundial para a conservação*. Bariloche: Gland, 1986.
- IUCN - União Internacional para a Conservação da Natureza. *Managing protected areas in the tropics*. Bariloche: Gland, 1986.
- IUCN - União Internacional para a Conservação da Natureza. Manejo participativo de áreas protegidas: adaptando o método ao contexto. In: IUCN: *Parques nacionales y conservación ambiental*, 1997.
- MARCÍLIO, M.L. *Caiçara: terra e população - estudo de demografia histórica e da história social de Ubatuba*. São Paulo: Paulinas; CEDHAL, 1986.
- MUSSOLINI, Gioconda. *Ensaio de antropologia indígena e caiçara*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- RISSO, L.C. *Cultura caiçara - chave para a conservação ambiental - um estudo em Picinguaba- Ubatuba- SP*. Monografia (Trabalho de Graduação em Geografia) Instituto de Geociências e Ciências Exatas, UNESP, Rio Claro, 1998.
- SETTI, Kilza. 1985. *Ubatuba nos cantos das praias: estudo do caiçara paulista e de sua produção musical*. São Paulo: Ática.
- SILVA, J.G.S. *Caiçaras e jangadeiros: cultura marítima e modernização no Brasil*. São Paulo: CEMAR; USP, 1993.
- SMA - SÃO PAULO (Estado). Secretaria do Meio Ambiente. *Planos de manejo das unidades de conservação - Parque Estadual da Serra do Mar - Núcleo Picinguaba. Fase 1- plano de gestão ambiental*. São Paulo: SMA, 1998.
- TUAN, Yi-Fu. *Topofilia*. São Paulo: Difel, 1986.
- UNESCO. *La perception de l'environnement: lignes directrices méthodologiques pour les études sur le terrain*. Notes techniques du MAB cinco. 1978.

CONSTRUINDO MEMÓRIAS, TECENDO TRAJETÓRIAS

Maria Catarina Chitolina Zanini

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP).

Professora adjunta da UFSM (Universidade Federal de Santa Maria-RS).

Resumo

Este artigo tem por objetivo analisar como tem se processado a construção de memórias entre descendentes de imigrantes italianos na região central do estado do Rio Grande do Sul. Através de pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 1997 a 2001, a pesquisadora pôde observar o quanto a leitura do passado é um processo que se efetua a partir da posição atual e presente do descendente, bem como é uma construção estilizada das trajetórias familiares.

Palavras-chave: Memórias; Italianos; Família; Colonização; Migração.

Abstract

This paper aims at analyzing the construction of memories among descendents of Italians settlers in the central zone of the Rio Grande do Sul state. Through ethnographic research realized since 1997 to 2001, we have noted the extent to which the reading of the past is a process biased by social and individual conditions of the present.

Key Words: Memories; Italians; Family; Settlement; Migration.

Meu contato com a temática das memórias ocorreu através de pesquisa de campo realizada entre descendentes de imigrantes italianos habitantes da região central do estado do Rio Grande do Sul, no ano de 1997, quando iniciei pesquisa etnográfica e desejava investigar o florescimento de um movimento étnico de italianos em nível local. A partir das primeiras entrevistas e da rede de pesquisa que se estabeleceu, fui adentrando domínios familiares e seu processo de leitura do passado. Quanto mais o convívio me permitia conhecer trajetórias individuais, mais me convencia de que estas eram releituras de versões estilizadas do passado acrescidas de elementos que o descendente acreditava serem válidos para somar à sua situação atual de vida. Em suma, cada descendente refazia o itinerário imigrantista de acordo com valores que, no presente, julgava serem aceitáveis e positivamente avaliados na sociedade local e regional, bem como para si mesmo. Nestas tramas narrativas encontrei elementos que me permitiam observar estilos de vida diferenciados, gostos de classe, nível de instrução, diferenças de gênero e também o quanto a saga imigrantista e o passado civilizador do antepassado se tornavam um capital simbólico a ser negociado num mercado local e regional que valoriza bastante a cultura italiana e a ascensão social de seus membros.

Este artigo objetiva analisar de que forma as memórias acerca das origens são construídas e quais as expectativas que estão inseridas nestas construções. Enfim, redesenhar o passado implica em refletir sobre como determinada narrativa influencia valorativamente no presente, pois o passado imigrantista e as histórias familiares enriquecem os itinerários individuais atuais e, portanto, são feitos à *moda da casa*. Não quero, com isto, dizer que não sejam válidos ou legítimos, mas sim salientar o aspecto de mitologização acerca dos antepassados e suas histórias e o quanto estas narrativas são construções que permitem adaptações e estilizações. Podem ser ou não historicamente comprováveis, mas isto em nada desmerece sua produção, atualização e partilha. Muito antes, pelo contrário, por entre as fabulações, inserções e ocultamentos há toda uma gama de representações que importa ao antropólogo compreender.

O que é memória?

Compreendo a memória, conforme Halbwachs (1990), para quem esta é uma construção individual e social ao mesmo tempo¹. Ela é fruto de partilhas, encontros e atos coletivos que lhe propiciam sobrevivência e sentido. Por mais que, na elaboração de memórias, possa ser dito que quem lembra é o indivíduo, é importante salientar que este executa esta opção a partir de um ponto considerado aprazível no presente. Em suma, a partir de uma conjuntura possível, de uma linguagem compartilhada e também daquilo que o grupo manteve como válido em termos de itinerários e valores considerados positivos. Não são todos os acontecimentos, personagens e fatos que permanecem nas memórias. Eles são, antes, um exercício de escolha, de privilegiamento e de possibilidades de partilha, o que implica dizer que as construções das memórias ou a sua sobrevivência são formas de exercício de poder. Poder este que é exercido de múltiplas formas e que não necessariamente está sintonizado com verdades históricas. São, muitas vezes, as leituras legitimadas do passado que se tornam relatos autorizados, embora saiba-se que possam ser interpretações e triagens conduzidas por critérios que não necessariamente sejam históricos.

Para grupos culturalmente diferenciados no interior de sociedades nacionais, como o caso dos descendentes de italianos, por exemplo, pode ser dito que a construção das memórias na atualidade é um exercício de leitura do passado feito de dentro. Isto não quer dizer que não hajam agentes externos na construção das memórias, muito pelo contrário. Contudo, esta leitura de dentro supõe arbítrios possíveis entre valores e acontecimentos que o grupo considera positivos e legítimos e que almeja sejam agregados à sua imagem. Penso como Ricoeur, para quem as narrações nunca são eticamente neutras e nelas encontram-se laboratórios de julgamento moral (1991, p. 167). Maravilhosos laboratórios, diria. As memórias construídas em torno das narrativas do passado, no caso por mim estudado, transformam-se em elaborações de como os pioneiros italianos eram:

corajosos, trabalhadores, religiosos, humildes, econômicos, apegados à família e à terra etc. e de como estes valores eram e ainda são importantes na formação da pessoa e no êxito imigrantista. Ser descendente, portanto, é ter agregado a si estes atributos e também zelar por eles em termos de imagem.

Através das linguagens partilhadas na construção das memórias e na busca da trajetória imigrantista, compreendo que são também definidas e legitimadas inúmeras representações simbólicas que ganham força na vida cotidiana destes descendentes. A construção das memórias pode ser considerada, desta forma, uma obra, conforme sentido a esta atribuído por Bachelard, ou seja, ela se esclarece mais por meio de escolhas do que por sua matéria (1994, p. 48). Assim sendo, o tempo pensado ganha prioridade sobre o tempo vivido. Esse tempo apresentado através das memórias não é contínuo; é antes um jogo dialético e sua aparente continuidade, segundo Bachelard, dá-se através da superposição de vários tempos independentes, de instantes e intervalos (1994, p. 87). Pode ser dito, desta forma, que as memórias não são caixas pretas, depósitos, mas sim elaborações, construções que o indivíduo tece acerca de si mesmo, de suas experiências pessoais ou grupais. Enfim, é uma leitura do passado no presente e que é elaborada através de determinados critérios que podem ser advindos do estilo de vida do descendente, de sua classe social etc. Compreendo que a construção das memórias é um processo onde a fabulação, a imaginação e a historicidade se mesclam. Muitas das construções acerca do passado enquadrar-se-iam naquilo que Hobsbawm denominou de *tradições inventadas*². Igualmente, há também todo um trabalho de enquadramento das memórias onde forças disputam por legitimidade no interior do campo político que é a construção do passado e por onde, necessariamente, o antropólogo deve transitar. Esse trânsito exige um certo gosto pela história e pelos bastidores das construções das representações grupais³.

Quem eram os antepassados?

Sobre a chegada e os primeiros contatos dos emigrados italianos com o mundo americano, há inúmeras narrativas hoje transcritas em livros de famílias e genealogias. Em termos históricos, um dos primeiros relatos acerca da chegada dos pioneiros imigrantes locais foi o escrito pelo agente consular Ancarani em 1914, quando das comemorações do Centenário da cidade de Santa Maria. Além deste escrito, duas memórias de emigrados italianos publicadas somente na segunda metade do século passado – a de Lorenzoni e a de Pozzobon – tornaram-se, na atualidade, fonte de inspiração para muitos memorialistas locais. Após a divulgação destas informações através de programas de rádios, de religiosos e das entidades italianas, várias famílias começaram a refazer seus itinerários. Este itinerário é elaborado, contudo, tendo como papel central o descendente atual. É este que se torna o autor das memórias do passado e é a partir de sua posição que se busca o emigrado italiano, aquele que agregará valor à identidade atual de italo-brasileiro.

Segundo as narrativas de Ancarani, Pozzobon e Lorenzoni, a maior parte dos descendentes era oriunda do norte da Itália, camponeses, pobres e desejosos de se tornarem proprietários na América. Havia exceções, como alguns emigrados mais letrados, com determinado capital e conhecedores de trabalhos mais especializados. Contudo, a grande maioria dos emigrados desejava trabalhar com a terra e tornar-se dela proprietária. Saídos de uma Itália recém-unificada em finais do século XIX, esses homens fugiam de uma inevitável proletarização que, além de transformar seu mundo do trabalho, interferia na estrutura familiar patriarcal italiana⁴. Sob este ponto de vista, considero a emigração italiana uma forma de resistência cultural, pois aqueles que rumaram para as colônias do sul do país conseguiram manter uma certa organização social e um padrão moral católico.

De camponeses pobres, com pouca instrução, através das narrativas dos descendentes, estes homens adquirem o papel de heróis civilizadores em terras brasileiras, daqueles que transformaram matos em casas, roças, capitéis, igrejas. Enfim, no que era considerado por eles como elementos civilizatórios. As narrativas

apresentam os antepassados como homens abnegados, humildes, trabalhadores, religiosos e incansavelmente preocupados em ascender socialmente, atributo este que é redimensionado sob as representações simbólicas do empreendedorismo, da busca por progresso e riqueza. Destas características, refaz-se o herói civilizador que enfrentou selvas, feras e a si mesmo para edificar um lugar⁵.

Por que é importante lembrar?

Durante o período do Estado Novo (1937-1945) e especialmente durante a II Guerra Mundial, os descendentes de imigrantes italianos foram reprimidos no estado através de uma série de medidas e decretos legais executados pelo governo de Getúlio Vargas e através da vigilância exercida por sua polícia. Aos descendentes de imigrantes era atribuído o estigma de serem estrangeiros, não portadores dos ideais estadonovistas propostos pelos ideólogos daquele governo. Em nível local, as repressões foram sentidas de forma diferenciada pelos descendentes. Aqueles das zonas urbanas foram os que as sentiram de uma forma mais presente e coercitiva. Contudo, na zona rural o policiamento também era existente e fazia com que os descendentes estivessem em determinadas situações com a sensação de estarem sendo espionados. A casa também passou a ser um espaço de tensão, pois temia-se que a polícia ou delatores escutassem atrás das portas. Desta forma, muitas famílias apertuguesaram seu linguajar e assumiram, a partir da educação escolar passada aos filhos, o português como língua. Dentre as proibições existentes no período, a que mais sentiram foi, sem dúvida, a proibição do uso da língua italiana em público. Para muitos, estes temores foram introduzidos de forma repressiva também nos domínios domésticos, o que levou ao esquecimento dos dialetos de origem em muitas famílias.

Durante este período, ocorreu o que denominei, em minha pesquisa, de *varredura cultural*, pois em algumas famílias houve todo um processo de auto-destruição cultural. Temerosos de sofrerem repressões, destruíram documentos, queimaram fotografias, enterraram objetos, utensílios, livros e uma série de coisas que poderiam ser indícios de sua origem italiana ou ser interpretados como vínculo com o fascismo italiano. Este clima de perseguição aumentou quando do ingresso do Brasil na II Guerra Mundial, em 1942. Em meu trabalho de campo, ao entrevistar algumas famílias que tinham histórias para contar acerca deste período, encontrei objetos que ainda estavam guardados. Apesar de o clima de perseguição ter findo há muito, todo o temor daqueles momentos tensos foi transmitido por entre gerações. Esta varredura fez com que houvesse, além da destruição material de objetos e seu ocultamento, uma destruição no nível da linguagem. Muitas famílias perderam seu itinerário de origem, não sabendo mais de onde eram seus antepassados, quais seus gostos e seu histórico. Foi somente a partir da década de setenta do século passado com a valorização em nível regional da cultura italiana que muitos descendentes, já bem posicionados socialmente, quiseram rever o passado de seus ancestrais e delegar-lhes determinado valor. Esta busca, em meu entendimento, é para alguns, uma tentativa de encontro consigo mesmos e também uma forma de auto-valorização. Diria também que são formas de os indivíduos sobreporem-se à ação do tempo e da fugacidade da sociedade contemporânea onde os sentidos desfazem-se com muita facilidade. Em suma, por detrás do investimento que muitas famílias têm feito na reconstrução de seu passado, há uma série de interesses que não se restringem às possibilidades de as gerações vindouras terem algum privilégio por serem italo-brasileiras e de possuírem dupla cidadania. Há muito mais forças e sentimentos que movem estes investimentos, muitas delas compreensíveis somente na conjugação entre o processo de construção das identidades, suas valorações e uma certa busca de auto-encontro através das origens.

O reconhecimento de que a Itália, como pátria, abandonou seus antepassados e que esta hoje tem uma dívida para com eles também existe. O contato com o passado permite que se elabore, acerca do antepassado, uma narrativa de vitimado pela história. Mas, um vitimado que soube fazer a si mesmo. As misérias em terras italianas repassadas entre gerações servem hoje como justificativa da migração e como prova do caráter corajoso do italiano. Do frio, da fome, das guerras, das mortes na travessia, dos desencontros entre mundos pode-

se ver o peso de construções literárias, da televisão e de intelectuais locais. Contudo, entre os eventos que realmente aconteceram nas famílias e aqueles que o descendente atual elege como verdadeiro há um universo que não cabe ao antropólogo julgar, mas sim compreender e analisar.

Durante meu trabalho de campo, quando questionava acerca das histórias dos antigos, dos pioneiros e o quanto sabiam acerca dela, era comum ouvir que eram homens de bem, com determinada instrução e com algumas posses. Enfim, que não estariam na massa dos emigrados mais pobres. Contudo, quando era interessante salientar o papel empreendedor do antepassado, daquele homem que havia ascendido através de seus próprios esforços, este assumia uma certa pobreza. Observei também que, à medida que meu contato e intimidade com as famílias aumentava, mais fatos me eram narrados e mais se assumia a condição de desamparo que havia levado aqueles homens, mulheres e crianças à aventura imigrante. Enfim, que, afinal de contas, muitos eram camponeses sem instrução e que rumaram para a América com um capital que agora começava a ser melhor negociado: a coragem e a esperança. Este capital emocional encontra sentido quando se toma como referência descendentes que estão bem situados socialmente e que, refazendo itinerários, tomam as más condições de vida e a pobreza dos antepassados como elementos que engrandecem a estirpe familiar. Ou seja, os antepassados foram homens que fizeram, com sucesso, a si mesmos e isto merece ser valorizado e constantemente lembrado como guias de ação para as gerações mais jovens, a fim de que se espelhem no passado familiar quando submetidos às adversidades cotidianas.

Os guardiões de memórias

Através de minha pesquisa, observei o quanto nas famílias extensas se estabelecia, através de critérios que poderiam ser o de idade ou de nível de instrução, o papel daquele membro que se tornaria o guardião das memórias. Entre as camadas mais baixas constatei que esta era uma tarefa majoritariamente delegada às mulheres. Contudo, entre as camadas médias e altas que já possuíam todo um discurso sobre a valorização das origens, os homens que tomavam para si esta tarefa eram mais numerosos. Estes guardiões, em sua maioria já com certa idade, representam a figura de um narrador (Benjamin, 1980), ou seja, daquele que conta experiências pela força de quem as viveu. Através deles, muitos descendentes jovens findam por incorporar sentimentos e valores dos *antigos*. Esta experiência partilhada através das narrativas transforma-se em memória. Essas memórias são construídas a partir da ótica dos descendentes atuais e constantemente revitalizadas em encontros familiares e festividades. Trata-se, enfim, de uma construção elaborada no presente acerca do passado. Diria também que é um trabalho artesanal entre gerações e que, por vezes, congrega parentes distantes e gerações que pouca comunicação tinham antes do desvendar das origens. Acompanhando famílias que estavam elaborando processos para a obtenção da dupla cidadania, observei o quanto a busca pela história familiar findava por congregar pessoas distantes e reaquecer laços de parentesco esfriados pelo tempo. Na busca de uma data, um nome, uma informação, havia todo um fortalecimento da figura dos guardiões de memórias e a eles se recorria em caso de dúvidas.

Estes guardiões elaboram uma narrativa que possibilita aos descendentes atuais posicionarem-se em termos temporais. Há, através de acontecimentos, uma comunicação possível entre o tempo dos antigos e os de hoje. O tempo dos antigos, parte do mundo dos antigos, não é uma construção cronologicamente datada, mas sim um demarcador de espaços. O mundo dos antigos é aquele mundo onde residem os valores das gerações passadas. Pode ser, para alguns, o tempo dos pais, para outros, o tempo dos avós ou mesmo o tempo dos pioneiros, em finais do século XIX. O que os guardiões mantêm sob sua custódia é a trajetória que permite aos membros mais jovens refazerem o itinerário familiar, das origens aos dias de hoje, origem essa que está focalizada no emigrado italiano. Como prova estão suas lembranças, as fotografias que guarda, objetos, receitas, rezas, cartas, enfim, todo um universo que pode ser relido de múltiplas formas. Considero também que esta releitura do passado permite que toda uma

nova relação com o sagrado (Durkheim, 1996)⁶ se estabeleça, uma vez que muitos dos elementos encontrados nestas narrativas tornam-se fonte de determinada força, bem como são guardados e cultuados com enorme zelo. Entre objetos, valores e lembranças, todo um universo do mundo de origem se expande ao cotidiano dos descendentes atuais, um mundo onde ainda caberia lugar para o encantamento e para a emoção.

A importância do guardião das memórias não é algo generalizado. Encontrei famílias onde os avós (*nonnos*) eram estes guardiões e, para além do fato de serem portadores deste conhecimento culturalmente especializado, havia com relação a eles, toda uma carga afetiva estipulada pela família tradicional italiana. Estes idosos, quadros vivos das memórias, tinham sobre si um valor que lhes era atribuído pelas experiências e conhecimento adquirido sobre a família. Os descendentes mais jovens que recorrem a estes guardiões sentem-se como se estivessem descobrindo suas origens. Enfim, as tradições são inventadas, mas devem ter o suporte de leitura do passado representado por estes conhecedores autorizados do passado. São eles, de certa forma, que emprestam um ar de legitimidade às narrativas.

Espaço e memória

Durante o Estado Novo, entidades italianas em nível local foram fechadas, monumentos destruídos, enfim, espaços de pertencimento foram desrespeitados, compreendo que, na sobrevivência das memórias, os assentos espaciais desta sejam necessários. Com a agressão de alguns lugares simbolicamente importantes para os descendentes, houve uma sensação de ameaça aos próprios membros dos grupos, pois em termos de construções identitárias e construções de memórias estes espaços possibilitariam uma certa noção de durabilidade e estabilidade⁷. Pode-se dizer que as memórias estão assentadas também em objetos e espaços coletivos, espaços estes que foram demarcados e assegurados enquanto marcos históricos e simbólicos dos descendentes de italianos em nível local ao longo de seu convívio com os regionais e nacionais. Através de minha pesquisa, observei o quanto as memórias também têm como suporte de construção uma casa, uma Igreja e também monumentos, prédios, enfim, marcos que personificaram a passagem do grupo ou da família em particular.

Considero três destes espaços extremamente fortes na construção local das memórias dos descendentes: o Monumento ao Imigrante (em Silveira Martins), o prédio da Associação Italiana de Santa Maria e o Monumento ao Imigrante (no interior de Santa Maria). O Monumento ao Imigrante de Silveira Martins foi inaugurado em 1977 e está situado nas proximidades de onde, segundo relatos, os pioneiros teriam sido abrigados num Barracão quando de sua chegada em finais do século XIX. Este monumento possui uma cruz que simboliza, de acordo com o descendente Oscar José Carlesso (1989), a fé cristã do imigrante italiano e também todos aqueles emigrados que faleceram devido à epidemia ocorrida em 1878. Segundo relatos, teriam morrido cerca de quatrocentos emigrados entre mulheres, homens e crianças. Sentado no monumento, ao lado da cruz, está um ancião segurando uma enxada e, ao lado deste, um menino em pé com um livro nas mãos. Para Carlesso (1989, p. 59), estas imagens lembrariam o trabalho árduo dos pioneiros, representado pela enxada, que permitiu que trabalhassem a terra, e o livro que representa a necessidade de estudo para os jovens na atualidade.

O segundo local que considero importante em termos simbólicos é a *Società Italiana* de Santa Maria, criada em 1896 por imigrantes italianos que já estavam bem posicionados na cidade. Em 1914 esta associação inaugurava, com festividade, sua sede na Rua Acampamento, mostrando o poder e riqueza de alguns de seus membros. Este prédio foi tomado pelo governo do estado no ano de 1943, durante a II Guerra Mundial. Após esta data, serviu como Biblioteca Pública e, posteriormente, como Posto de Saúde e Centro de Saúde (Beltrão, 1979, p. 483). Em 1997, após muitas negociações, o governo do estado do Rio Grande do Sul devolveu a sede da Associação aos descendentes de imigrantes italianos. A tomada deste espaço pelo governo estadonovista foi considerada por alguns

descendentes como uma atitude autoritária e desrespeitosa do Estado brasileiro para com eles. Quando da retomada do prédio, já bastante danificado pela ação do tempo, houve muitas solenidades para demarcar a importância de tal acontecimento para os descendentes de um modo geral. O Monumento em homenagem aos Imigrantes, situado em Santa Maria, foi construído originalmente em 1913, em homenagem aos italianos mortos na guerra contra a Líbia. Na data de sua inauguração teria sido executada uma grande festa (Pozzobon, 1997, p. 205). Sua construção havia sido financiada pelos membros da *Società Duca delgi Abruzzi*, da localidade de São Marcos. Era um monumento em homenagem à Itália e aos italianos construído por homens saudosos de sua Pátria e de suas origens. Este monumento teria sido danificado e, através do trabalho de membros da Associação Italiana de Santa Maria, começou-se a pensar sua recuperação. Em 26 de julho de 1998, foi finalmente reinaugurado, não mais como Monumento aos mortos na Líbia, mas sim como Monumento aos Imigrantes italianos que escolheram a região como moradia.

Segundo Halbwachs, a memória coletiva possui assentos e as imagens espaciais desempenham um papel importante neste processo. Quando um lugar recebe a marca de homens e estes daí extraem sentido, há uma troca (Halbwachs, 1990, p. 133). Enfim, criam-se lugares. Os lugares de assento da cultura italiana estavam visíveis na paisagem local desde o início do processo colonizador, fosse nas cores das casas, em suas decorações, na arquitetura, nas capelas, nos capitéis, nas igrejas, nas Sociedades de Mútuo Socorro, nos lugares de comércio ou lazer, nos monumentos etc. Ao destruí-los, danificá-los e dilapidá-los o grupo foi simbolicamente atingido também. Conservá-los, no presente, significa, para os descendentes que se empenham nestas tarefas, um ato de respeito à história dos antigos e a tudo o que ela representa em termos de trajetória.

Considerações finais

A reconstrução dos itinerários de origem representa, em meu entendimento, uma forma de encontro do indivíduo consigo mesmo. Assumo esta postura observando o investimento que muitos descendentes faziam na reconstrução do passado: viagens pelo interior do estado, viagens à Itália, pesquisa em cartórios e arquivos de pesquisa, entre tantas outras formas de desvendar o passado imigrantista. Por vezes, fui questionada se estes indivíduos não faziam isto visando prioritariamente as vantagens econômicas da dupla cidadania. Numa abordagem primeira, poderia dizer que vários descendentes começaram o estudo do passado a partir das possibilidades de intercâmbio através da dupla cidadania. Contudo, para muitos descendentes, obter ou não a dupla cidadania era algo irrelevante. O que pretendiam através da reconstrução do passado era descobrir em si mesmos, reinventarem seus próprios itinerários, enfim, quem eram, quais suas origens, suas raízes. E, nesta reconstrução, os antepassados assumem o papel de heróis míticos, aqueles que possibilitaram a construção da saga imigrantista.

Para além destes elementos, ser descendente atribui valor ao indivíduo, uma vez que ao italiano são delegados, em nível regional e local, atributos de gente de bem, trabalhadora e ordeira. A imagem positiva do imigrante faz com que designar-se de origem italiana seja reconhecer-se, tanto em nível individual quanto como coletivo, através dos designativos de corajoso, empreendedor e progressista. Além disso, mesmo vivendo em terras brasileiras, os descendentes sentem-se de certo modo italianos, não necessariamente cidadãos em nível jurídico, mas afetivo. Compartilham, desta forma, de uma comunidade imaginada (Anderson, 1983) que não está geograficamente na Itália, mas é, antes, o universo dos descendentes de imigrantes. Estes descendentes, membros de Estados nacionais distintos, elaboram o que denomino de uma rede transnacional (Ribeiro, 2000) que promove encontros, cria associações e compartilha a experiência migratória. E, nestas redes, as memórias grupais e familiares são de extrema importância, pois referendam a origem e a valorização do antepassado, emigrado italiano.

NOTAS

¹ Para Halbwachs, as memórias individuais reportam-se a pontos de referência que existem fora dela e que são fixados pela sociedade: "mais ainda, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as idéias, que o indivíduo não inventou e que emprestou de seu meio" (1990, p. 54).

² Segundo Hobsbawn, por tradição inventada "[...] Entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição" (1997, p. 9).

³ O processo de legitimação de ações e representações é por mim considerado de extrema importância na construção das memórias. Para Berger e Lukmann, "a legitimação não apenas diz ao indivíduo porque deve realizar uma ação e não outra; diz-lhe também por que as coisas são o que são" (1997, p. 129).

⁴ Autores como Grosseli (1987) ressaltam este aspecto da emigração para a América.

⁵ Por lugar entende-se aquele espaço que foi simbolicamente domesticado.

⁶ Para Durkheim, o mundo do sagrado é acrescido ao mundo real e, em relação a este, possuiria uma espécie de dignidade maior (1996, p. 466). Tratar-se-ia, portanto, segundo ele, de um mundo ideal.

⁷ Segundo Halbwachs, "Não é certo então, que para lembrar-se seja necessário se transportar em pensamento para fora do espaço, pois pelo contrário é somente a imagem do espaço que, em razão de sua estabilidade, dá-nos a ilusão de não mudar através do tempo e de encontrar o passado no presente; mas é assim que podemos definir a memória; e o espaço só é suficientemente estável para poder durar sem envelhecer, nem perder nenhuma de suas partes" (1990, p. 160).

REFERÊNCIAS

ANCARANI, Umberto. Monographia sobre a origem da ex-colônia italiana de Silveira Martins 1877-1914. *Revista Comemorativa do Centenário da Fundação da Cidade de Santa Maria- RS, 1814-1914. s.d.*

ALVIM, Zuleika. *Brava gente! Os italianos em São Paulo, 1870-1920*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*. London: Verso, 1983.

BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração*. 2 ed. São Paulo: Ática, 1994.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

BELTRÃO, Romeu. *Cronologia histórica de Santa Maria e do extinto município de São Martinho, 1787-1930*. 2 ed. S.l., 1979.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Observações sobre a vida de Nikolai Leskow. IN: *Os pensadores*. São Paulo: Victor Civita; Abril Cultural, 1980.

BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

CARLESSO, Oscar José. *A sonhada América: os Carlesso em Santa Maria (1877-1988)*. S.l.: Posenato Arte e Cultura, 1989.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, Editora dos Tribunais, 1990.

HOBBSBAWN, Eric e RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

GROSSELI, Renzo Maria. *Vencer ou morrer*. Camponeses trentinos (vênetos e lombardos) nas florestas brasileiras. Florianópolis: UFSC, 1987.

LORENZONI, Julio. *Memórias de um imigrante italiano*. Porto Alegre: Sulina, 1975.

POZZOBON, Zolá Franco. *Uma odisséia na América*. Caxias do Sul: EDUCS, 1997

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Cultura e política no mundo contemporâneo*. Brasília: Edunb, 2000.

RICOUER, Paul. *O si-mesmo como um outro*. São Paulo: Papyrus, 1991.

MEMÓRIA, MENTIRA E ESQUECIMENTO ENTRE CONTADORES DE “CAUSOS” GAÚCHOS

Luciana Hartmann

Doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS (UFSC).

Resumo

Na região da Campanha do Rio Grande do Sul os contadores de “causos” utilizam a mentira e o esquecimento como dispositivos para suas performances. Sua legitimidade como narradores está relacionada ao uso que fazem destes dispositivos, articulados com a questão da memória cultural a ser preservada e transmitida. Este artigo expõe como a memória se articula com os processos de seleção e transformação dos fatos e eventos vividos, ou seja, como se constituem culturalmente o esquecimento e a mentira. Estas questões serão abordadas a partir de observações oriundas de pesquisa de campo realizada na região da fronteira do Rio Grande do Sul com a Argentina e o Uruguai. Depois de uma pequena introdução sobre o papel do narrador na transmissão e re-criação da memória do grupo, serão analisados estudos de caso que permitem verificar como, na prática, os fatores acima mencionados participam na constituição da tradição oral da fronteira gaúcha.

Palavras-chave: Memória; Mentira; Tradição oral; Narradores Tradicionais.

Abstract

In the Rio Grande do Sul Campaign region, the tellers of ‘causos’ use lie and forgetfulness as devices for their performances. Their recognition as ‘story’ tellers is related to the use that they make of these devices, articulated with the question of the cultural memory to be preserved and passed on. This paper shows how memory is articulated with the process of selection and changes of the facts and events of life, that is, how forgetfulness and lie are culturally constituted. These questions come out from observations deriving of field research in Brasil, Argentina and Uruguai borders. After a short introduction about the role of the teller in the transmission and the re-creation of group memory, case studies that allow verifying how, in practice, the factors mentioned above help constitute the oral tradition in the border area will be put under scrutiny.

Key words: Memory; Lie; Oral tradition; Traditional story tellers.

“Porque la memoria es lo que resiste al tiempo y a sus poderes de destrucción, y es algo así como la forma que la eternidad puede asumir en ese incesante tránsito. Y aunque nosotros (nuestra conciencia, nuestros sentimientos, nuestra dura experiencia) vamos cambiando con los años, y también nuestra piel y nuestras arrugas van convirtiéndose en prueba y testimonio de ese tránsito, hay algo en nosotros, allá muy dentro, allá en regiones muy oscuras, aferrado con uñas y dientes a la infancia y al pasado, a la raza y a la tierra, a la tradición y a los sueños, que parece resistir a ese trágico proceso: la memoria, la misteriosa memoria de nosotros mismos, de lo que somos y de lo que fuimos.”

Ernesto Sábato
Sobre Héroes y Tumbas

As narrativas orais, como “histórias que um grupo conta a si mesmo sobre si mesmo” (Geertz *apud* Turner, 1992), podem indicar, através do seu conteúdo, como uma determinada cultura desenvolve, preserva e transmite a memória da comunidade. Por outro lado, elas também podem revelar, através das performances de seus contadores e contadoras, a maneira como essa memória se articula com os processos de seleção e transformação dos fatos e eventos vividos, ou seja, como constituem culturalmente o esquecimento e a mentira. Este artigo abordará estas questões a partir de dados etnográficos coletados em pesquisa de campo realizada na região da Campanha do Rio Grande do Sul, situada na fronteira com a Argentina e o Uruguai. Depois de uma pequena introdução sobre o papel do narrador na transmissão e re-criação da memória do grupo, serão analisados estudos de caso que permitem verificar como, na prática, os fatores acima mencionados participam na constituição da tradição oral da fronteira gaúcha.

A memória, como uma parte do patrimônio de uma comunidade, pressupõe a seleção de dados e informações, a partir de um indivíduo, em prol do que a comunidade quer transmitir para fins da conservação de uma identidade cultural. O narrador será, de certa forma, o representante da comunidade e, como *performer*, pode partir da “memória ancestral” para atingir uma via para a criação (Grotowski, 1993a; 1993b). Para isso, entretanto, é necessário que ele tenha profundo conhecimento sobre suas tradições, sobre a herança cultural que se manifesta através de seu corpo e de seu comportamento. Assim, diz Grotowski (1993b, p. 75): “Tú eres de algun tiempo; de algun lugar, [...] tú eres hijo de alguien”.

A pessoa do narrador, no entanto, ainda que representante de uma tradição comum, não está isenta de sua própria subjetividade, pois será a sua experiência que qualificará sua memória individual e que permitirá que ela seja exteriorizada, como um utensílio da coletividade (Leroi-Gourham, 1983). É através da “sua” visão que ele transmitirá os conceitos que contribuirão para formar e fortalecer a identidade da comunidade à que pertence. Esta subjetividade emergirá através da maneira que o narrador utiliza sua memória, interpretando e performatizando os eventos vividos e criados¹.

Para Benjamin (1986), é justamente a experiência de vida que fornece aos contadores as suas histórias. Ele distingue dois tipos de contadores, a partir de suas experiências: aqueles que adquirem seu potencial narrativo através das viagens (por exemplo, marinheiros) e aqueles que conhecem as histórias e tradições por viverem a vida toda num mesmo lugar (por exemplo, camponeses). No Rio Grande do Sul, alguns dos mais reconhecidos contadores são ou foram tropeiros. Ainda que seja uma profissão em decadência, é possível encontrar muitos homens que encontraram, nas venturas e desventuras dos meses viajando na condução de rebanhos de uma fazenda para outra, material para seu repertório

de histórias. Por outro lado, grande parte das mulheres consideradas contadoras são cozinheiras de grandes estâncias ou donas de “bolichos” (designação local para armazéns), que permaneceram toda sua vida na mesma comunidade e na mesma região, sendo deste conhecimento profundo das histórias pessoais, das redes de parentesco e das trajetórias familiares que tiram temas para suas narrativas.

Na perspectiva de Bruner (1986), que trabalha sobre a apreensão e transmissão da experiência, as narrativas surgirão como formas de expressão que devem ser consideradas não como textos fixos, mas inseridas no fluxo da ação social, como parte de um contexto que é também histórico: “Nós criamos unidades de experiência e significado da continuidade da vida. Cada narração é uma imposição arbitrária de significado no fluxo da memória, no qual iluminamos algumas causas e obscurecemos outras; isto é, toda narração é interpretativa.” (Bruner, 1986, p. 7)

Para chegarmos ao contador de “causos” como sujeito que ocupa um importante papel como produtor e reproduzidor da identidade do grupo, temos que considerar que a identidade de um povo pode envolver também “o imaginário local, entendido como parte do campo das representações, uma parte criadora, que chega à fantasia” (Maciel, 1993, p. 3). Eu acrescentaria ainda: a identidade pode envolver uma “postura” em relação ao meio e à história, relacionando histórias, corpos e comportamentos neste contexto. A análise da performance como “uma experiência humana contextualizada” (Langdon, 1996, p. 6) permite que se vislumbre algumas destas marcas identitárias, como veremos abaixo, na maneira com a qual os contadores gaúchos lidam com o esquecimento² e com a mentira como estratégias de suas performances.

Como estamos vendo, os diferentes contadores de “causos”, figuras-chave no processo de seleção, transmissão e transformação das tradições orais da comunidade, incorporam e reproduzem na sua ação de contar (sua performance) aspectos da memória do grupo. Mas esta memória revela-se não apenas em termos do conteúdo das narrativas, ou seja, do imaginário referido, mas através da própria vocalização e ação corporal intrínsecas à transmissão destas narrativas (Zumthor, 1993; 1997). A seguir, veremos algumas formas pelas quais a memória é evidenciada, recriada ou inventada nas performances narrativas de contadores de causo gaúchos.

O narrador inexistente: memória e esquecimento como dispositivos da performance verbal dos contadores

“... eu não sei contar como é que era, mas era uma coisa séria, brigavam uma barbaridade!” (Seu Valter Costa, tropeiro aposentado, 83 anos, Caçapava).

“Mas sempre tinha umas histórias, é que eu não me lembro muito né. ...” (Gringa, cozinheira, 34 anos, Uruguaiana).

“... eu mesmo, já tô muito esquecido de muitas coisas... às vezes eu quero contar uma história de um... não lembro!” (Seu Valter A. Prata, tropeiro, 68 anos, Alegrete).

“Ah não, história eu não sei. Tinha um moreno velho num pintado aí, e nós morava no Guabiju, e chamavam ele de lobisomem.” (Dona Marica, dona-de-casa, 93 anos, Quaraí).

Estes são apenas alguns exemplos dos muitos contadores com quem convivi durante minha pesquisa de campo que não sabem mais contar histórias. Não sabem? É claro que sim. Tanto que são reconhecidos e indicados por isso, mas todos têm na negação da própria habilidade e no recurso ao esquecimento uma prática freqüente, ou ainda, o seu cartão de visita. Muito freqüentemente ouvi:

“Eu não sei muita coisa, já não lembro quase nada, mas uma vez me contaram...” Eles seriam o que Bauman (1977, p. 21-22) chamou de *disclaimer* da performance, ou seja, aqueles *performers* que rejeitam ou negam, num primeiro momento, o poder que lhes é atribuído como contadores. O posicionamento do *performer* como um *disclaimer* foi apenas um dos dispositivos que Bauman encontrou para classificar os “meios comunicativos”, utilizados em várias culturas, que indicam a ocorrência de performances narrativas. A análise que segue apóia-se na obra deste autor, considerando que estes meios comunicativos encontram-se também presentes nas performances de contadores e contadoras de “causos” da Campanha do Rio Grande do Sul.

De acordo com Bauman, existem *códigos especiais* utilizados na narração de histórias que incluem o uso de linguagem poética, arcaísmos (linguagem antiga adaptada) e diferenças em relação à fala cotidiana. No caso dos contadores gaúchos, eles utilizam, por exemplo, expressões típicas da região, muitas inclusive em espanhol, devido às influências entre fronteiras tão próximas:

“eu empezei a caminhar, no más...” ou “lavrei coxilhas inteiras, com boi, arado e pé no chão”

Algumas “frases feitas”³, locuções populares utilizadas pelos contadores gaúchos, como:

“vinha mais perdido do que cusco em tiroiteio”,

fazem parte da chamada *linguagem figurativa* descrita por Bauman, que envolve a cunhagem de figuras originais, frases tradicionais fixas ou antigas figuras em novos contextos.

A presença de *paralelismos* – a repetição de palavras ou frases, que tanto auxilia na memorização quanto na fluência da performance espontânea ou improvisada – também é freqüente nas narrativas estudadas. Por exemplo, a repetição da frase:

“desse mundo eu tô descrente, e viver não queeero mais”

no final de cada verso desta modinha cantada por Seu Romão, de 82 anos, além de ritmar a narrativa, enfatiza seu conteúdo dramático e facilita sua memorização.

Já nas *características paralingüísticas especiais*, descritas por Bauman como aqueles dispositivos da performance normalmente não mantidos na transcrição ou publicação dos textos – como ritmo, duração, pausa, altura e tom de voz, ênfase – podem ser percebidas a forma muitas vezes cantarolada e/ou rimada das narrativas gauchescas, nas longas pausas que criam um clima de expectativa em relação aos fatos relatados ou nos silêncios deixados antes da frase de conclusão dos “causos”, especialmente naqueles que envolvem mistério e assombrações:

“[...] Inclusive lá nessa estância que eu conheço⁴, na Estância São Jorge, essas assombrão acontecem até hoje, eu acho né. Eu faz anos que não vou lá. Mas aconteceu uma coisa inédita lá, diz que chegou um casal de Rivera (Uruguai) lá, prá dormir... Uma estância grandíssima, né, dessas que tem as fotografias dos antepassados. Aí o casal dormiu num quarto lá, e de noite foram pedir prá eles um cigarro. E cigarro e tal e coisa e... Tá. Diz que a mulher no outro dia que se alevantou, disse: ‘Ó, esse senhor foi me pedir cigarro, esse que tá na fotografia’. Daí os da estância disseram: ‘Não, mas esse aí foi Fulano. Fulano tá morto há anos [...]’. O cigarro que ela deu tava amarrotado anssim ó, em cima da mesa de luz, tava amarrotado (silêncio)⁵. Desses tipos de assombrão anssim.” (narrativa contada por Seu Flouri, de 60 anos, numa roda de “causos” em Santana do Livramento/RS).

Estas características também são fundamentais na diferenciação entre as performances narrativas e as outras formas de falar da comunidade estudada.

Específicas para um contexto ou gênero, as *fórmulas especiais*, que segundo Bauman servem para nomear muitas vezes o próprio gênero narrativo e têm função referencial, buscando estabelecer a comunicação entre *performer* e audiência, são importantes na indicação do início e do fim das narrativas, delimitando-as e contextualizando-as frente aos ouvintes. Entre os narradores gaúchos ouvem-se fórmulas do tipo:

“Tem uma de Bagé [...]”

(Segundo eles, quando vem de Bagé, a mentira costuma ser grande), ou:

“Viu? Aconteceu. É uma história, não é?” (utilizada para finalizar).

Para Bauman, a legitimação da narrativa seria dada através do dispositivo de *apelo à tradição*, pelo qual os contadores fazem referência a episódios ocorridos num tempo longínquo, que vem sendo transmitidos de geração à geração, buscando assim uma avaliação positiva por parte da audiência:

“Então o meu pai contava que o pai dele, o meu avô, quando lutou na Revolução de 23 [...]”

O último dispositivo abordado pelo autor diz respeito aos *disclaimers da performance*, onde uma negação é feita pelo próprio *performer*, servindo como um gesto moral que contrabalança seu poder com sua proclamada inabilidade, esquecimento ou ineficiência. Confirmando o uso deste dispositivo na Campanha do Rio Grande do Sul, como foi demonstrado nas citações do início desta parte, todos os contadores com os quais tive contato em minha pesquisa de campo, inclusive os reconhecidos como tal, hesitaram em assumir ou negaram num primeiro momento sua habilidade.

Abaixo dou o exemplo da presença do uso destes dispositivos numa performance narrativa completa que presenciei numa estância em Santana do Livramento, quando eu era a única audiência presente.

“Bah guria, eu não sei nada. As minhas primas, minhas irmã, iam te dar muita história. Eu não sei mesmo. Eu sei, eu sei coisas que passaram... de Campanha, mas não sei de história de bruxa. (pausa) Só as minhas irmã véia sabem.” (Dona Eládia, 52 anos).

Sim, eu havia perguntado para Dona Eládia se ela conhecia histórias de bruxa. Não, ela não me contou nenhuma sobre esse tema, mas... contou de lobisomens, do “gaúcho assobiador” e, inclusive, entre as assombrações mais variadas, falou de uma inédita até então: a múmia. Dona Eládia é a cozinheira da Estância Novo São João e, enquanto conta suas histórias, repletas de episódios dramáticos, ela se movimenta ininterruptamente pela enorme cozinha do antigo casarão, agitando-se entre os fogões (há um imenso fogão à lenha e outro fogão à gás), a panela de feijão ou o chimarrão. Eu descasco batatas e ouço. Em nossa primeira conversa, pela manhã, Dona Eládia me pergunta se eu ouvi falar da mulher que foi “estrupada”, amarrada num carro e arrastada pelas ruas até morrer. Apesar do horror que pudesse resultar da descrição da cena, quando Dona Eládia a representou, não pude evitar uma imensa vontade de rir. Caminhando freneticamente pela cozinha com uma colher de pau ou com uma faca na mão, parando subitamente para me encarar, séria, e pontuando suas frases com graves exclamações, Dona Eládia é tragicômica. Suas narrativas são extremamente trágicas, mas suas performances são repletas de “ingredientes” cômicos. E é de sua cozinha que ela vai me ajudar, aqui, a “destrinchar” alguns dos dispositivos utilizados nas narrativas gauchescas durante a sua performance verbal.

Em relação à Dona Eládia, vimos acima como negava sua capacidade para contar histórias (“*eu não sei nada*”), indicando, em contrapartida, aquelas que saberiam e que poderiam me “*dar histórias*”, suas irmãs. Além de apresentar-se como *disclaimer* da própria performance, acompanhando um caso de Dona Eládia podemos verificar como ela aciona também outros dispositivos classificados por Bauman. Depois da introdução citada acima, Dona Eládia, passou a me contar algumas dessas histórias que só as suas irmãs sabem e contam. Fez um breve silêncio e me disse:

“Tu sabe que com essa idade que eu tô, eu só vi um assombro? (fórmula especial: ela anuncia o tipo de caso que vai me contar) (silêncio) Só um assombro na vida! Mas só um assombro na minha vida! (paralelismo: a repetição / a ênfase em “só um assombro!” aparece como uma característica paralingüística especial). Eu tô dormindo lá em casa, e a minha sobrinha tem um armazém. Mas não é, guria (fórmula especial: busca a minha cumplicidade), que à meia-noite em ponto me deu aquela loucura! Digo: ‘Eu vou lá buscar cigarro’. Que eu não posso ficar sem cigarro assim, de noite me dá vontade de fumar. Meia-noite em ponto! (repetição/ênfase) Eu fui lá na minha sobrinha. Eu e o Alex. E alguma coisa me disse: ‘Olha prá trás’. Ai, chego a me arrepiar toda! Tu conhece mômia?” (fórmula especial: a audiência no caso eu - é chamada a participar).

Eu - Ahã.

Dona Eládia - Bem assim. Quando eu olhei assim aquilo vinha atrás de mim, com as pernas cheias daquilo... Eu não disse pro meu gurizinho o que era! Porque se eu digo: ‘Alex, olha o que vem atrás de mim’ eu deixo ele louco pro resto da vida. Digo: ‘Eu vou correr’. Tu sabe que... ele dobrou aqui, e em cada esquina que eu dobrava... meu Deus! (características paralingüísticas: alteração no volume da voz - fica mais alta; quebra do ritmo da narrativa para incluir a exclamação) Eu não sei... Em cada esquina que eu dobrava ele fazia assim com as mãos (sacode as mãos freneticamente para cima). Eu bati na janela da minha sobrinha e quando ele viu que eu bati na janela da minha sobrinha, ele fez assim ó (faz o mesmo gesto, levantando as mãos para cima). Era branco, branco, branco, branco! (repetição) Mas era ooosso, só ooosso! Só osso! (repetição/ênfase) Lá dentro daquele vestido branco, guria de meu Deus! Só branco, todo, todo enrolado, eu só enxergava a cara dele. Mas eu não via nada ali dentro, só aqueles óio dele. Mas isso eu lembro. Óia guria, e depois prá mim voltar prá casa? (fórmula especial: novamente eu sou chamada a participar) Eu não quis dizer prá minha sobrinha, porque o marido dela era empregado comercial, tava em casa. Se eu digo prá ela... Eu disse: ‘Me deixa posar aí’. Ela disse: ‘O que é Eládia? Tu tá tão assustada?’ Digo: ‘Não, nada’. Porque se eu digo prá ela o que eu vi, ela me chama... vai dizer: ‘Isso é louca’. (aqui Dona Eládia representa a sobrinha fazendo uma voz diferente) Mas guria, tu precisa ver o que é o medo, medo. (repetição/ênfase) Ele... era uma... só a cara de gente. Porque ele tinha um pano... pano que voava só. As pernas... tudo assim enfaixado, que nem gesso.

Eu - Escuta, e nunca mais tu viste?

Dona Eládia - “Ai, eu não saio mais prá aquele lado. Deus me defenda! (linguagem figurativa: frase tradicional fixa) Foi a única vez que eu vi e isso eu quero saber o que é isso.”

Eu - E não podia ser um homem assim, de verdade?

Dona Eládia - Não era, minha filha. Não era homem porque era só osso dentro do vestidão branco. Ui! Porque... tu sabe o que é mômnia? Que é aqueles filmes que dá em Montevidéu... passa esses filmezinho de mômnia. Tudo que nem aquilo. Mas era osso... não tinha... era um osso ali, tu via que não tinha... bastava tu ver o jeito que caminhava o homem! De tanto que eu rezei, ele dobrou a esquina. Dobrou. Eu segui reto assim e dobrei aqui. E ele seguiu esta e dobrou prá outra de baixo. E eu por essa. E em cada esquina que eu ia ele fazia assim (faz o mesmo gesto anterior, levantando os dois braços). Branco, branco! (repetição) Um osso, branco, branco, branco! (ênfase) Era mômnia (repetição). Mas não tinha nada dentro daquele saco. Nada (repetição). Se fosse um homem dentro de um lençol branco se via, e ele tinha nada, só aquele pano branco, prá tudo que era lado. Foi a única vez que eu... as guria passaram... depois eu contei... Mas não fui só eu que vi, ali perto de casa foram três pessoa que viram". (apelo à tradição: a legitimidade do evento narrado é buscada através da citação de terceiros, que teriam presenciado o mesmo evento).

Assim como nos “causos” de Dona Eládia, é possível verificar na grande maioria das narrativas recolhidas a utilização destes dispositivos, com amplas variações. No entanto, creio que a forma de apresentação utilizada na narrativa acima, com os dispositivos colocados internamente, ao mesmo tempo que auxilia na análise e compreensão dos usos destes por parte da contadora, quebra com o fluxo narrativo conferido por ela. O uso de *negrito* para enfatizar o que na linguagem oral é dito em tom mais alto ou da repetição da mesma letra para representar uma sílaba alongada vocalmente são recursos experimentais de transcrição, mas certamente não são suficientes no sentido de “traduzir” a oralidade para a escrita. Considerando também que a experiência e o prazer que as histórias podem proporcionar são seus grandes motores, as interrupções na sua seqüência original não seriam interessantes pois perturbam esta percepção, pois mesmo sendo transpostas para a linguagem escrita, creio que as narrativas orais tradicionais ainda podem guardar uma boa possibilidade de envolvimento por parte do leitor.

“Não sendo mentira são sempre verdade”: a presença da mentira nas performances

“Joãozinho - Ela vai ter que ir lá no Pedro Mentira, lá fora.

Seu Rubem - No Pedro Mentira?

Joãozinho - O Pedro Mentira o senhor conhece, né?

Seu Rubem - Ah, conheço...

Joãozinho - Tem o Pedro Mentira, e depois tem essa parte mais histórica, né...

Seu Rubem - Aqui só mentem!

Joãozinho - Eles podem até mentir, mas faz parte da cultura, né. Nós temos que ir no Pedro... Ver tanto causos como esses cuentos de parentescos...”

(roda de causos em Caçapava do Sul/RS)

A perspectiva enfocada neste item é de que realidade e ficção muitas vezes se mesclam, se confundem, ou, como diz Turner (1981, p. 144), são noções que variam de acordo com o contexto.

Ao longo de minha pesquisa de campo fui percebendo que a mentira ocupa uma posição importante no universo narrativo da região, tanto nomeando alguns contadores, como o citado acima, quanto qualificando suas narrativas. As grandes mentiras são, inclusive, aguardadas e mesmo desejadas pela audiência, especialmente em ocasiões em que há o encontro de grandes contadores,

tomando muitas vezes até um tom de jogo ou desafio (quem mente mais e melhor, ou seja, quem tem uma performance mais convincente). O jogo (*play*), para Schechner (1988), permeia todo comportamento performativo e, como um conjunto múltiplo e subversivo de estratégias, que inclui trapaças, paródias, sátiras e ironias, vai conferir um status ontológico para a mentira. Segundo o autor, num estado de fecunda decepção, os seres humanos inventaram mundos irrealis (como mundos ainda não criados). Performance seria, então, a maneira com que estes mundos tomam forma concreta no tempo e no espaço, expressos como gestos, danças, palavras, máscaras, músicas e narrativas.

A mentira participa tão ativamente do repertório dos contadores da região que faz com que eles utilizem dispositivos especiais que busquem comprovar o seu contrário. Deste modo, é freqüente que as “fórmulas especiais”, que abrem ou fecham as narrativas, contenham frases do tipo: “Mas eu vou lhe contar um caso... mas eu conto assim, de verdade mesmo!” (Seu Wilmar, Quaraí/RS); “E aquilo é real, não é invenção da gente.” (Seu Zeno, Caçapava do Sul/RS); “Eu não tô lhe mentindo porque eu vi, com os meus olhos.” (Seu Romão, Uruguaiana/RS); “Em geral são histórias reais. [...] Ninguém naquele tempo ia estar projetando de inventar uma coisa assim.” (Seu Atanagildo, Quaraí/RS); “É uma história e é verídica. O Picu existiu e te falo mais...” (Seu Solon, Santana do Livramento/RS); “Lobisomem existe sim guria, é verdade isso.” (Dona Irlilanda, Quaraí/RS)

A questão da mentira se confunde com a própria definição dos “causos”, mas os universos de realidade e ficção estão tão imbricados que comumente o “causo” designa ambos. E assim como uma grande mentira (bem contada e, é certo, em tom de verdade⁷) é valorizada, uma grande verdade, um “acontecimento real”, um “fato histórico”, devidamente justificado, também tem sua importância no contexto desta comunidade narrativa⁸.

Nesta comunidade, as performances narrativas representam um importante espaço na manifestação da ficção, do simbólico, do imaginário da comunidade pesquisada. Vejamos um exemplo de como a mentira dá vazão à estas questões e de como ela participa de um jogo que desafia a criatividade dos contadores: um contador narra a história de uma cobra que, numa noite muito fria de inverno, ficou “encarangada” (congelada) e que, como estivesse escuro, foi colocada para assar por engano, por alguns carreteiros, que pensavam que se tratava de uma lingüiça. Quando começou a descongelar, a cobra fez um estardalhaço, assustando a todos, derrubando a grelha usada para assá-la, e sumiu noite adentro. Após esta narrativa, outro contador procura imediatamente superar a narrativa do companheiro, buscando desmenti-lo indiretamente enquanto ele próprio conta uma mentira ainda maior. Ele diz que numa outra ocasião havia perdido seu relógio e depois de passados vários dias, quando já havia perdido as esperanças de reencontrá-lo, achou-o no meio do campo, funcionando direitinho, pontual. Ele então percebeu que *aquela mesma cobra* que ia ser assada como lingüiça pelo outro contador, atravessava todos os dias o campo pelo lugar onde estava o relógio, passando exatamente por cima do “coiso”, dando-lhe corda...

Mas as mentiras não fazem parte apenas deste universo lúdico e de humor, como também ajudam a construir, com conotação de verdade, a identidade desejada pela comunidade⁹. Segundo Colombres (1998, p. 17), em toda tradição oral que atravessa o tempo há um fundo de verdade. “Porque la verdad no es solo una propiedad de los acontecimientos: también el imaginario social está expresando una verdad.” Neste sentido, os dois exemplos que serão demonstrados abaixo são bastante representativos de um imaginário que perpassa toda a comunidade enfocada: ambas narrativas possuem versões que tendem para o engrandecimento dos fatos, conferindo-lhes uma feição épica¹⁰. A primeira me deixou perplexa. Inicialmente, hospedada numa grande estância, ouvi mais de uma vez de seu proprietário, um reconhecido contador de “causos”, sua história de vida, toda colorida com tons dramáticos e cheia de conquistas pontuadas por “sangue, suor e lágrimas” (partindo de uma infância pobre, ele atualmente possui uma fortuna em terras, gado e cavalos). Bastante idoso, sua performance me impressionava pela energia nela despendida e, ao mesmo tempo,

pela emoção que lhe causavam tais recordações. Na seqüência de minhas viagens pela região, passei a adotar como prática a referência a outros contadores com os quais já tinha feito contato. Muitas vezes falei nesse senhor e os únicos comentários a seu respeito eram: “Conheço. Esse é muito rico.” ou “Ele é o mais gaúcho que tem lá. Sempre foi.”¹¹ Algum tempo depois, estava numa roda de “causos”, tomando chimarrão num entardecer, quando falei ao Gaúcho Pampa, um contador de 96 anos, desse contador. Ele então, já um pouco “borracho” (embriagado), me disse enfaticamente, enquanto se levantava, tornando a revelação ainda mais surpreendente: “Mas esse, muito gado já roubou nesse corredores¹² por aí!” Os outros homens que participavam da roda riram muito mas, demonstrando um certo constrangimento, não comentaram mais nada. Mais tarde, perguntei ao capataz da estância onde eu estava hospedada naquele momento, que também participava da roda, se ele sabia do fato. E aí mais uma surpresa: não apenas ele sabia, mas toda a população da região, já que o tal contador havia até sido preso, tendo aparecido inclusive na televisão devido à grandeza de seus roubos e contrabandos (só então percebi que não era à toa que algumas de suas fazendas ficavam bem na linha de fronteira...). Apesar disso, existe uma espécie de código de honra que faz com que ele continue merecendo respeito ou, pelo menos, discrição por parte da população. Tanto que, espontaneamente ou em total sobriedade, ninguém teria me contado nada. E, de alguma forma, o que eu vi como “mentira” possivelmente seja uma parte da verdade, ou ainda, a verdade que aquele contador construiu para si, legitimando sua própria história de vida perante a comunidade. Posteriormente, com os outros contadores com quem estive, eu costumava trazer à tona o assunto, mas as observações sobre a riqueza daquele senhor continuavam sempre aparecendo antes das narrativas sobre os métodos que ele utilizou para consegui-la.

Outra grande “mentira” que encontrei pelo caminho foi ainda mais surpreendente, especialmente pelo fato de que não pude descobrir quem estava mentindo. E nem tentei, já que ambas versões do fato e ambos contadores me encantaram com suas performances e me fizeram acreditar na sua história de tal maneira que me dei por satisfeita. A primeira ouvi de Seu Washington, de 44 anos, numa roda de “causos”, em Santana do Livramento/RS. Ele, percebendo que eu estava entusiasmada com o fato de estar conversando com pessoas muito idosas durante toda a pesquisa, me falou de sua avó, Dona Marica: *“Até eu tenho a minha avó, é das mais antigas lá, tem 93 anos..”* Na seqüência transcrevo literalmente a narrativa de Seu Washington, no intuito de guardar sua riqueza:

“Seu Necinho Maria - Como é o nome dessa tua avó do Uruguai?

Washington - Odúlia. Maria Odúlia. Até o meu avô trouxe ela...roubou ela lá do Uruguai.

Eu - Ah, é?

Washington - O meu avô, faz quinze anos que morreu já. Era prá estar com cento e poucos anos já. Aí... trouxe ela de lá prá cá, as irmãs dele criaram ela, aí depois ele casou com ela. Se casou com o seqüestrador. [...] Porque ela veio com nove anos de lá e casou com o meu avô com quatorze. Teve... teve catorze filhos. Ela é... tá baixinha agora. É daquelas castelhanas que usa vestido muito comprido, e foi se curvando assim. Mas ela não tem problema de coluna nada, eu não sei porque ela se curvou. Às vezes ela até anda de pé assim. Agora, faz tricô, faz crochê, conversa [...].”

Com o endereço de Dona Maria Odúlia (chamada de Dona Marica) em mãos, fui procurá-la, em uma outra cidade da fronteira. Chegando lá, fui muito bem recebida por sua família. Encontrei-a sentada numa poltrona, numa sala no segundo andar da casa, com um cobertorzinho sobre as pernas, tomando mate doce (prática comum entre algumas mulheres e crianças) e fazendo crochê. Muito lúcida, Dona Marica logo se mostrou uma grande contadora, utilizando, inclusive, uma expressão comum a alguns contadores, utilizada com a mesma entonação, por exemplo, pelo Gaúcho Pampa, na conclusão da maioria de suas sentenças: “Éééé verdade...” Segue agora a versão de Dona Marica:

“Eu - Eu acabei de chegar de Livramento agora e o Washington me falou que eu viesse conversar com a senhora, que a senhora tem uma história muito bonita da sua vida, de como a senhora veio pro Brasil e como é que se casou e tudo... Eu queria que a senhora me contasse alguma coisa disso. (silêncio) A senhora veio quando era pequena ainda, né?”

Dona Marica - Não, eu vim com doze anos pro Brasil. O meu pai faleceu, eu fiquei com sete anos... aí vendemos o campo... tinha uma chácara do parente da mamãe prá vender e um mano comprou. Com quinze anos eu me casei.

Eu - Ah, é? E a senhora é uruguaia, né?

Dona Marica - Eu sou, nasci em Catalão, Guabiju de Catalão. Pois outro dia fomos lá... tem uma doutora aí que quer me aposentar no Uruguai. [...]

Eu - Sabe o que é que o Toco (apelido de Seu Washington) me falou? Que a senhora tinha sido roubada do Uruguai quando era pequena... (ela ri bastante) Disse assim: ‘Ah, a vovó foi roubada’.

Dona Marica (rindo) - Ah, é loucura do Toco!

Eu - E a senhora acompanhou essas guerras, essas coisas que aconteceram aqui no Brasil, ouviu falar de muitas...?

Dona Marica - Ah, acompanhei. Eu era casada e... o General Honório Lemos... não, outro... não era o General, era um caboclo muito fino, derrotou a chimangada e toda a gente riograndina (fala em tom de modinha cantada). Mas não é o General Honório Lemes, é outro. Uma vez que bateram num chimango porque... tavam tudo acampado aqui no Paraíso, e os maragatos vieram e... atiraram eles n'água, se atiraram n'água igual a capincho. Ninguém me contou, eu vi. Os chimangos se atiraram n'água igual a capincho. (silêncio)

Eu - E do João Antônio a senhora ouviu falar? Do João Antônio, do Cati? Aquele que degolava o pessoal ali...

Dona Marica - Ah! Degolavam! Era uma malvadeza! Tiravam os cristão das casa, menina, e levavam prá grotas e... causo muito sério!

Eu - É, a senhora chegou a ver tudo isso?

Dona Marica - Lá onde eu moro, na casa de pedra, era um parente do Magalhães que morava lá, um primo, as mães eram irmãs. Aí... porque sempre hay calúnia, não é? Hay... um diz: ‘Olha, fulano é espião de fulano’. Então culpavam, que ele era espião de outros. Olha, bateram no bolicho dele e levaram tudo! E ele tinha mandado fazer essa casa, é Casa de Pedra o nome dela. É só pedra e barro. [...] Tu quer outro (mate doce)?

Eu - Não, obrigado.

Dona Marica - Mas é loucura do Toco! Tu vê, o nosso mano comprou campo prá nós, viemos pro Brasil plantar chácara. A mamãe vivia... nós éramos dois irmãos e três irmãs mulheres. A Sônia, a Valentina e eu. Eu era a menor.”

Entre a narrativa de Dona Marica e a de Seu Washington, talvez mais do que uma diferença, possamos encontrar uma semelhança naquilo que Lotman (1976) chamou de “verdade da linguagem”, pois ambos construíram suas narrativas com conotação de verdade. Para Lotman (1976, p. 46), “verdade da linguagem” e “verdade da mensagem” são conceitos essencialmente diferentes. A mensagem pode ser questionada, as afirmações podem ser postas em dúvida, mas a linguagem, no nosso caso, a linguagem narrativa, não pode ser colocada em julgamento: em sua construção os discursos se equivalem. É exatamente neste sentido que eu os utilizo aqui, pois como discursos e como performances, ambos

tem sua validade e sua riqueza. Agora, as razões para a discrepância existente entre as duas versões mereceriam uma outra análise, que não nos cabe neste momento. No final, talvez acabasse sendo apenas mais uma versão para a mesma história.

Como procurei demonstrar ao longo deste artigo, as noções de mentira e esquecimento têm valores e significados culturais próprios. Ao trabalhar com narrativas orais, estas noções, devidamente contextualizadas, auxiliam e enriquecem na compreensão do papel que a memória ocupa na constituição das tradições orais e nas técnicas desenvolvidas por seus contadores.

NOTAS

¹ Aqui pode-se verificar a trama de influências recíprocas existente entre os “eventos narrados” – aqueles fatos ocorridos que são contados nas narrativas – e os “eventos narrativos” – as situações nas quais as narrativas são contadas (Bauman, 1986).

² Num outro sentido, Ferreira (1995, p. 118), analisando a relação entre cultura, memória e esquecimento a partir da obra de Iuri Lotman, considera: “[...] uma das formas mais agudas de luta social na esfera da cultura é a imposição de uma espécie de esquecimento obrigatório de determinados aspectos da experiência”, ainda que, segundo ela, não exista passividade na acolhida deste “esquecimento”. Abordo esta questão do “esquecimento obrigatório”, no sentido de conteúdos omitidos nas narrativas gaúchas, quando trato da experiência histórica do RS em minha dissertação de mestrado (Hartmann, 2000).

³ Weitzel (1995, p. 126), em sua coletânea *Folclore Literário e Linguístico*, vai dar vários exemplos de “frases feitas” usadas em todo o Brasil, indicando uma bibliografia específica sobre o tema.

⁴ Perceba-se aqui o dispositivo que garante credibilidade ao fato narrado.

⁵ O uso do silêncio antes da frase de conclusão do caso se repetirá na performance de outros contadores, principalmente em relação à narrativas de assombração e “enterro de dinheiro”.

⁶ Esta é uma forma da comunidade se referir à atividade dos contadores, o que pode revelar, de certa forma, o valor de troca atribuído às histórias, pois, assim como há os que “dão”, existem também os que recebem as histórias e que podem retribuí-las contando outras.

⁷ Neste sentido, é importante que a audiência reconheça os códigos que estão sendo utilizados na performance, para que possa identificar o “teor” da narrativa.

⁸ Ao participarem de uma mesma rede, formada a partir de um conhecimento mútuo de narrativas e do hábito de compartilhá-las, recriá-las e performatizá-las, contadores e ouvintes, como uma unidade interdependente e dinâmica, formam uma “comunidade narrativa” (Lima, 1985).

⁹ Não poderia deixar de citar o inspirador artigo de Janaina Amado (1996), *O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral*, em que a autora defende que os depoimentos “mentirosos” podem conter dimensões simbólicas extremamente importantes, pois “o simbólico expõe as relações entre as diversas culturas, espaços e grupos sociais pelos quais a narrativa transita; é justamente ele que permite à narrativa, sem perder o fio condutor, libertar-se das amarras do real para aventurar-se, em liberdade, pelos caminhos do imaginário.” (p. 134)

¹⁰ Albeche (1996) desenvolve um interessante trabalho sobre a questão da imagem mítica do gaúcho, na forma como ela aparece na história e na literatura. A autora, no entanto, ao longo de sua análise, vai contrapor “o simbolismo do mito do gaúcho herói” ao gaúcho “real”, cuja existência, pela própria generalização que comporta, acredito que também seja bastante improvável.

¹¹ É importante considerar que “mais gaúcho” refere-se à sua intensa participação no Movimento Tradicionalista Gaúcho.

¹² Corredor é a designação dada às estradas vicinais, que ligam uma fazenda e outra. Nestes locais, em geral de pouco trânsito, é comum que pequenos proprietários deixem seu gado para pastar.

REFERÊNCIAS

- ALBECHE, Daysi Lange. *Imagens do gaúcho - história e mitificação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- AMADO, Janaina. O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em História Oral. *História*. n. 14, 125-136, 1996.
- BAUMANN, Richard. *Verbal art as performance*. Rowley Mass: Newbury House Publishers 1986.
- BAUMANN, Richard. Story, performance and event - *Contextual studies of oral narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Sérgio Paulo Rouanet (Trad.). 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- BRUNER, Edward (Org.). Ethnography as narrative. (p. 139-155). In: TURNER, Victor.; BRUNER, Edward (Orgs.). *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986.
- COLOMBRES, Adolfo. Oralidad y literatura oral. *Oralidad - lenguas, identidad y memoria de America*, n. 9, 15-21, 1998.
- FERREIRA, Jerusa Pires. Cultura é memória. *Revista USP* n. 24, 115-121, 1995.
- GROTOWSKI, Jerzy. El Performer. *Máscara*, Ano 3, n.11-12, 78-82. 1993b.
- GROTOWSKI, Jerzy. Tú eres hijo de alguien. *Máscara*. Año 3, n.11-12, 69-75, 1993a.
- HARTMANN, Luciana. *Oralidades, corpos, memória performances de contadores e contadoras de "causos" da Campanha do Rio Grande do Sul*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2000.
- LANGDON, Esther Jean. Performance e preocupações pós-modernas em antropologia. *Antropologia em Primeira Mão*, n. 11, 1-11, 1996.
- LEROI-GOURHAN, André. *O Gesto e a palavra - memória e ritmos*. Emanuel Godinho (Trad.). São Paulo, Martins Fontes, 1983.
- LIMA, Francisco Assis de Sousa. *Conto popular e comunidade narrativa*. Rio de Janeiro, FUNARTE/ Instituto Nacional do Folclore, 1985.
- LOTMAN, Iuri. *A estrutura do texto artístico*. Lisboa: Editorial Estampa, 1976.
- MACIEL, Maria Eunice de Souza. Figuras, emblemas e estigmas. Comunicação Apresentada na IV Reunião Regional da ABA-Sul. Florianópolis, 1993.
- SCHECHNER, Richard. *Performance theory*. Londres: Routledge. 1988.
- TURNER, Victor. Social dramas and stories about them. In: MITCHELL, W. J. T. (Org.) *On narrative*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- TURNER, Victor. *From ritual to theatre - the human seriousness of play*. New York: P. A. J. Publications, 1992.
- WEITZEL, Antônio Henrique. *Folclore literário e lingüístico: pesquisas de literatura oral e de linguagem popular*. 2. ed. Juiz de Fora: EDUFJF, 1995.
- ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz - a "literatura" medieval*. Amálio Pinheiro e Jerusa P. Ferreira (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. 1993.
- ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Jerusa P. Ferreira, Maria L. D. Pochat e Maria I. de Almeida (Trad.). Campinas: HUCITEC, 1997.

MEMÓRIA E IDENTIDADE: considerações sobre pesquisas realizadas com pequenos produtores rurais

Thelma Maria Grisi Velôso

*Doutora em Sociologia. Professora do Departamento de Psicologia
da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).*

Resumo

O presente artigo tem como objetivo trazer contribuições à reflexão sobre a relação entre memória e identidade, a partir de duas pesquisas fundamentadas na metodologia da história oral. A primeira, realizada entre outubro de 1994 e março de 1995, na Calábria, Itália, através da participação em Projeto de Estudo e Pesquisa Social, coordenado por uma ONG italiana (Associação Macondo), objetivou analisar a identidade social de camponeses da cidade de Melissa, através da análise das histórias de vida de quinze pequenos produtores rurais locais. A segunda, realizada entre novembro de 1998 e abril de 2001, no Assentamento Camucim (Pitimbu/PB/Brasil), fez parte do processo de elaboração de minha Tese de Doutorado e teve como objetivo analisar as lembranças das experiências de resistência e luta pela terra que os pequenos produtores de Camucim vivenciaram nos anos 60, através da participação nas Ligas Camponesas (Liga de Alhandra) e, nos anos 70, pela participação num conflito de terra com a Destilaria Tabu. Metodologicamente, realizou-se, entre outras, quatorze entrevistas de história de vida. Pretende-se, a partir dos relatos de história de vida obtidos nessas duas pesquisas, refletir sobre a identidade que é veiculada através das lembranças.

Palavras-chave: Pequeno Produtor Rural; Memória; Identidade; Histórias de vida.

Abstract

This article aims at contributing to the study of the relationship between memory and identity. It is based on two research works employing the oral history methodology. The first one was conducted between October 1994 and March 1995, in Calabria, Italy, as a result of the participation in a Study Project on Social Research coordinated by an Italian NGO (Macondo Association), whose objective was the analysis of the social identity of peasants living in the town of Melissa. The analysis of the life history of fifteen local farmers was then carried out. The second one was conducted between November 1998 and April 2001, in a rural settlement in Camucim (Pitimbu/PB/Brasil) and it was part of the process leading to my doctoral thesis. It aimed at analyzing the memories concerning the experience of resistance and the fight for land possession fought by the small farmers from Camucim in the 1960s, at the time of their participation in the Peasants' Leagues (The Alhandra League). It is also about their participation in a conflict with Tabu Distillery for land possession, in the 1970s. The methodology employed included fourteen interviews about the life history of the participants. The aim that was pursued in both research works was to grasp from these life histories the identity that is passed on through these memories.

Key words: Small Farmer; Memory; Identity; Life History.

Introdução

Este artigo tem como objetivo contribuir para a reflexão sobre a relação entre memória e identidade. Para alcançar esse objetivo recorremos a duas pesquisas que realizamos. A primeira foi desenvolvida entre outubro de 1994 e março de 1995, na cidade de Melissa (Calábria/Itália), através da participação num Projeto de Estudo e Pesquisa Social, coordenado por uma ONG italiana (Associação Macondo). Essa pesquisa teve como objetivo principal analisar, através dos relatos de história de vida dos pequenos produtores rurais de Melissa, a identidade desses camponeses (Veloso, 1997).

A segunda pesquisa foi realizada, entre novembro de 1998 e abril de 2001, no Assentamento Camucim (Pitimbu/PB/Brasil), durante o processo de elaboração da minha Tese de Doutorado. Essa pesquisa teve como objetivo, sobretudo, através de relatos de história de vida, analisar as lembranças sobre as experiências de resistência e luta pela terra que os pequenos produtores de Camucim vivenciaram nos anos 60, através da participação nas Ligas Camponesas (Liga de Alhandra) e, nos anos 70, pela participação num conflito de terra com a Destilaria Tabu (Veloso, 2002).

Nas duas pesquisas recorremos à metodologia da História Oral e realizamos entrevistas de história de vida. Nos interessava, portanto, a experiência subjetiva desses camponeses, não perdendo de vista o contexto mais amplo em que essas experiências são construídas e reconstruídas. Nesse sentido, concebemos a memória como um processo de reconstrução das experiências do passado, a partir do presente. A memória é seletiva, isto é, expressa-se no presente, pelas necessidades e interesses do indivíduo. No processo de rememoração, o indivíduo, por sua vez, utiliza-se de mecanismos psicológicos e sociais. As lembranças são fruto de um trabalho da memória influenciado pelos desejos, fantasias, imaginações. Desse modo, através da história oral, não nos interessa ter acesso ao que realmente aconteceu, mas ao significado que assumem esses acontecimentos para quem os viveu e os reconta. Como nos adverte Portelli (1997), a memória não é apenas um depositário passivo de fatos, porém, um processo ativo de criação de significações.

“Assim, a utilidade específica das fontes orais para o historiador repousa não tanto em suas habilidades de preservar o passado quanto nas muitas mudanças forjadas pela memória. Estas modificações revelam o esforço dos narradores em buscar sentido no passado e dar forma às suas vidas, e colocar a entrevista e a narração em seu contexto histórico. [...] a informação mais preciosa pode estar no que os informantes escondem e no fato que os *fizeram* esconder mais que no que eles *contaram*.” (Portelli 1997, p. 33). (grifos do autor).

É em função das preocupações pessoais e políticas do momento que a memória é reconstruída (Pollak, 1992). Segundo o autor, a memória é um fenômeno construído e os modos de construção podem ser tanto conscientes quanto inconscientes.

Nessa perspectiva de conceber a memória como experiência subjetiva, não se pode perder de vista a sua vinculação com o sentimento de identidade. É Pollak (1992) quem nos esclarece o que seja sentimento de identidade. Para ele, é a imagem de si, para si e para os outros que é mutável e se produz em negociação com os outros. Nesse aspecto, a memória também é negociada, assim como a identidade é disputada em conflitos sociais e intergrupais. Por outro lado, a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade. Acrescentamos que a identidade, como um fenômeno social, é gerada num processo contínuo de identificações, cabendo falar em identidades múltiplas e mutáveis, produzidas a partir das representações que circulam numa sociedade (Ciampa, 1984).

Entendemos, desse modo, que as lembranças contribuem para a construção da identidade, e vice-versa. Através da memória, os indivíduos expressam as suas representações e as imagens que querem veicular e legitimar.

Gattaz assinala que através dos relatos de história de vida “a identidade do depoente manifesta-se de várias formas, das mais explícitas às mais imperceptíveis, com maior ou menor consciência.” (1998, p. 875). Nesse sentido, a história de vida não é só uma decorrência da identidade, e esta da trajetória de vida, mas também uma moldadora de ambas – identidade e trajetória de vida. Não podemos desvincular a identidade, a trajetória de vida e a história narrada através das entrevistas. É ainda Gattaz (1998) que nos auxilia nessa reflexão, quando sugere que a identidade que o sujeito quer veicular através do discurso aparece como fio condutor da narrativa. É nessa perspectiva que pretendemos, neste artigo, refletir sobre memória e identidade a partir das duas pesquisas referidas inicialmente. Colocamo-nos, então, a seguinte questão: qual identidade nossos entrevistados veicularam através de suas histórias de vida? Nos ocupemos, neste momento, com as pesquisas propriamente ditas.

A pesquisa realizada em Melissa

Melissa situa-se na Itália Meridional, também denominada Mezzogiorno ou Sul da Itália. É uma cidade da Calábria Norte Oriental, possui 50,20 Km² e uma população de cerca de 4.616 habitantes (dados da Prefeitura de 1994). Localiza-se na província de Crotona e divide-se em Melissa e Torre Melissa. Melissa tem origem remota, data da época dos gregos. A Melissa moderna tem origens medievais e traz hoje ainda essas marcas, através das ruínas de um castelo construído no século XV. Torre Melissa, por sua vez, originou-se depois de 1870 e se dispõe ao longo do Mar Jônico, a mais ou menos 10 Km de Melissa.

Essa cidade possui uma tradição de luta pela terra que remonta aos anos 40, anos que antecederam a Reforma Agrária no sul da Itália e que foi palco de uma intensa mobilização, sobretudo, mediada pelo Partido Comunista Italiano (PCI). Nesse período, destacava-se a organização camponesa, como também de outras categorias, a exemplo da existência de um movimento sindical organizado. Foi nesse contexto que, no dia 29 de outubro de 1949, os camponeses de Melissa invadiram o terreno Fragalá, uma área não cultivada, de propriedade do Barão Berlingera. Nesse clima de tensão, em que a pressão patronal crescia diariamente, no dia 30 de outubro, a polícia foi chamada para intervir na ocupação de Fragalá e, no conflito, atirou contra os camponeses. Foram assassinados dois camponeses e cerca de dezessete foram feridos. Dentre os feridos graves, morreu, em Crotona, uma camponesa.

Desse modo, Melissa entra para a história do movimento camponês italiano em lugar de destaque. Inclusive, porque esses acontecimentos, entre outros, reforçaram a pressão feita pelo movimento e desencadearam o processo de Reforma Agrária, cuja lei foi promulgada, pelo Partido Democrata Cristão (DC), no início de 1950.

Vale salientar que, apesar do insucesso dessa Reforma¹, a vida dos camponeses melhorou. Os camponeses (sem terra ou com pouca terra), antes da Reforma, viviam à mercê das necessidades do grande latifúndio, numa situação de total miséria, num contexto de Guerra e Pós-Guerra, de fome e destruição. Com a Reforma, nasceu a pequena empresa agrícola e, hoje, possuem direitos, como a aposentadoria. Além disso, a possibilidade de se engajarem em outros tipos de trabalho, inclusive, emigrando, possibilitou uma melhoria na qualidade de vida. Atualmente, comercializam uva e oliva, o que, em geral, é feito diretamente nas cantinas ou oleifícios. Os demais produtos cultivados (trigo, legumes, frutas etc.) são destinados, principalmente, ao consumo familiar. Em geral, a maior parte da renda advém do trabalho não agrícola. Nesse sentido, na época da pesquisa, um grande número de pequenos produtores trabalhava no “Consorzio di Bonifica”, entidade pública. Trabalhavam no reflorestamento, abrindo estradas e plantando árvores, durante quatro meses ao ano.

Na pesquisa que realizamos em Melissa, além da utilização da técnica de observação participante e da realização de dez entrevistas semi-estruturadas com sindicalistas, políticos e intelectuais locais, foram obtidos quinze relatos de história de vida de pequenos produtores e filhos de pequenos produtores, nove relatos do sexo masculino e seis do sexo feminino. A maioria dos entrevistados nasceu em Melissa e suas propriedades variam entre 2 a 5 ha (apenas um narrador possuía 37 ha).

As histórias de vida dos pequenos produtores entrevistados são marcadas por lembranças de uma vida de trabalho e de sacrifícios, que inclui a própria luta pela terra, como também as experiências de emigração. Vida e trabalho se misturam. Desde criança trabalham e, em geral, deixaram a escola, tanto os mais jovens quanto os mais velhos, para trabalharem, portanto, referem-se a uma vida de trabalho:

“E (Entrevistadora): Como foi esta vida?

Coisas que vivemos trabalhar, trabalhar em casa e trabalhar fora. Trabalho e casa, trabalho e casa, casa e trabalho (Narradora 13).²

E: Para você o que foi a sua vida?

Sempre trabalho (silêncio).

E: Sempre trabalho?

Sim. Desde quando era pequena, porque era eu que queria vir para o campo. Agora sou ainda eu porque há os filhos, devemos pensar também nos filhos, porque se não trabalha como são os... nesses tempos de hoje, se trabalha uma só pessoa não se vai adiante (Narradora 15).³

Mas para mim como dizer foi uma vida... não tão bela, porque os tempos, os tempos meus não foram tempos belos. Foram tempos de trabalho, de sacrifícios e todas essas coisas” (Narrador 14).⁴

Em primeiro lugar, como em outras pesquisas, percebe-se no discurso feminino a marca da preocupação com as questões familiares e, nesse sentido, com os filhos. Ao mesmo tempo, esses discursos, assinalados acima, corroboram a valorização do trabalho. Sendo assim, em outro relato, há quem afirme que o trabalho é tudo, o trabalho é a razão da existência. Para uma outra narradora, o trabalho é algo fundamental, dignifica o ser humano, o distingue do animal. Há quem afirme, também, que o trabalho produz riquezas, o trabalho é dinheiro. As representações, portanto, reafirmam e conduzem para a mesma questão: o trabalho é extremamente exaltado pelos narradores. É interessante perceber que esse é o eixo a partir do qual os discursos são construídos. Além de valorizarem o trabalho, identificam-se como trabalhadores, e isto é ressaltado constantemente nos relatos.

Desse modo, durante o movimento de resistência pela Reforma Agrária, lutaram por uma terra de trabalho. Quando a Reforma não garantiu a permanência na terra, surgiu a possibilidade da emigração, e esta é lembrada como a busca de uma alternativa de trabalho:

“Em 1960, o povo foi obrigado a abandonar a terra, porque com a terra não se podia viver mais, foi obrigado a emigrar, foi aberta a emigração. A emigração para a Suíça, para a Alemanha, para a Holanda, a emigração... para a França também. Enfim, em toda a Europa é aberta a emigração. [...] Uma vez partida esta gente começou a fazer sacrifícios. Foram ali trabalhar. [...]. Eu emigrei para a Suíça e trabalhei numa firma que fazíamos casas” (Narrador 14).⁵

Emigraram para trabalhar e ganhar dinheiro. Mais uma vez, evidencia-se a necessidade de trabalho como um dos eixos principais que norteia a história de vida desses camponeses e assinala-se a relação entre trabalho e sacrifício. Essa relação nos remete ao discurso cristão. Como nos adverte Woortmann e Woortmann (1997), a concepção camponesa do trabalho, da terra e do homem, é elaborada no contexto de um catolicismo tradicional popular, no qual o trabalho é, ao mesmo tempo, parte da concepção de vida boa e um castigo. Essa questão será retomada mais adiante.

Por fim, as lembranças dos pequenos produtores rurais de Melissa veiculam a imagem de trabalhadores. Nesse sentido, o relato é construído para legitimar e reforçar essa identidade. Por outro lado, nesses relatos também se evidenciam a imagem de vitoriosos, num primeiro momento com a Reforma Agrária. Depois, com o insucesso da mesma, veiculam uma imagem de insatisfeitos e desanimados, como também de esperançosos. Para os narradores “Viver da agricultura tanto no passado como atualmente é viver de esperança”.

A pesquisa realizada em Camucim

O Assentamento Camucim situa-se na microrregião do Litoral Sul da Paraíba, que faz parte da mesorregião da mata ou mesorregião canaveira. Dista 75 Km da capital do estado e 5 km da sede do município ao qual pertence, Pitimbu. Localiza-se a noroeste deste, estendendo-se sobre um esporão de tabuleiro e sobre a várzea do rio Abiaí. Sua estrutura produtiva caracterizava-se, até 1975, pela predominância da policultura alimentar, associada, em geral, à produção do coco de praia. Nas últimas décadas, a microrregião sofreu forte avanço da plantação de cana-de-açúcar nas áreas de mata, tabuleiro e sobre as lavouras de subsistência (Moreira, 1988). Atualmente, estão assentadas trinta e sete famílias, embora residam no Assentamento cerca de setenta e duas. O tamanho dos lotes varia de 0,5 ha a 12 ha, e, além de cultivarem a terra, os assentados criam alguns animais (aves, bovinos e caprinos) e pescam na baía do rio Abiaí.

Esses camponeses têm suas trajetórias de vida marcadas pela participação em movimentos de resistência e luta. Nos anos 60, moradores⁶ da Fazenda Camucim foram sócios da Liga Camponesa de Alhandra⁷. No final dos anos 70, morreu o proprietário da Fazenda; o herdeiro, então, decidiu vender a propriedade para a Destilaria Tabu. A Destilaria resolveu expulsar os camponeses e plantar cana-de-açúcar. Iniciou-se, assim, o conflito de terra entre os então posseiros de Camucim e a Destilaria Tabu, que teve a duração de oito anos, durante os quais os camponeses sofreram várias arbitrariedades. Em 1986, a Fazenda foi comprada pelo Estado e foi organizado o Assentamento administrado pelo INCRA (Instituto de Colonização e Reforma Agrária).

Na pesquisa realizada em Camucim, além da observação de campo através de visitas e conversas informais, foram realizadas quatorze entrevistas de história de vida com os pequenos produtores (totalizando oito relatos do sexo masculino e seis do feminino), e mais oito entrevistas semi-estruturadas (três com membros da ex-diretoria da Liga de Alhandra e cinco com alguns dos que assessoraram os pequenos produtores durante o conflito com a Destilaria, dois frades, dois professores universitários e um advogado). Recorreu-se, também, à imagem (filmes e fotos sobre o conflito) como “detonadora” das lembranças.

No que diz respeito aos relatos de história de vida, também, emergem a questão do trabalho. Nesse sentido, a vida é representada como uma luta em que se sofre e se trabalha. Vida é trabalho, por conseguinte, trabalho é luta, como ilustra a seqüência do relato que segue:

“É, pois é, Thelma, eu lutei muito, depois que eu tomei.... Eu lutava quando era garoto até me formar, por meus dezoito ano com meu pai. E depois que eu procurei família, foi a que... a... A... foi que a vida dobrou: pra trabalhar, pra dar conta da família, é, era uma coisa. [...] Foi muita coisa.

Quando é hoje, estou com meus setenta e quatro ano já, né? Ai, eu estou mais quieto, não estou trabalhando *muito* (enfático) que nem já trabalhei, porque, pelo menos o 'cabra' quando é novo, está com toda fortidão, né? Ai, quando fica na idade que eu estou, vai diminuindo o trabalho, né?" (Sr. Lo).

A idéia de trabalho como vida se explicita, também, em um outro relato, no qual o narrador afirma que quem vive sem trabalhar já vive morto:

"Tem meia parcela, mas ladeira, lá só é ladeira [...] Digo: 'Está bom. Eu já... já vivo morto'. Eu não estou agüentando mais trabalhar não, eu trabalho porque gosto de trabalhar. Eu gosto de comer uma batata, eu gosto de um inhame, eu gosto de uma macaxeira, eu planto um amendoim. Acho bom plantar, porque tenho. Mas, que possa mais trabalhar, não. Enquanto eu agüentar ainda trabalhando, estou trabalhando" (Sr. Jq.).

Vale ressaltar que, embora Sr. Jq. reconheça que não pode mais trabalhar, já "vive morto", portanto o trabalho é o que faz "viver vivo", enquanto agüentar vai continuar trabalhando. Como afirma uma outra narradora: "É bonito morrer trabalhando e não roubando e matando." Desse modo, o trabalho, no mundo camponês, expressa uma concepção ético-moral e é uma categoria que dá fundamento à própria visão de mundo. Trabalhar, para os camponeses de Camucim, é um dever moral, que exige coragem e sacrifício. A questão da vinculação do trabalho ao sacrifício é patente no relato desses camponeses, o que nos remete, novamente, ao catolicismo tradicional. Não é só no capitalismo e na ética protestante que nos deparamos com a valorização do trabalho. Para a ética camponesa, de uma forma menos utilitária e mercantil, encontramos essa valorização. Nesse sentido, embora o trabalho seja representado como luta e sofrimento, é também valor, pois trata-se de uma ética.

Por outro lado, afirmar que o trabalho é o que o faz "viver vivo", pode se tratar de uma estratégia defensiva usada para escamotear as adversidades da vida de trabalho. Vida esta que conduz para a destruição física o trabalho também "destrói".

Os pequenos produtores de Camucim também possuem uma trajetória de vida marcada pela migração de uma propriedade para outra, de uma cidade para outra, ou mesmo de um estado para outro. Essa mobilidade é justificada pela necessidade de conseguir trabalho ou melhores condições de trabalho. É o trabalho, assim como para os camponeses de Melissa, que justifica essa migração.

Por outro lado, os camponeses de Camucim lutaram, também, por uma terra de trabalho. Sendo assim, com relação aos objetivos das Ligas, há quem afirme que o objetivo era a terra de trabalho, apesar de desmerecer o movimento:

"E: E pra que era as Ligas?

J.B: 'Nera' pra trabalhar, 'nera'? Pra trabalhar, pra plantar roça, plantar feijão... Mas isso era besteira Dona Thelma! (faz muchocho) Isso é pra criar confusão no Brasil, como... como criou. Antigamente a gente podia chegar assim: 'Seu fulano, me dê uma... uma... uma casinha pra morar', e ele dava. E hoje ele... ele... ele não quer nem ver os pobre.[...] eles ficaram odiados pelos proprietários."

Em outro relato, uma narradora associa luta à vida, trabalho à luta, e refere-se ao trabalho durante a luta contra a Destilaria Tabu. Nesse sentido, uma luta difícil é uma luta trabalhosa. E enumera as estratégias utilizadas para resistirem durante o conflito. Desse modo, o trabalho foi utilizado como estratégia

de resistência. Supomos que ser trabalhador é o que legitima a luta pela terra de trabalho. Não podemos desconsiderar o significado que o trabalho assume para esses camponeses e que lutar por uma terra de trabalho legitima o movimento.

Desse modo, os camponeses lutaram, durante o conflito com a Tabu, por uma terra de trabalho e, nesse sentido, alguns explicam que não desistiram da luta pelo fato de não visualizarem outra alternativa de vida e trabalho. Lutaram com coragem e fé em Deus mediante o medo de irem para a “ponta de rua” ou favelas e perderem a “morada da vida” (a terra). Os que desistiram é porque tiveram medo ou foram enganados pelo dinheiro. No entanto, embora os camponeses construam uma imagem de que quem ficou teve coragem e quem partiu teve medo, para nós o medo tanto foi responsável pela permanência na luta quanto pela desistência. Os que permaneceram tinham medo de sair dali e morrer, de perder a terra de trabalho, e os que foram embora tinham medo da morte e de perder a terra de trabalho, e lutaram por novas formas de vida fora de Camucim.

As possibilidades de se manterem na terra, através do trabalho, são enfatizadas para que continuassem lutando e, em alguns discursos, o que fez com que tivessem coragem de lutar. Vale salientar que é comum afirmarem que nunca trabalharam para a Tabu, por conta da possibilidade, tanto de plantar quanto de pescar em Camucim. Desse modo, observemos na seqüência seguinte a memória da fatura da terra em Camucim, motivando a luta pela terra:

“Tinha banana, tinha manga, tinha laranja, tinha... *tudo* (ênfático). Favorável pra eles (filhos) se manter. E se eu não tivesse feito isso (participado no conflito com a Tabu), eu ia ficar aonde com eles? [...] sem ter um pedaço de terra pra... Criava uma galinha, no dia que não tivesse o que comer eu matava uma galinha daquela, dava de comer aos meus filho. [...] Se não tivesse... não tivesse feijão, arroz, macarrão, que o pobre nunca teve direito a essas coisa, mas tinha batata, inhame, macaxeira e feijão no roçado e farinha no saco. Isso saía da onde? Hum? Sabe me responder da onde saía? Da terra, minha filha! Saía da terra, tudo isso e saía de dentro de Camucim. Camarão, caranguejo, siri, marisco, amoré, saía *tudo* (ênfático) de Camucim. E você acha que a gente ia dar de presente a Tabu? Acabar com cana, mulher! Tu acha que a gente ia ter essa coragem de fazer isso? A gente teve que sofrer e teve que lutar mesmo pelo um direito que a gente tinha pra gente e meus filho, hein?” (Dona L.).

Vale ressaltar que, além da imagem de trabalhadores, evidencia-se, a partir dos relatos, a imagem de sofredores, lutadores, corajosos e vitoriosos. Observamos, assim, que os relatos são construídos em função dessa identidade e para reafirmá-la.

Considerações finais

Em primeiro lugar, através de uma análise comparativa, percebe-se que as representações entre os dois grupos se aproximam, embora se tratem de situações diferenciadas. Isto é, no estudo em Melissa, entre outras especificidades, pesquisou-se camponeses italianos, calabreses que, na ocasião da pesquisa, eram pequenos proprietários há cerca de 44 anos, e, em Camucim (Pitimbu/PB) o estudo foi feito com camponeses brasileiros, nordestinos que, na ocasião da pesquisa, tinham se tornado pequenos proprietários há cerca de 12 anos.

No que diz respeito à representação que elaboram sobre a terra, para os dois grupos, a terra é “terra de trabalho”. No entanto, para os pequenos produtores de Camucim, a terra é vida, dá a vida. Em geral, para os melissenses, a terra era vida, na época da Reforma (anos 40/50); hoje, ela dá muito pouco, “não se vive mais com a terra”.

Existe no discurso dos pequenos produtores de Camucim uma nítida exaltação da terra, do trabalho na terra e da conseguinte “autonomia”, que não há no discurso dos melissenses.

Supõe-se que o fato dos camponeses de Camucim serem, no momento da pesquisa, proprietários há menos tempo, estimulava os projetos de vida com a terra. A questão seria: será que continuarão dando a mesma ênfase? Algo a se pesquisar.

Essa questão alerta para outras como, por exemplo, a própria existência do campesinato. No Brasil, o Movimento dos Sem-Terra (MST), na luta pela Reforma Agrária, tem se destacado enquanto um dos mais importantes movimentos sociais da atualidade. Porém, na Itália, depois de todo um processo de luta e resistência que desembocou na viabilização de um projeto de Reforma Agrária, criando cooperativas, associações etc., esse projeto, segundo os entrevistados, “fracassou”. Por outro lado, o campesinato italiano como categoria se diferencia, diversifica-se; podemos até inferir que se reduz numericamente (não foi realizado na nossa pesquisa nenhum levantamento nesse sentido), mas, mantém-se. Há um grupo que se auto-identifica como camponês. Tal questão coloca em discussão a “extinção” ou não do campesinato.

Desse modo, parece importante, considerando as especificidades, refletir mais sobre a nossa experiência à luz de outras experiências, como a italiana.

Em segundo lugar, não é possível falar numa identidade camponesa homogênea, e, sim, em identidades, personagens que ora se alternam, ora se conservam. “*Estar sendo camponês*” é desenvolver outras personagens (operário, funcionário público etc.), inclusive, para poder se manter enquanto camponês. A história de vida dos narradores destas pesquisas é marcada pela necessidade de conciliar o trabalho na terra com o trabalho em outras atividades agrícolas e não agrícolas e, portanto, pela necessidade de experienciar formas diferentes de pensar, sentir e atuar no mundo, o que implica em mudanças de identidade.

Por outro lado, enfatiza-se, nesses relatos, a questão do trabalho como um dos elementos norteadores na história de vida desses camponeses: é uma “vida de trabalho”. É notório que, tanto a história de vida dos mais velhos quanto dos mais jovens é permeada pelo tema trabalho. A esse respeito, Mello (1994) enfatiza que o trabalho, desde o início dos tempos modernos, possui um lugar fundamental na estruturação da identidade:

“[...] não só porque a vida social se organiza tendo como um dos princípios hierárquicos o trabalho, mas porque ele ocupa a maior parte da vida dos indivíduos que significativamente é denominada sua vida útil. No entanto, se a experiência do trabalho é comum à maioria dos homens, essa experiência se diferencia grandemente segundo o lugar que os sujeitos ocupam na hierarquia social.” (Mello, 1994, p. 26).

Observamos como nas vidas dos pequenos produtores, tanto de Melissa quanto de Camucim que

“[...] não há nenhum momento em que o peso do trabalho não se faça sentir, [...] se inscreve no corpo como memória carnal. [...] qualquer propósito de considerar o trabalho como um instante isolado revela-se infatível [...], o tecido de suas vidas tece-se com o fio do trabalho.” (Mello, 1988, p. 155).

Portanto, vida e trabalho misturam-se. Essa é a representação que a memória reproduz e legítima. Daí, retornemos à questão colocada inicialmente:

não se pode desvincular o relato da história de vida (expressão do processo de rememoração) da identidade e da trajetória de vida. Através das lembranças, os narradores veiculam e legitimam a identidade ou identidades que têm a intenção de construir no momento da entrevista. Corroboram, assim, para a idéia de que a memória é um elemento essencial da identidade.

NOTAS

¹ Para maiores detalhes consulte Bevilacqua (1980), Cinani (1960), Velôso (1997).

² No original: E : Come che è stata questa vita?

"Cose che 'amo'vissuto lavorare, lavorare in casa e lavorare fuori. Lavoro e casa, lavoro e casa, casa e lavoro" (Narradora 13).

³ No original: E : Per te che cos'è stata la tua vita?

"Sempre lavoro" (silenzio)

E = Sempre lavoro?

"Sì. Da quando ero piccola perché ero io che volevo venire in campagna. Adesso sono ancora io perché ci sono i figli, dobbiamo pensare anche i figli, perché si non lavoriamo come sono i...nessi tempi oggi se si lavora una solo persona non si va avanti" (Narradora 15).

⁴ No original: "Ma per me come dire è stata una vita...non tanto bella perché i tempi, i tempi miei non sono stati tempi belli. Sono stati tempi di lavoro, di sacrifici, e tutte queste cose qua." (Narradora 14).

⁵ No original: "Nel 1960 la gente è stata costretta ad abbandonare la terra, perché con la terra non si poteva vivere più, è stata costretta ad emigrare, si sono aperte l'emigrazione. L'emigrazione in Svizzera, in Germania, in Olanda, l'emigrazione... in Francia pure. Insoma in tutta Europa si sono aperte l'emigrazione. [...] una volta partita questa gente qui ha cominciato a fare dei sacrifici. È andato lì a lavorare. [...]. Io sono emigrato in Svizzera e lavoravo con una ditta che facevamo case." (Narrador 14).

⁶ Morador: caracterizava-se pela obrigatoriedade de trabalhar para a propriedade em troca de um local para morar. Desse modo, além de dar dois ou três dias de trabalho gratuito (o cambão) davam outros dias de trabalho que podiam ser remunerados. Havia os moradores de condição com sítio (área de terra da propriedade onde os moradores podiam desenvolver uma agricultura de subsistência) e os moradores de condição sem sítio (Palmeira, 1976).

⁷ Ligas Camponesas: movimento social rural, marco na organização e luta camponesa nordestina. Surgiram no contexto das mudanças estruturais no setor canavieiro, na década de 50, que resultaram na expropriação e expulsão de camponeses das propriedades. Para maiores detalhes, consulte Azevêdo (1982), Bastos (1984), Benevides (1985).

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Fernando Antônio. *As ligas camponesas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

BASTOS, Elide Rugai. *As ligas camponesas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

BENEVIDES, Cezar. *Camponeses em marcha*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

BEVILACQUA, Piero. *Le campagne del Mezzogiorno tra fascismo e dopoguerra: Il caso della Calabria*. Torino: Giulio Einaudi, 1980.

- CIAMPA, Antonio da Costa. Identidade. (p. 58-75). In: LANE, Sílvia T. M. e CODO, Wanderley (Eds). *Psicologia social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CINANI, Paolo. Bilancio e prospettive della riforma agraria in Calabria. *Cronache Meridionale*, v. 7-8, n. 7, 503-513, 1960.
- GATTAZ, André Castanheira. A busca da identidade nas histórias de vida. (p. 875-884). In: 10th INTERNATIONAL ORAL HISTORY CONFERENCE, 1998, Rio de Janeiro. *Proceedings*. Rio de Janeiro: FGV; FIOCRUZ, 1998.
- MELLO, Sílvia Leser de. *Trabalho e sobrevivência: mulheres do campo e da periferia de São Paulo*. São Paulo: Ática, 1988.
- MELLO, Sílvia Leser de. Pensando o cotidiano em ciências sociais: identidade e trabalho. *Cadernos CERU*. v. 5, n. 2, 23-31, 1994.
- MOREIRA, Emília de Rodat Fernandes. *Mesorregiões e microrregiões da Paraíba: delimitação e caracterização*. João Pessoa: GAPLAN, 1988.
- PALMEIRA, Moacir. Casa e trabalho: notas sobre as relações sociais na plantation tradicional. In: SIMPÓSIO "LE RAPPORT AU TRAVAIL DANS LES SOCIÉTÉS AMÉRICAINES". Paris: Congresso dos Americanistas, 1976.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*. v. 10, n. 5, 200-215, 1992.
- PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *Projeto História*, São Paulo, n. 14, 25-39, 1997.
- VELÔSO, Thelma Maria Grisi. *Sobre identidades: a história de vida de pequenos produtores de Melissa (Calábria Itália)*. Relatório de Pesquisa. João Pessoa, 1997.
- VELÔSO, Thelma Maria Grisi. *Frutos da terra: memórias da resistência e luta dos pequenos produtores rurais de Camucim Pitimbu/Pb*, Tese de Doutorado. Araraquara: Universidade Estadual Paulista, 2002.
- WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klaas. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília, DF: UnB, 1997.

DESVENDANDO O PASSADO ÍNDIO DO SERTÃO: memórias de mulheres do Seridó sobre as caboclas-brabas

Helder Alexandre Medeiros de Macedo¹

Professor do Departamento de História e Geografia da UFRN, Campus de Caicó.

Resumo

O artigo problematiza um lado insólito da História do Sertão do Rio Grande do Norte no período posterior à Guerra dos Bárbaros, marcado pela presença indígena feminina personificada na figura da “cabocla-braba, pega a dente de cachorro e casco de cavalo,” apontando caminhos para que se possa, com base nas narrativas orais, reconstituir a memória da história indígena da região.

Palavras-chave: Seridó; Caboclas-Brabas; Memória.

Abstract

The article considers an uncommon side of the History of the Rio Grande do Norte state after the Guerra dos Bárbaros, marked by the feminine aboriginal presence, personified in the figure of “cabocla-braba, pega a dente de cachorro e casco de cavalo”, pointing ways which allow to reconstitute, the memory of the aboriginal history of the region, using oral history.

Key words: Seridó; Caboclas-Brabas; Memory.

“Antônia Siá [índia] foi achada por 2 caçador que na epuca vivião de caças. O contecimento foi ocorrido no sitio Baixa do Meio, encima da Serra que chamada por Serra das Onças. Era ali que ela costumava sair de sua Tribo para ver os animais feroz e foi achada e pegada pelos cachorros de Benedito cassado e Antonio Burek. Ela foi levada para casa de Benedito Queros e encinada. Sua educação ela não sabia. Fala nada que entendeci e tinha aprocimadamente 9 anos e ao 14 anos avaliado conheceu um Joven chamado Sirinel Ginani e si cazaran no Sitio Saco do Sipó em uma Festa Junina e teve 14 Filhos. São eles Chayd, Sala, Sykan, Syponay, Kyncó, Sarydon, Symeão, Sylas, Syrynel, Kanday, Aceu, Saú. A Filhas são Shymeny, Shynay” (Josefa Maria de Araújo, 2003³).

Introdução

Esta é a narrativa de uma mulher que identificamos como tendo um passado indígena, sendo descendente de uma *cabocla-braba* que foi *pega a dente de cachorro e casco de cavalo*. Seu depoimento esboça com facilidade a sua genealogia ancestral começando com a *captura* de sua trisavó (Antonia Siá) e chegando ao seu bisavô Saú (o qual casou com uma mulher por nome Jurema), que foi pai de seu avô, Pedro Vicente de Lima³. Este casou com Maria Guilhermina, tendo nascido dessa união dezesseis filhos, dos quais restam seis: Josefa, José, Benedito, Maria, Rosa e Raulinda. Josefa casou com Pedro Carneiro de Araújo, de onde nasceram, além da depoente, Pedro Gino de Lucena (Pedroca), José Maurício de Araújo (Leiteira), Josefa Maria Elita (Lilita) e José Carneiro Neto (Novo). Tomado no contexto colonial a narrativa produz determinadas representações comuns sobre a liberdade dos índios e a sua captura pelos brancos, que confrontam história e memória referidas à trajetória e à tradição da família. Por outro lado, a narrativa, transposta para o papel por Dona Josefa Maria de Araújo (conhecida pela população local como Zefinha), nos mostra um lado insólito da História do Rio Grande do Norte, e, num quadro mais amplo, do interior do Nordeste. Refere-se, aqui, à participação dos indígenas no próprio desenrolar do processo histórico do Seridó, Sertão do Rio Grande do Norte, e, por conseguinte, ao modo como tomaram parte na constituição das suas famílias, objeto central deste artigo. Tal participação raramente foi levada em conta da mesma forma como o foi a presença branca. Quase sempre encontramos referências ao branco como sendo integrante de um nível superior a outros segmentos constitutivos da população brasileira, como o índio e o negro, reforçando idéias eurocêntricas que provêm das teorias evolucionistas do século XIX.

Antonia Siá, segundo o relato da sua trineta Dona Josefa Maria de Araújo, era uma *cabocla-braba*. Assim ficaram conhecidos na memória familiar os índios e índias que sobreviveram à dizimação durante a Guerra dos Bárbaros⁴ (1683-1725) ou à escravização em épocas posteriores a esta. Escondidos nos pés de serra ou nas suas chãs e escondidos nas furnas e grotas, fugindo a todo tempo do alastramento da fronteira pastorícia, foram literalmente *caçados* pelos conquistadores, que, montados em cavalos e com a ajuda de cães de caça, domaram a sua brabeza. Ainda que existam alguns relatos acerca de caboclos-brabos (Soares e Pereira, 2000), a maior incidência de histórias de família coletadas dentre as memórias individuais dos seridoenses recai sobre a presença de caboclas como tronco genealógico ancestral. É ainda Luís da Câmara Cascudo quem denuncia por primeiro na historiografia regional, até onde temos conhecimento, a presença das caboclas-brabas como constituinte da genealogia de famílias do Seridó. Na sua opinião “inúmeras famílias-troncos do Seridó e oeste norte-riograndense tiveram avó-indígena, caçada a casco de cavalo, preferida pelo fazendeiro, mãe do filho favorito, vaqueiro exímio, multiplicador de fazendas” (Cascudo, 1984, p.43).

Há certa indefinição quanto ao significado do termo *caboclo*. Luís da Câmara Cascudo considera o caboclo ou curiboca como sendo fruto da mistura do negro com o índio (Cascudo, 1984, p. 37). Segundo o Novo Dicionário da Língua Portuguesa (Aurélio) o caboclo corresponde, na verdade, ao mestiço do branco com o índio, chamado igualmente de cariboca ou carijó. E anota outras significações para o vocábulo: antiga denominação do indígena; indivíduo de cor acobreada e cabelos lisos; caboré, tapuio (Ferreira 1896). Remanescentes dos Potiguara, aldeados nas Missões Religiosas de Guajiru, Mipibu, Guaraíras e Gramació (algumas vezes ao lado de grupos “tapuia”), a partir do século XVII, ficariam registrados na documentação colonial com a denominação de *caboclos da língua geral*, numa referência à sua inclusão nos Tupi (Lopes, 1984). No Sertão, especialmente nas áreas rurais, é comum, ainda, ouvirmos pessoas morenas sendo chamadas de caboclas.

No entanto, a opinião mais aceita é a de que o termo *caboclo* designasse as próprias populações indígenas. Seu uso acentuou-se no decorrer do século XIX, quando diversos povos indígenas do Norte⁵ tiveram suas terras tomadas por posseiros e oligarcas regionais, em decorrência dos efeitos causados pela extinção dos aldeamentos e sua elevação a vilas e, ainda, pela Lei de Terras de 1850. Caboclos eram, assim, os índios sem terra própria, que pouco a pouco iam sendo *confundidos com o restante da população*, como afirmavam as autoridades provinciais (Silva, 2000; ver também Silva, 1995). Os recenseamentos oficiais da Monarquia Imperial (1872) e do Estado Republicano (1890) trouxeram, assim, a população brasileira classificada em brancos, negros, pardos e caboclos, acrescentando-se a categoria de *mestiços* em 1890⁶.

O destino das caboclas capturadas era, na grande maioria das vezes, o de servir de esposa ou concubina para os colonizadores. Pegas a *dente de cachorro e casco de cavalo*, como narram os depoimentos de seus descendentes, acabaram domesticadas e mantendo relacionamentos com os brancos. Assim aconteceu com o Sr. Apolidório, de Parelhas-RN, que se apaixonou por uma cabocla bonita “[...] que diariamente bebia água em um olho d’água. Acompanhando diariamente essas visitas, planejou a melhor forma de emboscá-la, tomou o auxílio de alguns amigos vaqueiros e a capturou”. Passado um ano, ocorre o casamento do Sr. Apolidório com a cabocla, já batizada como Eufrosina Maria da Conceição, do qual formaram família numerosa (Soares e Pereira, 2000, p. 17). Perguntamo-nos, também, se não havia interesse em utilizar os caboclos (homens) como mão-de-obra escrava, visto a carência do elemento negro no Sertão e mesmo as dificuldades para adquiri-lo no início do povoamento.

Relatos historiográficos sobre caboclas nos momentos primeiros da colonização

Se atentarmos para o fato de que as memórias sobre os caboclos-brabos remetem à colonização do interior da então Capitania do Rio Grande, podemos inferir que uma das razões para a procura das índias tenha sido, além da sua beleza⁷, a escassez do elemento feminino nas primeiras décadas do povoamento. Segundo o historiador Olavo de Medeiros Filho tal povoamento com famílias que contribuiriam para a constituição do caldo étnico do Seridó se deu após o ano de 1720⁸. Afirma o autor citado que antes desse ano “[...] as rústicas condições ambientais reinantes somente permitiriam a fixação do homem, desacompanhado de famílias – vaqueiros solitários, foragidos da justiça, caboclos mansos e negros cativos” (Medeiros Filho, 1981, p. 3-4). O marco apontado coincide com o fim oficial das Guerras dos Bárbaros, que, segundo o mesmo historiador, teria terminado em 1725, concomitante à cessação definitiva dos combates na Capitania do Rio Grande (Medeiros Filho, 1992, p. 5). De fato, observando as informações publicadas por O. de Medeiros Filho quanto aos patriarcas das tradicionais famílias do Seridó constatamos que as fazendas de gado onde residiram e constituíram suas proles foram edificadas ou passaram a ser habitadas após 1720, à exceção da Fazenda Cacimba da Velha, no Rio Quipauá, que já era habitada pelo casal Pedro Ferreira das Neves e a índia Custódia de Amorim Valcácer em cerca de 1714.

O despovoamento dos indígenas do sertão era necessário para que a cultura européia se instalasse e determinasse a sua fixação pela reprodução dos rebentos, filhos dos patriarcas, algumas vezes ex-combatentes das Guerras. A despeito de toda a violência programada e utilizada nesse despovoamento, ao lado dos primeiros sesmeiros do século XVIII encontraremos referência à presença de índios, seja ainda como estorvo à colonização, seja como nominadores de acidentes geográficos. Sinval Costa, historiador regional, nos diz a propósito que “Nas duas primeiras décadas do século dezoito, ainda se faziam presentes, segundo informações dos próprios sesmeiros, focos de resistência dos ameríndios quanto à ocupação das terras requeridas” (Costa 1999, p. 111). Na Data nº 69 (Capitania do Rio Grande), por exemplo, concedida em 1706 ao Padre Manuel de Jesus Borges, este diz que: “[...] tem notícia certa de alguns esconderijos e valhacouts do gentílico tapuia Canindé nação Janduim aonde se esconde coando nos fazem guerra i se livram dos nossos [...] dois esconderijos ficão nos sopés das serras e nas chans dellas de húa e outra banda que ficão nas nascenças e cabeseiras dos rios Jasima Jacu Pituassu Acaoam entre o dito rio acaoam e o rio Curimatau [...]”⁹. Da mesma forma, a Data nº 1.128 (Capitania da Paraíba), concedida em 1818 a Joaquim José Viana, referenda que “[...] na visinhança e ao sul do rio das Piranhas logar para situar, chamado Poço do Sédro onde se encontram ainda, Tapuias selvagens [...]” (Tavares, 1982, p.525). Ainda, segundo Sinval Costa, baseado nas informações orais narradas por Ananias Honorato dos Santos (já falecido) e Herculano Alves (de São Vicente-RN),

“[...] o aldeamento dos índios continuaram, depois da Guerra dos Bárbaros, localizavam-se proximos a grandes poços: Luíza, Acari, e Poço de Santana. E os caboclos foram participando da colonização contra a vontade dos Sesmeiros, com a proteção parcial dos vaqueiros que geralmente, amavam as caboclas. Os bravos escondiam-se nas serras, e dai pegados a 'casco de cavalos e dente de cachorro' e amarrados em troncos bem infincados, até amansar”¹⁰.

Ao passo em que os colonizadores adentravam sertão adentro, os refúgios dos índios que conseguiram resistir à Guerra iam sendo conhecidos. É o caso da Serra de Santana, onde, segundo a tradição oral, ficaram homiziados os últimos indígenas que participaram dos conflitos no fim do século XVII. Um relato da história do município de Lagoa Nova (localizado na Serra de Santana) evoca a presença de índios nos seus começos. Idílico, o texto fala que no ano de 1777, onde aconteceu terrível seca, os gados de Dona Adriana Lins de Holanda, viúva do Coronel Cipriano Lopes Galvão e depois de Félix Gomes Pequeno tinham quase sido devastados. Moradora no Sítio Totoró, a rica fazendeira suspeitou que além dos gados mortos pelos efeitos da seca algum deveria ter escapado, em lugar onde a água se conservasse mesmo na estiagem. Um certo dia Dona Adriana notou que uma porção de marrecos vindos do lado da Serra de Santana sempre passava pela sua casa de morada e à tarde voltava na mesma direção de origem. Desconfiando da presença de água na aludida serra organizou uma expedição para subí-la, capitaneada por dois filhos seus e um escravo com uma carga de comida e água num burro. O relato dá conta de que a Serra Azul, como era chamada então a Serra de Santana, era habitada por índios, que viviam da caça, sendo os pastos da fazendeira conhecidos apenas até o Riacho da Areia, onde dormiram. Demos a palavra a Ana Maria M. Guimarães, autora do relato:

“Pela manhã, os rapazes resolveram subir a serra até então desconhecida por eles. Subiram com muita dificuldade, abrindo veredas, cortando mato, tapando buracos. Logo que conseguiram subir a serra notaram que o clima mudava, bem como a vegetação, o emaranhado de cipós de diversos tipos. A folhagem da mata, mesmo seca, era bem diferente das terras do sertão, onde o mato estava estorricado, sem folhas. Logo começaram a encontrar vestígios de caças e pequenas varedas feitas pelas

pisadas do gado na terra arenosa da serra. Isto já era à tardinha e voltaram novamente, notaram que os marrecos baixaram perto do local onde eles se encontravam, seguiram um pouco e encontraram a lagoa, chamaram-na de LAGOA NOVA. Era água potável. Os índios que ali moravam às vezes comiam do gado da fazendeira. Dona Adriana negociou a retirada dos índios, deu-lhes uma vaca gorda e da terra se retiraram.” (Guimarães, 2002).

Nestor Lima, ao reconstituir a história do município seridoense de Acari, narra que na Serra do Forte (hoje, situada em terras do município de Carnaúba dos Dantas) havia um grupo indígena que “tendo se intrigado com o vaqueiro de uma fazenda próxima, certo dia, aproveitou-se da ausência deste e atacou a fazenda, onde matou gados e outras criações, incendiando a casa e crucificando o criado, na porteira do curral. De volta, o vaqueiro não entrou sequer na fazenda e desceu rápido a avisar os donos della, de quem obteve uma força armada”. Organizada a expedição em busca dos “índios criminosos”, estes fugiram pela Serra do Cuité e pela de Santana, ora resistindo e ora batendo em retirada, até que foram aprisionados no centro da Capitania, já esgotados de suas forças. Detalhe é que entre eles havia uma índia que carregava, às costas, sua velha mãe. Os índios foram levados a Extremoz, onde foram reduzidos¹¹ na Cidade dos Veados (Cavignac, 19990, p.25).

São numerosos, ainda hoje, os relatos de idosos que contam histórias de indígenas que resistiram, assim como os da Serra do Forte, à montagem do aparelho burocrático colonial e de suas fímbrias no Sertão do Seridó da primeira centúria do povoamento. Andam sozinhos ou em pequenos agrupamentos pelo sertão e a memória familiar os denomina, como dissemos anteriormente, de caboclos-brabos. A figura emblemática do caboclo reveste-se como uma metáfora da colonização, se racionarmos junto com Julie A. Cavignac. É ela própria quem nos diz que “[...] no Rio Grande do Norte, muitos são que tiveram uma tataravó índia (pegada a casco de cavalo), quer dizer que foi raptada pelos primeiros colonizadores europeus”¹². (Cavignac, 2000).

Micaela, índia da Serra da Rajada: filha ou amásia de Caetano Dantas?

A história da índia Micaela nos permite lançar algumas reflexões sobre as caboclas-brabos nos primeiros encadeamentos da história sertaneja de ocupação pelos brancos. Relatos da tradição oral colhidos em Carnaúba dos Dantas-RN noticiam que o Coronel Caetano Dantas Corrêa teria pego *a dente de cachorro e a casco de cavalo* uma *cabocla-braba* que batizara posteriormente como Micaela, a qual estava desgarrada nas cercanias da Serra da Rajada. Contam que a mesma, por ser muito arredia, foi trancada e amarrada em um quarto e que, ao receber a comida em um prato, cuspiam-o e o arremessava de volta. Teria sido amansada por Caetano Dantas, com quem casara depois e tivera filhos, dos quais descendem os Dantas do Seridó¹³.

A história oficial, no entanto, discorda dessa versão. Historiadores e genealogistas que escreveram sobre a família Dantas no Sertão do Seridó afirmam que Caetano Dantas Corrêa casara com Dona Josefa de Araújo Pereira, filha do português Tomás de Araújo Pereira e da paraibana Maria da Conceição de Mendonça, de cujo casamento nasceram dezenove filhos, tendo conservado-se dezessete. Dentre estes, o primeiro rebento de que se tem conhecimento, nascido em 1753, era uma menina, chamada Micaela Dantas Pereira. Esta casaria posteriormente com Antonio de Azevêdo Maia (2º), dando origem ao ramo dos Azevêdo Dantas no sertão seridoense. Estaria aqui, na coincidência entre o nome da índia e o da filha mais velha de Caetano Dantas a explicação para o problema? Seria Micaela apenas a filha do velho patriarca?

Escrevendo em 1924, José de Azevêdo Dantas¹⁴ opina que Caetano Dantas tenha casado com Dona Josefa de Araújo e não com a “[...] suposta Índia como imaginam alguns historiadores mal informados [...]”. Informa, a partir do

relato oral do Coronel Quincó da Rajada (Joaquim Paulino de Medeiros, 1844-1932), que, encontrada e pega a índia nas proximidades da Serra da Rajada pelos vaqueiros de Caetano Dantas, este a domesticou e educou-a, criando-a não como uma escrava, mas, como uma filha. A “meiga e fiel cria de casa”, como a ela se referiu José de Azevêdo Dantas, teria sido casada pelo próprio Caetano Dantas com um seu descendente¹⁵. Divergências entre a história canônica e a tradição oral à parte, o que sabemos é que o próprio Caetano Dantas era filho de uma mameluca, a paraibana Isabel da Rocha Meirelles, que foi casada com o português José Dantas Corrêa. Isabel era filha de Manuel Vaz Varejão com uma índia da Capitania da Paraíba da qual a memória social não nos legou o nome (Medeiros Filho, 1981, p. 116). A probabilidade, na nossa opinião, é de que Caetano Dantas tivesse com a índia Micaela um relacionamento paralelo ao casamento oficial com Dona Josefa de Araújo, como era tão comum na Colônia¹⁶.

Mamede de Azevêdo Dantas¹⁷, irmão de José de Azevêdo Dantas, divulgou em sua *História de Carnaúba* (escrita em 1945) uma outra narrativa, semelhante à de Micaela. Segundo ele “Conta uma tradição muito antiga, que veio uma moça do Termo de Piancó, acompanhada de um homem muito valente, dar combate a uma aldeia de índios aqui existente [em Carnaúba dos Dantas] e mais ou menos na era de 1705”. Desse combate teria ficado uma índia desgarrada do “bando” da Serra da Rajada, que depois foi pega a casco de cavalo por “[...] uns senhores de Santa Luzia, pois a Santa Luzia começou na era de 1600”. Essa cabocla chamava-se Antonia de Aliá, e, de acordo com o testemunho de outro historiador erudito da região, Manuel Paisinho Dantas, a mesma não fora “pega” por Caetano Dantas. Mamede de Azevêdo Dantas chega a supor que o pernambucano Manuel Fernandes Freire teria se casado a primeira vez com uma índia de Mamanguape e a segunda vez com Antonia de Aliá, da Serra da Rajada¹⁸. Casos como os aqui narrados indicam que a entrada dos colonizadores no sertão se deu quando a presença nativa ainda era evidente.

Seria ingenuidade de nossa parte querer situar casos como o da índia Micaela ou de Antonia Siá em determinados momentos históricos fixados cronologicamente em datas. Talvez esteja aqui a razão para que haja discordância entre a história consagrada e a tradição oral. Parafraseando Maurice Halbwachs, poderíamos sustentar que a *história escrita* fala de Caetano Dantas enquanto esposo de Dona Josefa de Araújo. Enquanto a *história vivida* narra, através de memórias individuais de um determinado grupo o relacionamento do coronel com a indígena. O fato de essas memórias individuais serem vinculadas a uma coletividade (os descendentes de Caetano Dantas) indica que a memória é seletiva, ou seja, escolhe aspectos do passado que ainda estão vivos ou que são capazes de se manter na consciência do grupo que a mantém. Exemplar nesse sentido é o depoimento de Dona Maria Dantas, de Carnaúba dos Dantas-RN, quando perguntada sobre o episódio de Micaela citado anteriormente. Sem cerimônias ela nos contou que essa índia foi pega *a dente de cachorro e a casco de cavalo* perto da Serra da Rajada pelos vaqueiros de Antonio Adônis, que a amansou. Detalhe: Antonio Adônis dos Santos era um grande latifundiário do município de Parelhas-RN, que tinha possessões nos Sítios Olho d'Água Seco e Cachoeira, nas vizinhanças da Serra da Rajada e que faleceu no decurso da década de 80 do século XX, mais de duzentos anos após a união oficial de Caetano Dantas com Josefa de Araújo. A narrativa de Dona Maria Dantas elege, portanto, elementos que a memória coletiva do seu grupo achou interessante que permanecessem vivos, acrescentando nuances que aproximam o presente do passado. De certa forma, corrobora a assertiva de Maurice Halbwachs para quem “[...] ao lado de uma história escrita, há uma história viva que se perpetua ou se renova através do tempo [...]” (Halbwachs, 1990, p. 67).

Presença de caboclas nas árvores genealógicas dos seridoenses

Sabemos, através dos estudos de Olavo de Medeiros Filho, que os descendentes de Caetano Dantas Corrêa têm antecedentes indígenas, como já foi

citado. A família Medeiros, de origem açoriana e com grande descendência no Seridó, também tem um entrelaçamento com o passado nativo do Sertão. Conforme conta a tradição familiar, o português Pedro Ferreira das Neves (também conhecido como Pedro Velho) casou, fim do século XVII, com uma índia. O momento era a Guerra dos Bárbaros. O lugar, o Sertão de Mamanguape, na Capitania da Paraíba. No auge dos combates contra os nativos, Pedro Velho teria se ferido e se abrigado junto à morada de um casal de índios. Recuperado das feridas de guerra, teria casado, por gratidão, com uma filha do casal de indígenas, que ficou sendo chamada de Custódia de Amorim Valcácer (Medeiros Filho, 1981, p. 15).

Pedro Velho e Custódia residiram na Fazenda Cacimba da Velha, no Rio Quipauá, nas proximidades da cidade de Santa Luzia-PB. Tiveram sete filhos, até onde se tem conhecimento. Dentre eles, Antonia de Moraes Valcácer, que casou com Manuel Fernandes Freire (natural de Olinda-PE). Dentre os filhos deste último casal, que também residiu na Cacimba da Velha, duas filhas casaram com dois irmãos, portugueses, vindos do Arquipélago dos Açores: Antonia de Moraes Valcácer (a segunda do nome) com Sebastião de Medeiros Mattos e Apolônia Barbosa de Araújo com Rodrigo de Medeiros Rocha, casais de onde descende a família Medeiros no Seridó (Medeiros Filho, 1981, p. 15-24). Manuel Fernandes Freire é o mesmo citado anteriormente pelo relato de Mamede de Azevêdo Dantas.

Examinando os trabalhos dos linhagistas que estudaram as genealogias do Seridó observamos uma certa tendência a mencionar com mais frequência as famílias de origem branca, especialmente as luso-brasileiras. A participação de índios, negros e outros grupos como os ciganos e judeus aparece minimizada¹⁹.

Em *Velhas Famílias do Seridó* (1981), de Olavo de Medeiros Filho, o fortalecimento das origens brancas das estirpes seridoenses é bastante claro. Sem tirar o mérito do trabalho de fôlego do autor em arquivos da região e da sistematização e transcrição de muitos documentos, os nove capítulos dedicados à descendência das principais famílias da região são encabeçados por patriarcas de origem ou ascendência lusitana. Passagens comentando a participação nativa e afro-brasileira na constituição das famílias são poucas e dentre elas merecem destaque as menções à índia Micaela, da Serra da Rajada e ao preto Feliciano da Rocha. Para um livro que teve como matéria-prima principal os assentamentos paroquiais da Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó estranhamos a ausência de um capítulo dedicado às famílias de origem indígena, vez que os livros de batismo, casamento e óbito daquela freguesia aludem à presença de índios ao lado dos brancos, negros e pardos até, pelo menos, o século XIX.

Encontramos notável diferença na forma de abordar as histórias de família em *Os Álvares do Seridó e suas ramificações* (1999), de Sinval Costa. Assim como a obra de Olavo de Medeiros Filho, a de Sinval Costa é fruto de árdua pesquisa nos arquivos documentais do Seridó. Embora trate apenas da família Alves (corruptela de *Álvares*), histórias de caboclos, de filhos ilícitos fruto do relacionamento com pardas e ainda referências a negros são comuns nas suas páginas. O historiador presta grande contribuição, também, ao anotar no apêndice do livro casamentos de indígenas e de negros extraídos dos assentamentos da Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana.

A presença indígena na árvore genealógica dos seridoenses é inquestionável, até mesmo pelo que se observa das fontes paroquiais da região. Mas é a tradição oral, presente na memória individual de muitos seridoenses, que denuncia o envolvimento de caboclos-brabos em suas linhagens. Algumas pessoas, no entanto, evocam seu passado nativo com certo receio e estranheza até mesmo pelo preconceito impingido sobre os índios no século XIX, em decorrência do reflexo, no Brasil, das teorias evolucionistas européias, lembrando dos caboclos em suas “[...] astúcias e travessuras [...], soltando animais, bestas dos cercados, pondo fogo em plantações ou defecando nas fontes, olhos d’água e cacimbas” (Soares e Pereira, 2000, p. 20). Outros, pelo contrário, orgulham-se de

se dizerem descendentes dos indígenas e deles herdarem hábitos do cotidiano, como afirmam Dona Maria Anunciada de Araújo e Dona Alaíde Lima de Medeiros, de São João do Sabugi-RN (Tavares e Moraes, 2000, p. 14), além de Dona Joana D'Arc Cândido, de Carnaúba dos Dantas-RN.

Memórias de família: descendentes de caboclos e caboclas em Carnaúba dos Dantas

Partindo das referências sobre caboclas-brabas encontradas na historiografia regional e mesmo entre a população do Seridó, fizemos uma incursão pelas memórias individuais de mulheres com o intento de compreender como entendiam sua genealogia ancestral e, ainda, como reagiam diante de serem descendentes de índias. O espaço escolhido foi o município de Carnaúba dos Dantas, onde realizamos entrevistas com sete mulheres que se diziam descendentes de caboclas. Dois idosos, do sexo masculino, também participaram das entrevistas. O que os depoimentos coletados dizem em comum é que as caboclas se alimentavam de animais caçados no “mato” com lanças ou flechas; que comiam insosso; que eram muito valentes, persistentes, ágeis, genistas²⁰ e de uma brabeza sem igual; que moravam no “mato”; que as mulheres eram muito bonitas de corpo, com cabelos lisos e rostos arredondados²¹.

Na narrativa de Dona Joana d'Arc Cândido, de Carnaúba dos Dantas-RN, a mesma afirmou ter um avoengo indígena pelo lado materno, ao fazer a reconstituição de sua genealogia. Trata-se da sua bisavó materna, que era *cabocla-braba* e, segundo contava sua mãe, usava adornos em orifícios no nariz e nas orelhas. Dessa cabocla nasceu a sua avó, Joaquina Maria da Conceição (em família, *Mãe Velha*), que casou com Manuel Martins de Souza. Para Dona Joana D'Arc sua avó materna, quem era da Serra de Santana, carregava consigo muitos traços da identidade cabocla, como o fato de carregar os filhos recém-nascidos numa tipóia²², bem como andar após o parto sem precisar muitos cuidados com a saúde. Lembra ainda que *Mãe Velha* era muito *vivideira*, trabalhando sempre nos ofícios que fossem necessários para arranjar dinheiro e criar os filhos. Do casamento de *Mãe Velha* nasceram oito filhos: Ana Maria da Conceição (conhecida como Aniceta, genitora de Dona Joana D'Arc), Sinhá Rita, Antonio Martins, Josefa Boneca, Francisca Barbosa (conhecida como Dona Chica Pé-de-Pão²³), Manuel Martins, José Martins (conhecido como Zé Grande) e João.

Dona Joana D'Arc, hábil artesã, nos disse que a sua veia de artista veio dos seus antepassados índios, quando citou que sua tia Sinhá Rita fazia balaies utilizando a fibra vegetal do cipó para vender, sendo, por isso, chamada de Sinhá Rita *Balaieira*. Porém o seu vínculo mais próximo com os trabalhos manuais era com *Aniceta*, sua própria mãe. Dona *Aniceta* fazia renda, crochet e bordado na mão, além de ter muita habilidade no trato com o barro; fazia potes, panelas e outras vasilhas utilizando o barro encontrado na região e, algumas vezes, ia para as serras queimá-las. Rememorou a entrevistada que sua mãe pintava os vasilhames ainda crus com *tauá* (nome popular do óxido de ferro, do qual também se fazia o pigmento das inscrições rupestres da região), dizendo a ela (Dona Joana) que era assim que os índios pintavam a cerâmica e que tal pintura durava muito tempo. Pelo legado cultural que lhe foi dado pelos ancestrais índios e, observadas as colocações de Dona Joana D'Arc, constata-se um sentimento de orgulho do passado. Segundo ela as pessoas costumavam chamar sua mãe de negra; em resposta, Dona *Aniceta* dizia que “Não sou negra! Sou cabôca-braba do cabelo estirado e reluzente”, razão pela qual diversos descendentes e sobrinhos da mesma ainda guardam esse padrão fenotípico: cor morena, estatura alta e cabelos pretos estirados.

A mesma determinação que encontramos em *Mãe Velha* e em *Dona Aniceta* encontraremos em Dona Francisca Hilária de Jesus, que era casada com o Sr. João Galdino da Silva. Segundo a filha do casal, Dona Delmira Maria da Silva, os pais “viviam como nômades, nunca ficaram muito tempo em um lugar só, viviam de colheita de feijão e milho nas terras de fazendeiro, a condução da família para se

deslocarem era [em] jumentos e cavalos”. O casal passou por muitas necessidades e Francisca Hilária, que era uma mulher forte, determinada e não tinha medo de quase nada, criou os onze filhos sozinha após a morte do marido, em 1946. Conforme nos conta Dona Delmira, sua mãe era filha de Inácio Pereira de Melo e de Balbina Maria da Conceição. Inácio, que nasceu no Vale do Açu e criou toda sua família naquela região era filho de um *caboclo-brabo* e de uma *cabocla marineira*, que era assim chamada “por ter a pele branca manchada e o cabelo cachiado, uma mistura de cabelo bom e ruim”. Cremos tratar-se, aqui, de uma cabocla filha de uma índia e de um marinheiro, como eram chamados os portugueses por terem chegado ao Brasil pelo mar. Daí o uso do termo *marineira*. Dona Delmira se diz morena por causa da cor da sua mãe, embora admita que tivera uma irmã que “tinha mais aspecto de cabocla por sua maneira de ser e sua maneira de expressar”, enquanto outra irmã (Maria Laura) era conhecida como *índia* “pela cor de sua pele e seu belo cabelo, além de ser uma bonita cabocla, assim também chamada”.

Além de relatarem suas histórias passadas pela tradição oral, algumas das mulheres com quem estivemos conversando parecem ser as próprias *caboclas-brabas* pela sua aparência fenotípica. É o caso de Dona Rita Emília do Nascimento, de Carnaúba dos Dantas, que tem pele trigueira e longas madeixas de cabelos lisos. Mãe de uma grande família, é descendente de um *caboclo-brabo* que foi pego a casco de cavalo nas proximidades da Rajada. Esse caboclo tinha um irmão chamado Zacarias Calorindo, que morava com a família no Sítio Ermo. Na grande seca de 1877 uma tragédia se abateu sobre a família Calorindo: a bexiga braba, nome popular da varíola, chegou até a sua casa de morada trazida por uma pessoa vinda do Brejo paraibano. Não tarde os efeitos se fizeram sentir e sete pessoas que moravam na casa morreram da peste, escapando entre uma e três pessoas para contar o ocorrido. Os bexiguentos, incluindo o caboclo que era patriarca da família, foram sepultados numa chã, nas proximidades de um córrego que deságua no Rio Carnaúba. Em cima de cada sepultura foram colocadas lajes de pedra retiradas da própria região e cruzes de madeira, denunciadoras do Cristianismo. As cruzes se acabaram com o tempo, as pedras continuam no mesmo lugar e a tradição oral cuidou de perpetuar a lembrança do lugar dos sepultamentos. Hoje conhecido como “As Cruzes”, a localidade é tida como sagrada, sendo os mortos encarados como espécie de mártires, invocando-se, ainda, os mesmos, como almas abandonadas. O lugar, que é tétrico e místico ao mesmo tempo, coincidentemente fica nas proximidades de um cemitério indígena pré-histórico, situado no Sítio Arqueológico da Pedra do Alexandre (Carnaúba dos Dantas-RN).

Considerações finais

Apontar para a presença de caboclos e caboclas nas páginas da história sertaneja nos alenta para repensar as razões do encobrimento das populações índias na memória social da região. Os seridoenses que entrevistamos – malgrado todo o manto de obscuridade que ainda pesa sobre a presença das populações índias na região após a Guerra dos Bárbaros – conseguiram nos mostrar um outro lado da história de seus ancestrais e que é também sua própria história, marcado por lutas e resistência aos colonizadores. Levaram-nos a conhecer um passado do Sertão do Seridó que somente repousa na superfície da memória individual de alguns de seus habitantes e que ainda não está presente nos livros didáticos. Esse passado se contrapõe à história oficial e põe em evidência o peso dos atos de crueldade e coação usados, mesmo após o início efetivo do povoamento, para com os remanescentes dos grupos de índios da região. As perguntas ainda são muitas, mas é preciso reescrever a história das linhagens seridoenses, acrescentando-se a participação cabocla (índia, portanto) nos entrelaçamentos genealógicos que originaram as suas famílias, oportunidade em que vozes abafadas por tantos anos e só lembradas em espasmos mnemônicos poderão sair dos túmulos ou das serras para reclamar com direito um lugar na história.

NOTAS

¹ Agradeço à Prof^a Dr^a Julie Antoinette Cavnignac pelas orientações e sugestões no decorrer da elaboração deste texto.

² Conhecemos as histórias contadas por Dona Josefa Maria de Araújo – Zefinha, como é conhecida em Carnaúba dos Dantas em uma viagem com destino a Caicó, em 2002. Dentro do carro, ela ia dedilhando as suas conversas e relatando sua ascendência de origem nativa, inclusive muito entusiasmada. Foi ela uma de nossas inspirações para a procura de outras descendentes de caboclas-brabas em Carnaúba dos Dantas, que figuram como nossas narradoras mais adiante.

³ O relato escrito de Dona Josefa diverge um pouco das informações orais passadas pela mesma. Ora a depoente dizia que Antonia Siá era índia, ora que era negra. No relato escrito – que, segundo a qual, foi escrito quando jovem, ao ouvir dos mais velhos de sua família o caso de Antonia Siá – há a presença de nomes muito estranhos, grafados com “Y” e ainda nomes bíblicos, o que sugere que a genealogia da nossa locutora pode ser mais complexa do que imaginamos. Ciganos e cristãos-novos podem ter feito parte de seus “troncos” e a memória coletiva de sua família apenas conservou as referências ao passado índio ou negro.

⁴ Guerra dos Bárbaros é a terminologia colonial utilizada para nominar os movimentos de resistência indígena contra o avanço da colonização no interior através da empresa pecuarística ocorridos em praticamente todo o Nordeste, nos territórios das antigas capitanias que hoje equivalem ao leste do Maranhão, norte da Bahia e sertão do Ceará, Piauí, Rio Grande do Norte, Pernambuco e Paraíba, entre a segunda metade do século XVII e as primeiras décadas do século XVIII. Embora se saiba que o epicentro dos conflitos foi o Sertão da então Capitania do Rio Grande, é mais apropriado falar de “Guerras” dos Bárbaros e não de uma “Guerra”, considerando que a resistência indígena se deu em vários pontos do território que hoje equivale ao Nordeste, em épocas e contextos diferentes, sem uma liderança organizada do ponto de vista militar. (ver Puntoni, 1998a).

⁵ Era assim que o Nordeste (no sentido que lhe dá, hoje, o quadro político nacional proposto pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE) era chamado nos tempos coloniais. O Nordeste irá emergir entre o fim da década de 10 do século XX e o início da de 20 como uma construção das elites regionais, que o tornaram visível e dizível enquanto tal no panorama nacional. (ver Albuquerque Júnior, 1999).

⁶ A respeito das populações indígenas nos Censos Brasileiros ver Oliveira Filho (1997).

⁷ Os relatos neerlandeses denunciam que as índias sertanejas eram robustas, altas, de cor atrigueirada e bonitas de rosto. (ver Medeiros Filho, 1984, p. 33).

⁸ A descrição do movimento da entrada do homem branco no Sertão do Seridó, de autoria do estudioso Oswaldo Lamartine, também coloca em evidência a presença índia: “A marcha, é de se imaginar, era empalhada a cada légua: carnes rasgadas pela flecha do caboclo-brabo ou o espinho da sarjadeira, da jurema, da macambira, da quixabeira, do juazeiro, do cardeiro ou do xiquexique já que as plantas ali também se defendem; esbarrada pela furada mais venenosa da jararaca e da cascavel ou pela segura da água escassa, ausente ou salobra a ponto de ‘arripunar’ (repugnar)”. (Lamartine, 1980, p. 53).

⁹ Registo de hua Carta de data de João dias de tres legoas de terra de comprido e hua de largo nas testadas do p. Manoel de Jezus Borges e o Capitão Mor Afonso de Albuquerque Maranhão no rio da Caoam e demais confrontados em sua petição dada pello Capitão Mor Sebastião Nunes Coelaes Anno de 1706. Sesmarias do Rio Grande do Norte, v.1, p. 392-8.

¹⁰ Costa, S. Correspondência Pessoal. Recife, 03 de fevereiro de 1996.

¹¹ A redução corresponde ao “[...] processo através do qual os povos indígenas aceitam viver em contato com os portugueses sob a vassalagem do rei de Portugal”, podendo se dar de forma pacífica ou violenta. (ver Medeiros, 2000, p. 150).

¹² Essa opinião é problematizada com mais acuidade em outro artigo da mesma autora (ver Cavnignac, 1995).

¹³ Aqui estão condensadas as narrativas de Celso Nasário de Medeiros, Irene Idia de Azevêdo, Irene Hipólito Dantas, José Batista Dantas Neto, Guilhermina Cândida de Medeiros e Francisca Medeiros (ver Fontes e Bibliografia).

¹⁴ José de Azevêdo Dantas (Sítio Xique-Xique, Carnaúba dos Dantas-RN, 1890-1929) era historiador, arqueólogo e genealogista erudito, além de músico, desenhista e jornalista. Deixou ainda trabalhos sobre a meteorologia da região em que viveu e um livro onde copiou as inscrições rupestres de alguns municípios do Seridó paraibano e potiguar, publicado postumamente em 1994 pelo Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba (onde o manuscrito original está guardado), intitulado “Índícios de uma Civilização Antiquíssima”. Dos três jornais que escreveu (O Momento, O Raio e O Tempo) possuímos alguns exemplares que foram datilografados do original pelo historiador Pedro Arbués Dantas nos anos 60 (ver Fontes e Bibliografia).

¹⁵ Escrevendo sobre a vida do Patriarca da Família Dantas disse o Desembargador Filipe Guerra que não é “[...] verdadeira a afirmação de haver ele casado com a selvagem Micaela, da serra da Rajada, e que teve uma filha da mesma”, advogando pela sua união com Dona Josefa de Araújo (Dantas, 1977, p. 11). Confirmando a afirmativa anterior, a posição de Dom José Adelino Dantas na mais completa biografia do coronel escrita até hoje é mais rígida ainda: “Fica, dessa forma, desfeita, de uma vez para sempre, a velha lenda, segundo a qual Caetano teria desposado uma índia, apanhada na Rajada, a casco de cavalo, lenda que cai insustentável à luz dos documentos”. (p. 11).

¹⁶ Consultar, a respeito, Vainfas (1987).

¹⁷ Mamede de Azevêdo Dantas (1875-1956) era um dos irmãos mais velhos de José de Azevêdo Dantas. Além de historiador e genealogista erudito era conhecido em Carnaúba dos Dantas como um profeta e inventor.

¹⁸ História de Carnaúba, escrita em 1945, por Mamede de Azevêdo Dantas (ver Fontes e Bibliografia).

¹⁹ Assim podemos observar nas obras de José de Azevêdo Dantas, Manuel Maria do Nascimento Silva, José Augusto Bezerra de Medeiros, Sebastião de Azevêdo Bastos e Olavo de Medeiros Filho. Ver lista completa das obras desses autores na bibliografia.

²⁰ A palavra genista, usada pelas narradoras, refere-se a pessoa geniosa, colérica, que tem seus ânimos acirrados com pequenas coisas.

²¹ Cabe-nos lembrar, aqui, é a narrativa de Dona Alice Edite de Medeiros, de São João do Sabugi-RN, cuja descrição da boca e orelha de sua ancestral índia lembra os relatos dos cronistas holandeses sobre os Tarairiu, que habitavam o Sertão do Rio Grande do Norte na Colônia: “[...] Minha avó dizia que sua bisavó era neta de uma cabocla-braba que pegaram na Maria Paz (fazenda antiga da região) [...] tinha uns seis anos. Pegaram a casco de cavalo e criaram. Ela tinha os beijos e as orelhas furadas; onde colocava penas e pedaços de madeira [...]”. (Gomes e Medeiros, 2000, p. 15).

²² Rede, no linguajar sertanejo.

²³ Dona Francisca Barbosa era chamada de “Chica Pé-de-Pão” por causa de enfermidade em seus pés, que os fazia ficar bastante inchados.

REFERÊNCIAS

Fontes escritas

ARAÚJO, J. M. de. *Historico familiar descendente de índio. Uma história veritica contada pelos antepassado até hoje (2003)*. Manuscrito escrito quando jovem por D. Josefa Maria de Araújo, de Carnaúba dos Dantas, em que relata suas conversas com os pais e avós sobre a cabocla Antonia Siá.

DANTAS, J. de A. *Noticia sobre a suposta Índia Micaela*. Nota transcrita do jornal O Momento, de José de Azevêdo Dantas, folha nº 51, do ano de 1924. Datilografado por Pedro Arbués Dantas, em Currais Novos, no dia 10 de agosto de 1968 (Acervo Particular de Helder Alexandre Medeiros de Macedo, Carnaúba dos Dantas-RN).

DANTAS, M. de A. História de Carnaúba escrita em 1945 por Mamede de Azevêdo Dantas. Datilografado do original por Pedro Arbués Dantas e hoje conservado por D. Maria de Lourdes Azevêdo, neta do autor.

SILVA, Manuel Maria do Nascimento (Manuelzinho do Navio). Genealogia dos nossos antepassados. Manuscrito escrito na Fazenda do Navio (Acarí-RN) em 1909 contendo a descrição da descendência dos patriarcas das famílias Medeiros, Dantas e Araújo, dentre outras (Acervo do Laboratório de Documentação Histórica do Centro de Ensino Superior do Seridó).

Fontes orais

Celso Nasário de Medeiros (Celso Gama), já falecido. Erudito que morava em uma mina abandonada na Serra da Garganta. Depoimento concedido no Sítio Ermo, em 03 de abril de 1996.

Delmira Maria da Silva, residente em Carnaúba dos Dantas. Depoimento concedido em 15 de fevereiro de 2003.

Francisca Medeiros, já falecida. Residia em Carnaúba dos Dantas-RN. Depoimento concedido em 05 de março de 1994.

Guilhermina Cândida de Medeiros, já falecida. Residia em Carnaúba dos Dantas-RN. Depoimento concedido em 5 de março de 1994.

Irene Hipólito Dantas, residente no Povoado Ermo, Carnaúba dos Dantas-RN. Depoimento concedido em 13 de fevereiro de 1996.

Irene Idia de Azevêdo, residente em Carnaúba dos Dantas-RN. Depoimento concedido em 20 de setembro de 1997.

Joana D'Arc Cândido, residente em Carnaúba dos Dantas-RN. Depoimento concedido em 13 de fevereiro de 2003.

José Batista Dantas Neto, residente em Carnaúba dos Dantas-RN. Depoimento concedido em 25 de novembro de 1999.

Rita Emília do Nascimento, residente em Carnaúba dos Dantas-RN. Depoimento concedido em 20 de dezembro de 2002.

Bibliografia

AUGUSTO, J. *Famílias seridoenses*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1940.

ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: FJN; Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.

BASTOS, S. de A. *No roteiro dos Azevedo e outras famílias do Nordeste*. João Pessoa: Gráfica Comercial Ltda., 1954/1955.

CASCUDO, L. da C. *História do Rio Grande do Norte*. 2.ed. Rio de Janeiro: Achiamé; Natal: Fundação José Augusto, 1984.

CAVIGNAC, J. A índia roubada: estudo comparativo da história e das representações das populações indígenas no Sertão do Rio Grande do Norte. *Caderno de História*. Natal, EDUFURN, v.2, n.2, 83-92, jul/dez. 1995.

CAVIGNAC, J. Vozes da tradição: reflexões preliminares sobre o tratamento do texto narrativo em Antropologia (2000). *Mneme Revista de Humanidades* [On-line]. Disponível em <http://www.seol.com.br/mneme/resumo.php?atual=009&edicao=002>. Acesso em: 12 de abril de 2001.

COSTA, S. *Os Álvares do Seridó e suas ramificações*. Recife: ed. do autor, 1999.

DANTAS, J. A. *O coronel de milícias Caetano Dantas Correia: um inventário revelando um homem*. Natal: CERN, 1977.

FERREIRA, A. B. de H. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2.ed.rev. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FUNDAÇÃO VINGT-UN ROSADO. INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO RIO GRANDE DO NORTE. *Sesmarias do Rio Grande do Norte*. Mossoró: Fundação Vingt-Un Rosado; Gráfica Tércio Rosado; ESAM, 2000. v. 1. (Anteriores à Guerra Holandesa 1716).(Mossoroense, Série C, 1.136).

GOMES, E.F., MEDEIROS, J. L. de. *Caboclos brabos: o imaginário indígena no Vale do Sabugi*. (dissertação apresentada à disciplina História do Rio Grande do Norte I). Caicó, 2000.

GUIMARÃES, A. M. M. História de Lagoa Nova: fragmentos. Disponível em http://www.lagoanova.hpg.ig.com.br/sociedade/22/index_int_2.html. Acesso em: 04 de jul. 2002.

HALBWACHS, M. *Amemória coletiva*. São Paulo: Vértice; Ed. Revista dos Tribunais, 1990.

LAMARTINE, O. *Sertões do Seridó*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1980.

LIMA, N. *Municípios do Rio Grande do Norte: Acari, Angicos e Apodi*. (Mossoroense, Série C, 594, ed. fac-similar). Mossoró: s/e, 1990

LOPES, F. M. Missões religiosas: índios, colonos e missionários na colonização da Capitania do Rio Grande do Norte. Recife: 210 p. Dissertação de Mestrado (História do Brasil) Universidade Federal de Pernambuco.

- MEDEIROS FILHO, O. de. *Índios do Açu e Seridó*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1984.
- MEDEIROS FILHO, O. de. *O povoamento do sertão norte-rio-grandense e o levante do gentio tapuia*. Natal: 1992.
- MEDEIROS FILHO, O. de. *Velhas famílias do Seridó*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1981.
- MEDEIROS, R. P. de. O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial. Tese (Doutorado em História do Brasil) Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 2000.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. de. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos Censos Nacionais do Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos: Sociedades Indígenas*. ano 3, n. 6, 60-83, out. 1997.
- PUNTONI, P. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998a.
- SILVA, E. H. *O lugar do índio. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no século XIX: o caso de Escada-PE (1860-1880)*. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.
- SILVA, E. Resistência indígena nos 500 anos de colonização. (p. 99-129). In: BRANDÃO, S. (Org.). *Brasil 500 anos: reflexões*. Recife: Ed. da UFPE, 2000.
- SOARES, G. A.; PEREIRA, V. S. *Os caboclos brabos: memória de família e imaginário seridoense*. (dissertação apresentada na disciplina História do Rio Grande do Norte I). Caicó, 2000.
- TAVARES, J. de L. *Apontamentos para a História Territorial da Parahyba*. (Mossoroense, CCXLV, ed. Fac-similar). Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1982.
- TAVARES, R. L.; MORAIS, V. de B. *Caboclos brabos: memória e orgulho de famílias sabugienses*. (dissertação apresentada na disciplina História do Rio Grande do Norte I). Caicó, 2000.
- VAINFAS, R. Moralidades brasileiras. (p. 221-73). In: SOUZA, L. de M. (Org.). *História da vida privada no Brasil I. Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ESPAÇO, CULTURA E MEMÓRIA: relatos de migrantes no Rio de Janeiro

Ana Teresa Jardim Reynaud

Doutora pela University of Sussex, Inglaterra.

Professora do Departamento de Cenografia da Universidade do Rio de Janeiro – UNIRIO.

Resumo

O artigo explora a riqueza da associação entre espaço, cultura e memória. De início, investiga como as lembranças podem estar inscritas na espacialidade visível da cidade na forma de bens imaginários. Em seguida aborda brevemente a obra de Marcel Proust para estabelecer ligações entre espacialidade e lembrança. Finalmente utiliza a noção de afeto de Felix Guattari para ressaltar o impacto que as lembranças espaciais podem ter sobre nós. O artigo apresenta entrevistas feitas com uma pequena comunidade de migrantes italianos e franceses que vivem no Rio e que relatam lembranças ligadas ao espaço, surgidas através do confronto da cidade anterior com a atual. Seus relatos iluminam as hipóteses sugeridas e fornecem um panorama vivo e consistente para o conteúdo do trabalho. No caso dos migrantes entrevistados, os dois espaços – passado e presente – se sobrepõem, formando um arranjo complexo que traduz com precisão e sensibilidade a idéia de deslocamento.

Palavras-chave: Espaço; Afeto; Memória; Migração; Rio de Janeiro.

Abstract

The article explores the richness of the association between space, culture, and memory. It starts by indicating the importance of migration in the formation of Brazil and moves on to explore the relationship between memory and space by showing how memories can be inscribed in the visible spatiality of a city. It goes briefly back to Marcel Proust's work in order to further suggest links between spatiality and remembrance. Finally, Felix Guattari's notion of affect is used to account for the impact that spatial experiences may have upon us. The two spaces – previous and present – eventually superimpose, forming a complex arrangement that conveys the idea of displacement. Throughout the article, selected, in-depth interviews with Italian and French immigrants who live in Rio de Janeiro – and who relate memories brought about by the experience of space – provide a lively and consistent background to the arguments proposed.

Key words: Space; Affect; Memory; Migration; Rio de Janeiro.

Em 2001, iniciei um projeto baseado em entrevistas feitas com migrantes no Rio de Janeiro. Meu objetivo era investigar como esses estrangeiros reconstituíam e encenavam suas tradições de velho mundo em seu novo ambiente, através da música, dança, culinária, indumentária, objetos. Estava particularmente interessada em definir os elementos da cultura pré-migrante que eram recriados no Rio.

A questão das migrações adquire especial atualidade no mundo contemporâneo, onde se observa um duplo movimento de globalização e localização. Mas para lidar com ela, não basta compreendê-la apenas em seu aspecto demográfico, através de estudos quantitativos. Serão necessários, acredito, estudos em profundidade que nos permitam lidar com temas como identidade e diferença.

Entrevistei um pequeno grupo de homens e mulheres nascidos na Itália e na França, de classe média. Fiz perguntas gerais sobre como se sentiam vivendo em um outro país e como se relacionavam, a essa altura, com seus países de origem. Enquanto ouvia seus relatos e histórias, um aspecto destacou-se e revelou-se mais rico do que eu supunha, e re-direcionou minhas metas e interesses na pesquisa. Como professora de um departamento de Cenografia dentro de um curso de Teatro, me ocorreu perguntar aos entrevistados sobre a percepção do espaço – o lugar onde viviam e o lugar de onde vinham – que informava suas vivências. Acabei explorando, portanto, a relação entre espaço e memória.

A riqueza dessa relação será discutida aqui através da contribuição do conceito de afeto proposto pelo filósofo francês Felix Guattari. Guattari utilizou esse conceito para explicar, entre outras coisas, como as lembranças podem ser trazidas à tona por certas percepções do espaço.

Minha opção pela história oral para fins desta etapa da pesquisa se justifica pela forma do relato ser apta a revelar os temas buscados pela investigação. Este estudo não pretende ter, portanto, um alcance sociológico nem etnográfico mais amplo¹.

São diversos os “tipos” de imigrantes, diversos seus motivos, suas situações, suas escolhas. Dentro dessas configurações, um fator determinante é o momento histórico. Há movimentos de migração que fazem parte do espectro histórico colonial. Existem ainda, no mundo contemporâneo, pós-colonial, outras formas de migrações. São os êxodos e as migrações forçadas, os deslocamentos das populações provocados pela fome e pela guerra, pelas guerras civis e étnicas. Pode-se observar ainda os deslocamentos não-forçados, resultantes da globalização e das novas tecnologias da comunicação, efetuados por pessoas que trabalham de forma temporária em outros lugares.

Quando escolhi entrevistar migrantes de classe média, que tem a opção de visitar periodicamente seus países de origem, sabia que estava me restringindo a um grupo que tem acesso à mobilidade. Mas era justamente o que estava buscando, uma vez que se tornou claro para mim que o foco da pesquisa seria a relação entre dois países ou espaços e sua constante transformação.

Memória e espaço

Enfocando as estratégias de adaptação dos migrantes e os deslocamentos imaginários, propus-me a explorar a cidade invisível que as pessoas vivenciam com suas lembranças e afetos e que está imbricada no espaço real.

Para lidar com o espaço reconstituído dos imigrantes, sugiro que o espaço, assim como o tempo, pode adquirir características afetivas e mnemônicas. Tal possibilidade é apontada por autores como Cristina Freire, em sua análise dos monumentos no imaginário urbano contemporâneo (no caso, na cidade de São Paulo). Freire constatou que se pode perceber um monumento através da

ausência deste, como é o caso do monumento a Ramos de Azevedo. (Freire, 1997). A caracterização do patrimônio seria feita em grande parte através do imaginário dos passantes, através da memória, na forma de um “bem interior”. Há uma cidade invisível que se preserva, que se mistura à espacialidade visível, por sua vez espessa de sentidos simbólicos. Ora, não é difícil entrever o que tais possibilidades de interpretação do espaço oferecem ao meu estudo, já que o que me interessa é justamente a superimposição de um local invisível, guardado na memória, a um novo local onde o migrante refaz sua vida. Freire ressalta a possibilidade da restauração de um “espaço abstrato” como “lugar de vida”. Os migrantes vivenciam esse processo de “restauração” de forma ainda mais dramática, visto que confrontam dois espaços distintos.

Minha primeira entrevistada, Maria Pace, vem de Gênova, na Itália. Ela tem uma filha de pai brasileiro, Joana, que como a mãe, viaja frequentemente para à Itália. Na descrição que se segue, Maria nos oferece um interessante relato:

“Logo que cheguei ao Rio tive uma impressão de familiaridade quando conheci o bairro de Santa Tereza, cheio de ladeiras, sobrados e ruas pequenas e tortuosas feitas revestidas de pedra. Os habitantes de Santa Tereza usam um bondinho como meio de transporte. Ali me sentia em casa, o lugar tinha um ar europeu. Minha amiga francesa Irene escolheu morar ali pela mesma razão. Minha filha Joana, nascida no Brasil, não entendia esse meu sentimento por Santa Tereza. Mas depois de ir a Marselha, ela mudou de idéia e me disse uma vez: mamãe, agora eu entendi. Vamos morar em Santa Tereza.” (Maria Pace, comunicação pessoal, agosto de 2001).

Paul Carter comenta essa sensação do novo país ser estranhamente familiar ao estrangeiro. Carter sugere que é necessário inicialmente ao migrante, para orientar-se em relação ao novo ambiente, encontrar semelhanças entre o lugar antigo e o atual (Carter, 1992, p.2).

No relato seguinte, ainda de Maria Pace, podemos ver o quanto as lembranças “espaciais” podem ter dupla direção.

“Quando se faz o caminho do aeroporto de Gênova para a cidade, o carro segue por uma estrada da qual se avista o porto à esquerda e a cidade surgindo do outro lado. Inicialmente, quando eu chegava no Rio e tomava o caminho do aeroporto para casa, o trajeto me lembrava de Gênova. Vivo no Rio há mais de vinte anos e o que é engraçado é que agora, quando chego em Gênova e vou do aeroporto para a cidade, a coisa se inverte e me lembro do Rio.” (Maria Pace, comunicação pessoal, agosto de 2001)

Para Maria Pace, portanto, Gênova havia sido o lugar central de suas referências espaciais. Mas essa percepção mudou com a passagem do tempo até que finalmente a sensação se inverteu: o percurso do aeroporto de Gênova até a cidade passa a lembrar o mesmo percurso no Rio.

Proust, memória e sensações espaciais

Em sua obra, o escritor francês Marcel Proust tratou extensivamente do processo de lembrar e representar o passado. Proust indica a existência de dois tipos de memória. A memória voluntária é a que se encontra à disposição do intelecto e disposta a atender ao chamado da atenção. Já a memória involuntária conservaria as impressões da situação em que foi criada. Em *No Caminho de Swan*, o narrador está viajando numa carruagem quando vê pela janela os dois campanários da igreja de Martinville. Na distância, devido ao movimento da carruagem, os campanários aparecem e desaparecem, e adiante uma terceira

torre – a da igreja de Vieux Vicque – vem juntar-se a eles em sua dança. Em outra ocasião, algo semelhante acontece com o narrador, que desta vez viaja de trem. Quando passa por Hudimesnil, ele vê algumas árvores na estrada que mudam sua relação entre si no espaço à medida em que o trem muda de posição. Essa visão o deixa tomado de felicidade e uma emoção análoga a que sentira com os campanários de Martinville. Há também em Proust a presença da recorrente frase musical de Vinteuil, que é tocada insistentemente (ou ao menos assim o narrador o recorda) nos “salons” de Paris na época em que os personagens de Swan e Odette estão apaixonados. (O compositor da sonata, Vinteuil, coincidentemente nascera na cidade Natal de Proust e do narrador, Combray.) O trecho musical parece conter todas as sensações relacionadas aos amantes, funcionando como um elemento que deflagra as lembranças. Em *A Sombra das Moças em Flor*, o narrador tropeça no chão desnivelado do palácio de Guermante durante uma visita. Essa experiência o faz reportar-se imediatamente a uma ocasião em que tropeçara no chão de azulejos do batistério de São Marcos, em Veneza. A mais profunda e emblemática dessas experiências ocorre quando o narrador de Proust come uma “madeleine” e o gosto do bolo o mergulha num universo complexo de sentimentos e lembranças relacionados à Combray (Proust, 2002).

A idéia de afeto em Guattari e o impacto das lembranças espaciais

A memória tem sido tradicionalmente associada ao tempo. Mas a associação entre memória e espaço é mais raramente explorada. Um autor que abordou o assunto de maneira original e interessante foi o filósofo francês Félix Guattari, em um artigo escrito pouco antes de sua morte em 1992, baseado na sua própria experiência de visitante estrangeiro no Brasil. Ele afirma que

“Quer tenhamos consciência ou não, o espaço construído nos interpela de diferentes pontos de vista: estilístico, histórico, funcional, afetivo...” (Guattari, 1992, p. 157).

Para explicar a mobilização que espaço pode provocar em nós, Guattari relata:

“Consideremos um exemplo pessoal. Um dia, quando eu caminhava com um grupo de amigos em uma grande avenida de São Paulo, senti-me interpelado, ao atravessar uma determinada ponte, por um locutor não-localizável. Uma das características dessa cidade, que me parece estranha em vários aspectos, consiste no fato de que as intersecções de suas ruas procedem freqüentemente por níveis separados com grandes alturas. Enquanto meu olhar se dirigia, de cima para baixo, para uma circulação densa que caminhava rapidamente, formando uma mancha cinzenta infinita, uma impressão intensa, fugaz e indefinível invadiu-me bruscamente. Pedi então que meus amigos continuassem sua caminhada sem mim e, como em um eco das paradas de Proust em seus “momentos fecundos” (o sabor da madalena, a dança dos sinos de Martinville, a pequena frase musical de Vinteuil, o chão desnivelado do pátio do hotel de Guermante...), imobilizei-me em um esforço para esclarecer o que acabava de acontecer comigo. Ao fim de um certo tempo, a resposta me veio naturalmente, algo da minha primeira infância me falava do âmagô dessa paisagem desolada, algo de ordem principalmente perceptiva. Haviam de fato, uma homotetia entre uma percepção muito antiga – talvez a da Ponte Cardinet sobre numerosas vias de estrada de ferro que se abismam na estação Saint Lazare – e a percepção atual. Era a mesma sensação de desaprumo que se achava reproduzida. Mas, na realidade, a Ponte Cardinet é de uma altura comum. Só na minha percepção de infância é que eu

fora confrontado com essa altura desmesurada que acabava de ser reconstituída na ponte de São Paulo. Em qualquer outra parte, quando esse exagero da altura não era reiterado, o afeto complexo da infância que a ele estava associado não podia ser desencadeado. (Guattari, 1992a, p. 161).

Segundo Guattari, essa experiência nos mostra que percepções atuais do espaço podem ser “duplicadas” por percepções anteriores, sem que se possa falar de recalque ou de conflito entre representações pré-estabelecidas, já que a semiotização da recordação da infância fora acompanhada, aqui, pela criação *ex-nihilo* de uma impressão de caráter poético. Paul Carter se refere ao impulso que temos, estando num outro país, de criar mecanismos poéticos que nos permitam estabelecer conexões metafóricas quando as conexões lógicas não parecem ser suficientes (Carter, 1992, p. 3).

A esta altura é crucial esclarecer que para Guattari os “afetos” não estão diretamente ligados aos sentimentos de afeto e afeição. Tentemos compreender em que consiste o afeto. Em *O que é a filosofia?*, escrito em parceria com Gilles Deleuze, Guattari sugere que uma obra de arte, por exemplo, é um bloco de sensações constituído de afetos e perceptos. Estes afetos e perceptos não seriam meras afeições e percepções, mas seres ou entidades que possuem uma existência à parte. Para compreender seu caráter abstrato, precisamos relembrar a idéia de “devir”, tão central ao pensamento de Deleuze e Guattari. Os afetos envolvem a noção dinâmica do devir. Não são meras referências, reproduções ou a imitação de experiências primárias. A obra de arte, por exemplo, tem a capacidade de extrair o percepto da percepção e o afeto da afeição. O afeto seria o devir não-humano do humano. Deleuze e Guattari dão o exemplo do Capitão Ahab e a baleia Moby Dick no romance de Herman Melville. Ahab não imita a baleia, mas torna-se ela, apesar de não experimentar empatia ou uma identificação imaginária com ela. O afeto seria na realidade uma zona de indeterminação, como se as coisas, os animais e as pessoas tivessem chegado a um ponto que precede a diferenciação natural (Guattari e Deleuze, 1992b).

Podemos concluir, portanto, que a experiência de Guattari em São Paulo não é apenas uma lembrança ou recordação, mas uma espécie de fusão complexa de experiências que não pode ser facilmente racionalizada e não opera através de um chamado voluntário da memória. É mais uma re-criação semelhante à obra de arte.

A idéia de afeto tem sido incorporada de forma crescente em estudos sobre arte e entretenimento. Brian Massumi é um dos autores que, em sua investigação sobre o corpo, o cinema, a televisão e a internet, sugere que o conceito de afeto é mais apropriado para estudar-se tais temas que as técnicas interpretativas baseadas nos modelos advindos da semiótica e da retórica. (Massumi, 2002). Do mesmo modo, Jeremy Gilbert e Paul Gormley propõem que a idéia de afeto pode ser extremamente útil no estudo da música eletrônica e filmes hollywoodianos atuais tais como *Matrix*, que engajam o espectador em experiências de ordem sensorial. Este tipo de experiência não poderia ser satisfatoriamente compreendida e explicada pela mera verbalização, pois envolve a presença do afeto, ou seja, afeta as pessoas de modo complexo (Gilbert e Gormley, 2002).

Isso não significa diminuir a importância da narrativa. Mas a narrativa tradicionalmente se desdobra no tempo. Caroline Basset enfatiza sua importância na formação da identidade, dizendo que o self trazido à tona pela narrativa (e não apenas o self material ou virtual) seria mais histórico e universal e permitiria um sentido maior de agência e intervenção no mundo. Narrar nos confere identidade e nos permite interferir no mundo. (Basset, 2002, p. 57-60).

Ainda assim, mesmo que o material oral seja precioso para se lidar com lembranças pessoais e coletivas, a pergunta “do que você se lembra?” pode não

ser necessariamente a mais produtiva em certos casos. O esforço ou tendência de organizar as lembranças em uma narrativa coerente podem obscurecer ou levar o entrevistado a negligenciar recordações que tenham um conteúdo mais perceptivo. O espaço, que é tão relacionado à experiência e à percepção, pode, por outro lado, fornecer uma ferramenta valiosa para deflagrar e reconstituir lembranças que, posteriormente, podem ser recriadas com o auxílio da narrativa.

Além do mais, as lembranças relacionadas ao espaço podem funcionar como sobreposições, oferecendo uma alternativa mais intrincada à forma mais linear da narrativa. Dentro dessa perspectiva, o evento da “lembrança espacial”, do qual venho tratando, seria um contraponto interessante à narrativa como forma de expressar lembranças. As lembranças espaciais poderiam ser descritas através de palavras, mas não evocadas através de perguntas como “o que você se lembra?”, e sim “como você se lembra daquele espaço nesse espaço e vice-versa?”. Os dois espaços, anterior e atual, formariam, ao sobrepor-se, um arranjo mais complexo que expressaria melhor a idéia mesma do deslocamento. Por fim, as lembranças trazidas à tona pela experiência do espaço ofereceriam ao pesquisador o desafio de aperfeiçoar e experimentar novos instrumentos interpretativos.

Conclusão

Para concluir, apresentarei mais alguns relatos. O primeiro, fornecido por Maria Pace, diz respeito às favelas e aos bairros periféricos (subúrbios) do Rio de Janeiro. As favelas, como se sabe, são estruturas urbanas vernaculares de aparência labiríntica, que no caso do Rio não se encontram apenas na periferia mas em meio à cidade (Jacques, 2001, p. 65-99).

“Quando eu morava no Vidigal, sentia a favela como um espaço dentro do qual eu me sentia totalmente à vontade. A paisagem e o arranjo das casas, com seus pequenos terraços e balcões, as ladeiras e escadas me recordava Bogliasco, que ficava em meio a morros, perto da Ligúria. A favela me lembrava vilarejos medievais, com suas curvas e pequenas praças. De alguns pontos do Vidigal eu avistava o mar de um lado e a vegetação dos morros do outro, como avistava em Bogliasco também.” (Maria Pace, comunicação pessoal, agosto de 2001).

Outra entrevistada, Irene, é francesa e vive no Rio há mais de 20 anos. Já morou em Marselha e no Marrocos. Ela diz experimentar algo similar ao que Maria Pace em relação aos subúrbios de Madureira e Santa Cruz. Segundo ela, esses bairros fazem-na lembrar-se de Marrocos, “por causa de suas feiras e a intensa vida de rua” (Irene, comunicação pessoal, outubro de 2001).

Não é a paisagem em si ou o cenário urbano do Rio, e sim o movimento das ruas da cidade, que fazem Enzo, um italiano lembrar-se de sua cidade natal Catania, na Sicília. Ele mora em um sobrado reformado por ele mesmo, situado no centro, em uma área popular. Enzo relata:

“Catania era um vilarejo de beira de mar, tinha um aspecto e hábitos rurais. Hoje em dia moro no centro do Rio, e há uma coisa que me parece muito familiar e que se liga a essa minha infância na Sicília. É um comércio informal de rua, os vendedores ambulantes que passam vendendo comida e objetos e utensílios domésticos. Na Sicília havia isso, vendia-se peixe, sorvete, frutas, mercadorias avulsas (o mascate). Havia também o triciclo onde se transportava as mercadorias. São hábitos da roça, que permanecem.” (Enzo, comunicação pessoal, setembro de 2001)

Se Enzo compartilha conosco uma experiência confortadora, na qual uma similaridade agradável envolve uma recordação da infância, Maria Pace nos oferece o relato de uma sensação espacial angustiante e perturbadora:

“Me mudei recentemente, depois de muitos anos vivendo no mesmo lugar, para um outro apartamento. Uma tarde, uma amiga francesa tinha vindo me ajudar a desempacotar e arrumar meus livros. Conversávamos em francês (eu morei alguns anos na França, em Marselha), e eu abria livros com títulos e textos escritos em italiano. O apartamento novo se caracteriza por ser um pouco encerrado em si mesmo como espaço, as janelas não dão para uma vista facilmente identificável. De repente, naquele espaço sem referência, novo, conversando em francês com a amiga e manuseando os livros italianos, senti-me tonta e achei que ia desmaiar. É que subitamente não tive certeza de onde estava, e me perguntei que lugar era aquele onde eu me encontrava.” (Maria Pace, comunicação pessoal, agosto de 2001)

Nesse artigo quis enfatizar a riqueza da associação entre espaço, cultura e memória. Como ponto central, ressaltai a idéia de Felix Guattari de afeto como uma abordagem teórica interessante para se dar conta do impacto que as experiências espaciais podem ter sobre nós e nossas lembranças. Apesar de Guattari ter separado a idéia de afeto e afeição, acredito que estivesse consciente da proximidade semântica entre os dois termos, ou seja, da afeição contida no afeto. Gostaria de sugerir, portanto, que através dos processos da memória, tão matizados pela afeição, podemos ver o espaço de forma menos abstrata. Em outras palavras, a atividade de lembrar tem o poder de representar o espaço como algo vivido, imaginado, transplantado e reconstituído de formas imprevisíveis e fascinantes.

NOTA

¹ Existem estudos similares, na área dos Estudos Culturais, que utilizam um número reduzido de entrevistados para a pesquisa. Entre eles, o livro de Janice Radway, *Reading the Romance*, no qual a autora empreende uma “etnografia” das práticas de leitura de romances literários a partir de uma “comunidade” selecionada de mulheres (Radway, 1984).

REFERÊNCIAS

BASSET, C. Stretching before and after. *Filozofski vestnik*, n. 2, v. XXII. Ljubljana, 2002.

CARTER, P. *Living in a new country: history, travelling and language*. Londres: Faber and Faber, 1992.

FREIRE, C. *Além dos mapas: os monumentos no imaginário urbano contemporâneo*. São Paulo: Sesc; Annablume, 1997.

GILBERT, J. e GORMLEY, P. *Beneath representation*. Comunicação apresentada na CrossRoads in Cultural Studies Conference, Tampere, Finland, 2002.

GUATTARI, F. *Caosmose: Um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a.

GUATTARI, F. e DELEUZE G. *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992b.

JACQUES, P. B. *Estética da ginga: a arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2001.

MASSUMI, Brian. *Parables of the virtual: movement, affect, sensation (Post-Contemporary Interventions)*. Duke University Press, 2002.

PROUST, M. *Em busca do tempo perdido*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

RADWAY, D. *Reading the romance: women, patriarchy and popular literature*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.

PATRIMÔNIO URBANO, CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA SOCIAL E DA CIDADANIA

Leonardo Marques de Mesentier

Doutor em Planejamento Urbano e Regional pelo IPPUR (UFRJ).

Arquiteto do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Professor da Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo do Instituto Metodista Bennett.

Resumo

Este texto busca discutir a relação, na contemporaneidade, entre o processo de construção da memória social, a política urbana e a preservação do patrimônio histórico-cultural edificado. Para tanto vai primeiro discutir a relação da memória social com a construção das perspectivas futuras para uma formação sócio-territorial bem como o papel do patrimônio histórico-cultural edificado neste processo. Em seguida, busca-se debater o lugar das áreas urbanas de valor patrimonial na agenda das políticas públicas voltadas para o desenvolvimento urbano para, finalmente, apontar que, atualmente, as áreas urbanas de valor histórico-cultural estão sujeitas a um tratamento possivelmente ambíguo no âmbito da agenda das políticas urbanas na atualidade.

Palavras-chave: Memória; Patrimônio; Cidadania; Política Urbana.

Abstract

This paper aims to discuss the relationship between the social-memory construction process, the urban policy and the preservation of the built historical-cultural heritage in contemporary life. In order to reach its goal, it will start off with discussing the relationship between the social-memory and the construction of the future perspectives for a social-territorial formation and the role of the built historical-cultural heritage in this process. The second aim of this paper is to debate the places of the urban areas of historical-cultural value in public policy which aim at urban development and, finally, point out that, nowadays, the urban areas of historical-cultural value might receive an ambiguous treatment in the the urban policy agenda.

Key words: Memory; Historical-Cultural Heritage; Citizenship; Urban Policy.

“A orientação e eficácia do trabalho com o patrimônio cultural dependem, visceralmente, de nosso projeto de sociedade, do tipo de relações que desejamos instaurar entre os homens.” (Menezes, 1992, p. 194)

A temática do patrimônio quando associada, ao mesmo tempo, as noções de memória e futuro sugere não só uma relação entre memória social e projeto social, isto é, entre a memória social e a construção no presente das perspectivas futuras de uma formação sócio-territorial¹; sugere também que, de alguma forma, o patrimônio histórico-cultural participa desta relação, da memória social com a construção das soluções dos problemas com os quais se confronta uma sociedade.

Dentro do enfoque proposto por esta temática, que é extremamente oportuna, a finalidade deste trabalho é discutir os dilemas com os quais as políticas públicas de preservação de áreas urbanas se defrontam na atualidade. Trata-se, no entanto, de um recorte específico, focado na relação das áreas urbanas de valor patrimonial com a construção da memória social nas cidades e em algumas implicações desta relação para o desenvolvimento de uma formação sócio-territorial.

Para tanto o texto vai primeiro discutir a relação da memória social com a construção das perspectivas futuras para uma formação sócio-territorial e o papel do patrimônio cultural edificado, especialmente dos conjuntos arquitetônicos urbanísticos, no processo de construção da memória social nas cidades: o objetivo desta primeira parte do trabalho é apresentar as áreas urbanas de valor patrimonial enquanto suportes da memória social relevantes para a vida social contemporânea, postos os seus significados sociais para as cidades.

Em seguida, na segunda parte, busca-se debater o lugar das áreas urbanas de valor patrimonial na agenda das políticas públicas de desenvolvimento urbano para, finalmente, apontar que as áreas urbanas de valor patrimonial estão sujeitas a um tratamento possivelmente ambíguo no âmbito da agenda das políticas urbanas, dadas as contradições com que esta se defronta na atualidade.

O propósito do texto é indicar que o contexto contraditório que determina a agenda das políticas urbanas no Brasil, na atualidade, ao mesmo tempo em que supervaloriza os conjuntos arquitetônicos urbanísticos de valor patrimonial, enquanto coleção de bens de valor artístico-cultural, tende a negligenciar seu caráter de suporte da memória social, correndo-se o risco, em função disto, de comprometimento do potencial do patrimônio para o desenvolvimento social, para a construção das identidades sociais e, portanto, para a construção da cidadania.

Patrimônio e memória social

O patrimônio cultural edificado pode ser pensado enquanto suporte da memória social, ou seja, os edifícios e áreas urbanas de valor patrimonial podem ser tomados como um ponto de apoio da construção da memória social; como um estímulo externo que ajuda a reativar e reavivar certos traços da memória coletiva em uma formação sócio-territorial.

Diferentemente da memória individual, a memória social se constrói ao longo de muitas gerações de indivíduos mergulhados em relações determinadas por estruturas sociais. A construção da memória social implica na referência ao que não foi presenciado. Trata-se de uma memória que representa processos e estruturas sociais que já se transformam. A memória social é *transgeracional* e os suportes da memória contribuem para o transporte da memória social de uma geração a outra.

Se a sociedade atual traz as marcas das estruturas sociais que lhe antecederam e se estas marcas são potencialmente suportes da memória, então é também pela seleção, pela análise e pela interpretação destes suportes que serão

construídas a memória e o esquecimento social. A memória coletiva é socialmente construída e a preservação do patrimônio cultural representa um conjunto de ações do poder público que contribuem para a construção da memória e do esquecimento social.

Para compreender este problema vale recuperar, em primeiro lugar, que a memória (e o esquecimento) social são construídos e que, pelo menos a partir do renascimento, a construção da memória se dá a partir da ação dos atores políticos. O processo de construção da memória das coletividades resulta, portanto, do processo de conflito social e de disputa por hegemonia política.

Os suportes materiais da memória, por si só, nada significam. Os suportes da memória não são a memória. A memória é imaterial, posto que se trata de um atributo da consciência social e os suportes da memória constituem mediadores e instrumentos para a ação dos atores políticos. Atribuir ao suporte material a possibilidade de construção da memória corresponderia a reificar a memória social.

A preservação do patrimônio se faz pela escolha dos suportes que serão preservados. É uma seleção, uma escolha de coisas preexistentes. Não se trata, portanto, de uma construção feita a partir do nada, sendo necessário considerar ainda que esta escolha se dá no âmbito do poder público, mediada pela dinâmica que envolve a esfera pública da vida social, em um contexto político e cultural objetivo. Neste sentido, não se pode deixar de considerar que o avanço de uma formação sócio-territorial no sentido da democratização altera o processo de preservação patrimonial.

A construção da memória e do esquecimento é objeto de permanente disputa pelos atores políticos, uma disputa que se dá pela seleção dos suportes que serão preservados, bem como pela análise e interpretação destes suportes. Deve-se acrescentar ainda que, no caso do patrimônio, a seleção dos suportes, como elo fundamental de construção da memória, não acontece só no tombamento, ocorre também no restauro e na gestão e, portanto, pela formatação das políticas urbanas que condicionem a gestão destes suportes.

Cabe agora perguntar: se a sociedade devota uma parcela de suas energias à construção da memória social, com que finalidade o faz? Sem pretender, nem de longe, esgotar o tema, o objetivo dos parágrafos a seguir é apontar alguns indicativos de resposta a esta pergunta, com especial atenção ao que diz respeito especificamente às relações que os conjuntos urbanos de valor patrimonial, enquanto suportes da memória, estabelecem com o processo de construção da memória coletiva, nas cidades.

Memória e desenvolvimento social

Em muitos discursos a noção de desenvolvimento torna-se quase um sinônimo de crescimento econômico. Mas desenvolvimento social é bem mais que crescimento da economia. Desenvolvimento social pressupõe também um amplo processo de superação das carências econômicas, políticas, sociais e culturais, baseado num aprimoramento das relações sociais em uma formação sócio-territorial. Entendido nesta dimensão, o processo de desenvolvimento tem como pressuposto um processo de permanente aprendizagem da sociedade.

Neste sentido, Habermas argumenta que o desenvolvimento de uma formação sócio-territorial não segue necessariamente um caminho linear progressivo; sendo possível que ocorram regressões no processo de desenvolvimento. Frente às situações de crise social surgem possibilidades de regressão e progressão no processo de desenvolvimento e é nessas situações críticas que o processo de aprendizagem, já realizado por uma formação sócio-territorial, torna-se decisivo na solução dos dilemas que se apresentam. Para Habermas (1983):

“Um mecanismo endógeno de aprendizagem leva à acumulação de um potencial cognoscitivo que pode ser utilizado para a solução dos problemas sistêmicos geradores de crises.” (p. 128) “Os processos de aprendizagem, portanto, têm funções de precursor (abridor de caminhos) no âmbito da consciência prático-moral.” (p. 141)

Como todos sabem não há aprendizado sem memória. O processo de construção da memória social é, portanto, um elemento que contribui para o êxito de uma sociedade no equacionamento dos problemas com os quais se confronta e, segundo a proposição de Habermas, esse processo se torna ainda mais importante nas encruzilhadas críticas do desenvolvimento de uma formação sócio-territorial.

Vale acrescentar, neste sentido: se a roda e a máquina a vapor foram decisivas para o desenvolvimento da humanidade, também foram fundamentais a escrita, a organização de bibliotecas e, seguindo nesse caminho até chegar ao computador, a criação dos mais variados tipos de suportes da memória social, porque estes instrumentos ampliaram a capacidade e aceleraram o processo de aprendizagem social.

Se, de maneira geral, enquanto suporte da memória social, o patrimônio atua como um estímulo ao processo de desenvolvimento da consciência social, pode-se dizer que o faz de modo especial na construção do sentido que propicia a percepção do caráter histórico da existência das estruturas sociais.

Vale aqui uma longa citação, no sentido de aclarar este aspecto particular da questão. Para Ulpiano Menezes:

“Ter consciência da história não é informar-se das coisas outrora acontecidas, mas perceber o universo social como algo submetido a um processo ininterrupto e direcionado de formação e reorganização. [...] É exatamente na moldura da consciência histórica, apenas, que a identidade passa a ser o eixo de atribuições relativas a um ser que se percebe produto de forças em ação e sujeito a mutações. Por isso mesmo, não assimila nostálgica ou submissamente um passado de coisas e eventos acontecidos, homogeneizado e desfibrado, mas instaura com ele um equilíbrio dinâmico: é um interlocutor que o interroga criticamente.”

“Em outras palavras: a memória gira em torno de um dado básico do fenômeno humano, a mudança. Se não houver memória, a mudança será sempre fator de alienação e desagregação, pois inexistiria uma plataforma de referência e cada ato seria uma reação mecânica, uma resposta nova e solitária a cada momento, um mergulho do passado esvaziado para o vazio do futuro. É a memória que funciona como instrumento [...] de identidade, conservação e desenvolvimento que torna legível os acontecimentos.” (Menezes, 1984, p. 34)

A memória social é, portanto, decisiva para a construção do sentido da dimensão histórica da vida social, propiciando a percepção do processo de desenvolvimento social como algo sujeito a mudanças que se produzem, por intervenção das forças sociais do presente, a partir de acúmulos produzidos historicamente. Braudel assinala que “vivemos no longo prazo” para indicar que as transformações na vida social se fazem em presença de um acúmulo de sucessivas e contínuas mudanças que, produzidas numa longa duração, deságuam no presente, condicionando as alternativas de construção do futuro (Braudel, 1996, p. 71-72).

Os projetos políticos que disputam a construção do futuro só podem se realizar frente aos problemas e condições para resolvê-los, recebidos do passado. Sem o sentido de história, portanto, o futuro se apresenta como um conjunto de possibilidades aleatórias, desaparecendo as referências para as decisões da sociedade. Assim, as sociedades cujo processo de construção da memória lhes propicie um sentido de história mais nítido, estão mais aptas a construir um futuro melhor para si mesmas.

A dinâmica do desenvolvimento social, das diferentes formações sócio-territoriais, é também determinada, portanto, pelo processo de construção da memória social, pelo que este condiciona à aprendizagem social, especialmente no que diz respeito à construção, na consciência social, do sentido de história.

Memória e identidade social

“O suporte fundamental da identidade é a memória.” (Menezes, 1984, p. 33) “A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva” (Lê Goff, 1996, p. 476) A construção da memória social é, portanto, decisiva para a formação de identidades coletivas e a construção e desconstrução de identidades coletivas é parte integrante do processo político. Movimentos sociais, políticos e culturais, consciente ou inconscientemente, operam ações que resultam na construção de identidades coletivas.

A questão que se coloca, portanto, é: enquanto suportes materiais da memória social, que papel as áreas urbanas de valor patrimonial cumprem no embate político em torno da construção de identidades coletivas?

Santos, ao tratar das formações sócio-territoriais assina-la que: “a cultura de um grupo social [...] não é compreensível sem a análise da trajetória histórica e da posição desse grupo no sistema mundial.” (Santos, 1997, p. 148) Pode-se dizer, portanto, que a memória dá o sentido de trajetória à identidade cultural, informando ao proprietário daquela identidade o seu lugar num sistema social que o engloba. A memória dá o sentido de história à identidade social.

Mas se a memória social é construída, conseqüentemente as identidades sociais também o são. Então, quando admitimos que estes processos de construção envolvem ao mesmo tempo retórica e possibilidade de autoconhecimento, a presença do suporte material constitui uma base de referência importante enquanto testemunhos da trajetória histórica dos atores sociais.

Se a identidade tem por base de referência a memória, então a identidade nacional toma por referência a memória nacional. Para Garcia:

“A memória nacional é, em realidade, formada de *memórias nacionais*. Ela recobre as formas pelas quais as distintas classes e segmentos sociais foram constituindo, nos embates da história, suas identidades.”

“Se é certo que não há democracia sem preservação de uma memória nacional que ilumine e instrua a ação dos atores sociais no presente e no futuro, não é menos certo que também não haverá democracia se esta memória não for entendida como plural, diferente, contraditória.” (Garcia, 1986, p. 43)

Neste sentido, vale indicar que a identidade nacional é apenas uma das identidades coletivas que a preservação das áreas urbanas de valor patrimonial propicia. A preservação de áreas urbanas de valor patrimonial favorece a construção de identidades regionais e locais, identidades étnicas e religiosas e também, por que não, pode possibilitar a formação de identidades de classes e grupos sociais, desde que sejam preservados os suportes da memória a elas correspondentes, devendo-se considerar inclusive que o mesmo objeto patrimonial pode se constituir em uma referência de diferentes identidades².

Assim, ao se reconhecer que processo de construção da memória social adquire um caráter autoritário ao subsumir as identidades particulares à identidade coletiva maior, pois atua no sentido de bloquear as manifestações das contradições que estão na base do processo social, em benefício dos atores hegemônicos, não se deve esquecer que negar identidades coletivas maiores reduz a percepção de uma formação sócio-territorial quanto ao seu lugar no sistema mundial, em benefício dos atores hegemônicos neste sistema. Trata-se, no entanto, de um falso dilema, na medida em que é possível um processo de construção da memória e das identidades que contemple múltiplos recortes.

Hoje a construção da identidade nacional parece ser mais necessária que nunca, em vista de sua importância para a construção de uma participação soberana do Brasil no processo, em curso, de reestruturação do sistema capitalista internacional. Mas esta importância não deve encobrir a necessidade de que a identidade nacional deve ser construída de forma democrática e inclusiva, ou seja, a partir do reconhecimento das diferenças sociais, étnicas, políticas, religiosas e não de modo totalitário e autoritário pela subsunção da diversidade de memórias numa memória nacional única onde os aspectos contraditórios do processo histórico estão ausentes.

Patrimônio cultural edificado e memória social

As perguntas que se colocam então são as seguintes: Enquanto suportes materiais da memória, qual o papel que as áreas urbanas de valor patrimonial jogam na dinâmica que determina o processo de construção da memória social? Como, especificamente, a preservação das áreas urbanas de valor patrimonial contribuem para o aprendizado que alimenta e orienta o processo de desenvolvimento de uma formação sócio-territorial?

Sem pretender responder, mesmo que parcialmente, a estas questões, parece oportuno indicar que, para Benjamin, “a arquitetura [e o urbanismo foram] o protótipo de uma obra de arte cuja recepção se dá coletivamente.” (Benjamin, 1985, p. 193) Assim, por ser um fenômeno que como totalidade só existe na esfera pública, o patrimônio edificado possibilita um contato coletivo da multidão anônima das cidades com referências da memória social.

Na dinâmica do processo de construção da memória social, em uma formação sócio-territorial, este caráter público favorece tendências à socialização, porque possibilita a apreensão do *sentido de história* por todos, coletivamente e não só por historiadores e amantes dos livros de história e porque os lugares patrimoniais ativam o sentido de história no cotidiano, a partir de um processo sensível, que dispensa o aparato intelectual próprio da compreensão que se dá através da forma racional.

A preservação dessas áreas urbanas de valor patrimonial possui, por isto mesmo, um caráter democrático que reside na possibilidade de favorecer o reconhecimento, por aqueles que não são especialistas em história, da potencialidade da mudança das estruturas sociais, para além da sua aparente continuidade cotidiana.

Nos sítios e conjuntos urbanos o patrimônio cultural brasileiro apresenta-se em toda a sua complexidade. A preservação destas áreas envolve o monumento arquitetônico, a manifestação imaterial, o bem móvel, os produtos da cultura popular, os espaços públicos e privados, o mobiliário urbano, o próprio traçado do sítio e as características arquitetônicas dos imóveis. As áreas urbanas evocam, portanto, as estruturas sociais como um todo e não parcialmente, e o contato com este tipo de suporte da memória poderá servir de apoio aos atores políticos na construção da cidadania, por constituir um estímulo³ ao processo de aprendizagem social que reporta às estruturas sociais na sua complexidade.

Para entender a contribuição específica que as áreas urbanas de valor patrimonial podem dar à construção do sentido de história vale mais uma vez recorrer a Benjamin quando assina-la que:

“Os edifícios acompanham a humanidade desde sua pré-história. [...] A necessidade humana de morar é permanente. A arquitetura jamais deixou de existir. Sua história é mais longa que a de qualquer outra arte, e é importante ter presente a sua influência em qualquer tentativa de compreender a relação entre as massas e a obra de arte.” (Benjamin, 1985, p. 193)

A proposição acima sugere que a arquitetura e o urbanismo das áreas patrimoniais possibilitam a percepção da relação das manifestações artísticas com o cotidiano do homem comum, bem como a compreensão da sucessão de mudanças a que esta relação está sujeita ao longo da história. Por sua natureza, este tipo de objeto patrimonial, mais que outros, possibilita um processo de construção da memória social que, de alguma forma, corresponde à idéia de que a história não se passou apenas nos palácios, nas igrejas, nas fortificações; que a história também ficou registrada nas ruas e cidades que testemunharam o cotidiano das multidões anônimas.

Neste sentido, a vivência das áreas urbanas de valor patrimonial propicia o deslocamento da idéia de história da visão que reporta a coisas excepcionais realizadas no passado, em favor da idéia de história que corresponde a um processo marcado por continuidades e descontinuidades, no qual todos participam e onde o excepcional e o comum se articulam.

As áreas urbanas de valor patrimonial são, portanto, suportes materiais da memória social que possibilitam a construção de identidades coletivas/sociais numa perspectiva democrática, porque contribuem para a construção e difusão do sentido de história na sociedade, remetendo a uma história onde o cotidiano das multidões anônimas conquista o *status* social de valor histórico da identidade maior de uma formação sócio-territorial.

Por outro lado, se a produção de (*des*)identidades é base de fenômenos como o racismo e o nazismo, por exemplo, pode-se dizer do mesmo modo que, em uma formação sócio-territorial, a ausência de uma identidade comum pode favorecer à processos que resultem no aumento da violência, como forma de solução dos conflitos sociais, inclusive no que diz respeito aos fenômenos relacionados à noção de violência urbana. A preservação de áreas urbanas de valor patrimonial pode contribuir, portanto, para gerar certa urbanidade na convivência social. Em outras palavras, os processos de socialização do patrimônio e a construção democrática de identidades coletivas podem inclusive favorecer uma convivência em moldes mais civilizados nas cidades.

A política urbana e o valor do patrimônio

Da análise anterior conclui-se que as áreas urbanas de valor patrimonial são suportes da memória social e como tal relevantes para o desenvolvimento social, para a formação do sentido de história no cotidiano e para a construção das identidades coletivas. Todos estes objetivos são importantes para a construção da cidadania.

No entanto, vale indicar que para os atores políticos que determinam as políticas públicas de desenvolvimento urbano, as áreas urbanas de valor patrimonial não representam apenas suportes da memória social; elas se apresentam também como bens de valor artístico-cultural. E, a agenda das políticas urbanas na atualidade pode levar, e tem levado, a uma super valorização dos conjuntos arquitetônicos urbanísticos de valor patrimonial enquanto bens de valor artístico-cultural.

O crescimento do setor de serviços, de um modo geral, e das atividades econômicas relacionadas à cultura, especificamente, é o que explica o aumento da importância dada, na formulação da agenda da política urbana, à natureza artístico-cultural do patrimônio edificado. No contexto das transformações, em curso, nas relações entre economia e território, o patrimônio passa a representar,

para a política urbana, um repertório de estruturas simbólicas que alimenta a dinâmica cultural produtiva na contemporaneidade e um fator de atração locacional para todas as atividades produtivas que agregam ao valor dos bens e serviços a qualidade ambiental da área onde os comercializam.

Decorre daí a super valorização do caráter artístico-cultural do patrimônio que possibilita que as intervenções urbanísticas venham a negligenciar o caráter de suporte da memória social das áreas urbanas de valor patrimonial, correndo-se o risco de comprometimento do seu potencial para a construção da cidadania.

Bem de valor artístico-cultural e suporte da memória social: na existência concreta das áreas urbanas de valor patrimonial esta dupla natureza existe entrelaçada. Para se constituírem enquanto suporte da memória social, estas tem que ser capazes de comunicar algo a sociedade e sua capacidade de comunicar decorre do fato de se expressarem na linguagem arquitetônico-urbanística. Sendo assim, por se expressarem segundo a linguagem arquitetônico-urbanística, há um componente estético das áreas urbanas de valor patrimonial que as torna equivalentes às “obras de arte”. Na visão de Argan, os conjuntos arquitetônicos urbanísticos são intrinsecamente artísticos (Argan, 1992, p. 73). Este componente estético implica em que o suporte da memória é também um objeto de valor artístico-cultural, semelhante a uma pintura, escultura e, dadas certas mediações, a um disco, um filme ou um livro.

Este caráter de objeto de valor artístico-cultural, combinado a sua condição de *hábitat* humano, é que determina sua integração a vida contemporânea como objeto de consumo mercantil. Assim, para a vida social contemporânea, as áreas urbanas de valor patrimonial se apresentam, ao mesmo tempo, como um elemento do processo político de construção da cidadania e como virtual objeto de consumo mercantil. Este duplo caráter se reflete sobre a agenda das políticas urbanas possibilitando uma gama diferenciada de ações concretas, com perfil e resultados bastante diferenciados.

Política urbana e preservação de áreas patrimoniais

Áreas urbanas de valor patrimonial são, portanto, portadoras de um duplo caráter: são bens de caráter artístico-cultural e são suportes da memória social portadoras de um valor histórico. A questão é: como diferentes atores políticos da vida contemporânea, ao tratar das áreas urbanas de valor patrimonial, se colocam frente a este duplo caráter do mesmo objeto?

Para abordar esta questão, pode-se considerar o lugar das áreas patrimoniais na agenda das políticas públicas para as cidades, a partir dos diferentes recortes por meio dos quais as preocupações de natureza social formatam a abordagem dos problemas urbanos. A título de análise, serão considerados os recortes econômico, ambiental e político.

Partindo, inicialmente, do recorte produzido pela preocupação⁴ com os problemas econômicos das cidades, faz-se necessário lembrar que a expansão dos serviços, das atividades econômicas ligadas à cultural e ao turismo tornou-se um dos objetivos da atual política urbana, na maioria das grandes cidades. Para estas atividades, as áreas urbanas de valor patrimonial, enquanto bens de valor artístico-cultural, apresentam-se como um insumo relevante na elaboração de uma gama diferenciada de produtos e serviços. A própria produção de uma “imagem da cidade” nas mídias, nacionais e internacionais, beneficia-se desta relação numa série de aspectos, e o mercado imobiliário também.

No entanto, para atender, plenamente, aos objetivos relacionados ao consumo de produtos culturais e imobiliários, estas áreas, quase sempre, precisam ser objetos de intervenções de “revitalização urbana”, que implicam em atualizações de imagem e em transformações significativas no uso do solo, induzidas a partir de operações formuladas na perspectiva do urbanismo de marketing.

Já o tratamento do patrimônio enquanto suporte da memória impõe limites mais definidos às mudanças na forma arquitetônica e urbanística, inibindo mudanças de uso do solo e a instalação, em áreas de valor patrimonial, de grandes equipamentos urbanos ligados ao lazer e ao turismo. O mercado imobiliário encontra, portanto, na relação do patrimônio com a memória social, um constrangimento à sua liberdade de movimentos.

O recorte produzido pela preocupação ambiental com os problemas urbanos ganha uma relevância cada vez maior na agenda das políticas públicas. Para as cidades, a presença de bens de valor patrimonial, especialmente conjuntos arquitetônicos e urbanísticos, é um fator que contribui para a qualidade cultural do ambiente urbano.

O tratamento do patrimônio enquanto suporte da memória não prejudica o ambiente urbano, ao contrário, é positivo. Porém, na prática operacional, muitas vezes o tratamento do patrimônio enquanto suporte da memória não aparece como imprescindível à política ambiental, na medida em que, até certo ponto e em certas circunstâncias, é possível manter e até aumentar a aparente expressividade artístico-cultural de uma área urbana, comprometendo sua qualidade de suporte da memória social. Isto acontece, por exemplo, com a criação de espaços públicos grandiosos ou com a inserção de obras novas, de grande expressividade artístico-cultural, numa área patrimonial de valor para a memória social, mas de arquitetura e urbanismo relativamente simples.

Quando se pensa, no entanto, no recorte de caráter político dos problemas urbanos, este aponta centralmente para a democratização e construção da cidadania. No que diz respeito às áreas urbanas de valor patrimonial, enquanto bens de valor artístico-cultural, esse aspecto da política urbana implica em reafirmar a necessidade de democratização do acesso a estas áreas, já que existe hoje uma forte tendência à privatização dos espaços públicos de alto valor artístico-cultural.

Por outro lado, a maior ou menor possibilidade de acesso, de amplas parcelas da sociedade, em condições mais ou menos socializadas, aos suportes da memória determina, para os atores políticos empenhados na luta em torno da construção da cidadania, diferentes possibilidades de participação no processo de construção social da memória coletiva. As políticas de preservação do patrimônio cultural edificado são, portanto, decisivas para este processo. E, como foi discutido na primeira parte deste trabalho, enquanto suporte da memória social, estas áreas urbanas se revestem da maior relevância para a construção da cidadania porque: representam melhor a história do cotidiano das multidões anônimas; favorecem a construção de um sentido de história onde o povo está presente como ator relevante; contribuem para uma visão mais democrática da identidade nacional; promovem uma visão da cultura que favorece processos de inclusão social; representam a possibilidade de um resgate cotidiano da memória; são suportes da memória mais acessíveis que os demais.

Para concluir

Nos anos 80, como resultado inclusive dos movimentos sociais urbanos, ampliou-se o conceito de patrimônio e o número de áreas urbanas protegidas legalmente. Este processo se deu motivado, tanto pelo desejo de melhoria da qualidade de vida nas cidades, quanto pelo desejo de construção da cidadania.

Como sugere Arantes, logo em seguida, porém:

“Governantes e investidores passaram a desbravar uma nova fronteira de acumulação de poder e dinheiro – o negócio das imagens. O “tudo é cultura” da era que parece ter se inaugurado nos idos de 1960 teria pois se transformado de vez naquilo que venho chamando de “*culturalismo de mercado*”. (Arantes, 2000, p. 16)

Estamos, portanto, diante de um processo onde, com relação ao mesmo objeto, se movimentam forças cujos objetivos *não são plenamente coincidentes*. Enquanto movimentos sociais organizados e o interesse social difuso pelo patrimônio atuam pela preservação de áreas urbanas, movidos pelo seu interesse em utilizar e usufruir destas áreas como objetos de referência cultural e de construção da memória social, surge, em paralelo, a perspectiva de integrar as áreas patrimoniais de modo mais dinâmico à vida econômica e ao mercado imobiliário das cidades. Colocam-se, portanto, dilemas para a política de preservação que carecem ainda de um consistente, conseqüente e completo equacionamento.

Assim, no início do novo milênio, torna-se necessário fortalecer a luta para que estas áreas patrimoniais recebam um tratamento adequado e sobrevivam enquanto suportes da memória social. Pois, se é possível dizer que as áreas urbanas de valor patrimonial são um legado do passado que a sociedade tenta garantir que exista no futuro, também podemos dizer que as áreas urbanas patrimoniais trazem do passado um legado que projeta a sociedade em direção ao futuro.

Claro, quando se preservam com integridade.

NOTAS

¹ A noção de formação sócio-territorial busca expressar a combinação das diversas esferas da vida social econômica, social, política, cultural, bem como indicar as variações da existência histórica dessas combinações nas sociedades de economia capitalista apontando ainda o território como elemento decisivo nestas variações. Ver a respeito, entre outros, Santos (1982).

² Diamantina é referência para diamantinenses, mineiros, brasileiros e integra o patrimônio cultural da humanidade, por exemplo.

³ Na biblioteca, no arquivo, no museu é preciso entrar, perguntar e pesquisar. Nas cidades se vive.

⁴ Sobre a noção de preocupação ver Kosik (1976), da p. 59 a p. 68.

REFERÊNCIAS

ARGAN, Giulio Carlo. *História da arte como história da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ARANTES, Otilia. Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gestões urbanas. (p. 11-74). In: ARANTES, Otilia.; MARICATO, Erminia.; VAINER, Carlos (Eds.): *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. São Paul: Brasiliense, 1985.

BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVII*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

CANCLINI, Néstor Garcia. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 23, 94-115, 1994.

- DURKHEIM, Emile. *Sociologia e filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1970.
- FONSECA, Maria Cecília Londres da. Da modernização à participação: a política federal de preservação nos anos 70 e 80. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. n. 24, 153 - 163, 1996.
- GARCIA, Marco Aurélio. A memória nacional aprisionada. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. n. 21, 43-45, 1986.
- GARCIA, Marco Aurélio. Tradição, memória e história dos trabalhadores. (p.169-174). In: DPH/SMC da Prefeitura de São Paulo (ed.). *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo, DPH/SMC da Prefeitura de São Paulo, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. *Para reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas; UNICAMP, 1996.
- MENEZES, Ulpiano Bezerra de. Identidade cultural e patrimônio arqueológico. *Revista do Patrimônio Histórico e artístico Nacional*, n. 20, 33-36. 1984.
- MENEZES, Ulpiano Bezerra de. O patrimônio cultural entre o público e o privado. (p. 189-194). In: DPH/SMC da Prefeitura de São Paulo. (ed.) *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH/SMC da Prefeitura de São Paulo, 1991.
- MESENTIER, Leonardo Marques de. *A renovação preservadora: um estudo sobre a gênese de um modo de urbanização no Centro do Rio de Janeiro, entre 1967 e 1987*. Dissertação. (Mestrado). Rio de Janeiro: UFRJ; IPPUR, 1992.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Pelas mãos de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1997.
- SANTOS, Milton. *Espaço e sociedade*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

VISÕES DA CIDADE: memória, poder e preservação em Mariana-MG

Paulo G. Souza Júnior
Mestre em Memória Social pela Universidade do Rio de Janeiro.
Professor do Departamento de História da Universidade Federal
de Ouro Preto (DEHIS/UFOP).

Resumo

O presente artigo tem como foco central reconstruir algumas facetas do processo de urbanização sofrido pela cidade de Mariana-MG, durante as décadas de 1970 e 1980, bem como as conseqüências deste para a conformação do “imaginário” sobre o patrimônio histórico da cidade. Mais especificamente, pretendemos dissertar sobre as formas de apropriação do “espaço social” da cidade pelos diversos grupos inscritos nesta.

Palavras-chave: Urbanização; Patrimônio Histórico; Espaço Social.

Abstract

The present paper has as its main focus the reconstruction of some facets of the recent urbanization process undergone by the city of Mariana-MG as well as its consequences for the constitution of the “imaginary” on the city historical patrimony. More specifically, we intend to discuss the appropriation forms of the city’s “social place” for the several groups inserted in it.

Key words: Urbanization; Heritage; Social Space.

O presente artigo tem como foco central reconstruir algumas facetas do processo de urbanização sofrido pela cidade de Mariana-MG, durante as décadas de 1970 e 1980, bem como as conseqüências deste para a conformação do “imaginário” sobre o patrimônio histórico da cidade. Mais especificamente, pretendemos dissertar sobre as formas de apropriação do “espaço social” da cidade pelos diversos grupos inscritos nesta.

Para tanto, tomamos a “memória social”¹ como perspectiva de análise desse processo, entendida aqui como as formas pelas quais os indivíduos recordam de situações do passado, sejam elas as mais corriqueiras, como comer, andar de bicicleta, atravessar uma rua, seguir um percurso, ou, as mais elaboradas, como as tradições, compreendidas enquanto valores, sentimentos e práticas transmitidas entre gerações (Santos, 2000).

Assim, tentaremos demonstrar de que modo as formas de relação com o passado influenciam na compreensão e posse do espaço social (Bauman, 1999). Como observaremos, a cidade de Mariana é marcada por uma polarização bastante contundente entre população “tradicional” e população “recém-chegada”, após o intenso processo de urbanização sofrido pela cidade durante as décadas de 1970 e 1980.

No município, a população tradicional, ou *estabelecida* (Elias e Scotson, 2000), consegue ter a hegemonia, em termos de espaço geográfico e sócio-simbólico, sendo o pensamento dominante na cidade o pensamento da classe, que domina amplamente as instituições produtoras de sentido da sociedade marianense. As “memórias da cidade”, forjadas pela população estabelecida, excluem quase que totalmente a participação da população *outsider*, ou, quando muito, reserva-lhe um papel “anômico”, desagregador da ordem social vigente.

Se pensarmos em Bourdieu (1998), para quem o espaço social como um todo é marcado pelas disputas entre os interesses dos grupos nele inseridos e a acumulação ou detenção do capital simbólico define o lugar ocupado pelo grupo na estrutura social, podemos imaginar que a extrema hierarquia social da cidade de Mariana traduz-se em um espaço social igualmente hierarquizado, tanto geograficamente, quanto simbolicamente. Nessa hierarquia são reservados à população estabelecida os “melhores espaços”: “a Rua Direita”, as ruas de “cima” o centro antigo e a “Rua Nova”, enquanto à população periférica ficam as “Cabanas”, “Prainhas”, “Vila do Sapo”, “Matadouro” e ruas de “Baixo”. Este último exemplo demonstra que a qualificação do *lugar* não se dá somente por aspectos geográficos; noções como *alto* e *baixo*, indicam muito mais que a posição geográfica, indicam posições na hierarquia social.

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

Na narrativa da fundação da cidade em 1696², história e memória se conformam para criação de um “mito fundador”, que ecoa ainda hoje nas mentes dos cidadãos marianenses.

“Era 1696. E naquele dia crepitava em Mariana a chama de brasilidade que ardia no peito dos intrépidos bandeirantes do desbravamento, transformando-se, em termos de trabalho, no primeiro acampamento – verdadeiro embrião de sociedade ativa e operosa – às margens do curso d’água que deram o nome de Ribeirão do Carmo, extensivo a localidade, com o intuito de explorar as potencialidades de apreciáveis reservas auríferas.”

“O gênio bandeirante de Salvador Fernandes Furtado, chefe da expedição, não demorou – o depoimento é da História – na determinação de erigir, dia seguinte, o padrão de conquista em torno do qual o Capelão Padre Francisco Gonçalves Lopes rezou a primeira missa. Estava fundado o arraial, predecessor dos Bispados, a que sucederam a primeira Vila, a primeira cidade e, posteriormente a primeira capital de Minas, centro irradiador de ação civilizadora³.”

Apesar dos elementos singulares exaltados pela *identidade* marianense, a cidade teve uma história bastante comum a dos outros centros urbanos coloniais de Minas Gerais. Quase todos viveram tempos de opulência no auge da idade aurífera, século XVIII, bem como os tempos sombrios de sua decadência⁴ nos séculos XIX. Mariana não foi diferente. Assolada no século XVIII, pela febre do ouro, que financiaram as ricas construções barrocas, entra em declínio no século XIX, quando assiste à evasão de boa parte de seu contingente populacional para o interior da Capitania, o que explica, em parte, a preservação de seu patrimônio.

Porém, antes de esvaír-se, o ouro atraía para a região um contingente populacional significativo, tanto da Colônia, quanto do *além-mar*, e dá a cidade o *status* de primeiro bispado e capital das Minas Gerais. Segundo Antonil (1982), são milhares de negros, índios e mulatos trazidos pelos bandeirantes paulistas.

Quase tão rápida quanto a ocupação do centro urbano da cidade, foi sua desocupação. A crise do ouro leva boa parte da população da cidade a trocar a vida urbana pela vida rural. Inúmeros donos de lavras de ouro vão buscar outras searas para investirem o acumulado com a extração do metal. Abandonam o centro urbano, rumando para outras Capitanias ou para a região de “fronteira” (ver Libby, 1998; Almeida, 1995). A cidade e o casario vão ser ocupados pelos antigos mascates e tropeiros.

Enquanto isso, o centro urbano, naquela época sem seu *status* de patrimônio histórico, deteriorava-se, abandonado à própria sorte. As famílias residentes, no hoje chamado centro histórico, iam fazendo as modificações necessárias a seu funcionamento. Muitas dessas famílias acabaram adquirindo os imóveis por preços módicos, principalmente depois da transferência da capital da província de Ouro Preto para Belo Horizonte em 1898 (Fischer, 1993). A literatura a respeito de Mariana na virada do século XIX para o XX, mostra uma cidade estagnada⁵, o que é refletido também nas bucólicas poesias de Alphonsus de Guimarães⁶:

*“Na arquiiepiscopal cidade de Mariana,
onde o mais triste é a triste vida humana,
a contemplar eu passo o dia inteiro,
absorto, tudo que minha alma está
de há muito morto...”*(1960)

Apesar dos esforços para trazer de volta à vida o que restou do grande centro urbano mineiro do século XVIII, Mariana continuava nessa época (finais do século XIX e início do XX), apenas com parcas *estrebrias*, a estrada de ferro e com a mineradora, Ouro Preto Gold Mines of Brazil, instalada no distrito de Passagem de Mariana. Nesse período, através de um convênio firmado em 1918, com essa companhia, é instalada a luz elétrica no município. Assim, todos os ventos parecem soprar para o progresso.

O principal sonho do habitante da cidade na época é vê-la industrializada, como já havia ocorrido com outras cidades mineiras, como Juiz de Fora (Fonseca, 1995). Lembramos que, até então, a idéia de preservação não assolava as mentes da população, a ordem do dia era uma só: modernizar⁷.

No entanto, depois da década de 1920, vários movimentos vão sacudir o país e serão sentidos em Mariana. A Semana de Arte Moderna de 1922, a vitória do movimento revolucionário de 1930 e a instauração do Estado Novo em 1937 requerem uma reescrita da história do país. Uma nação tem que ter seus ícones, heróis e mártires, um passado para se orgulhar e guiar suas ações para o futuro. Lembrando Hobsbawm (1984), a respeito da invenção das tradições, podemos imaginar que há de se ter novas tradições para se preencher a identidade de um “Estado Novo”. Assim, Mariana entra em cena, pela instituição da “verdadeira identidade nacional”. A “barroca cidade” é retirada das cinzas para provar a bravura de nossos antepassados, bandeirantes-portugueses, é claro.

Na década de 1910, em mais uma “excursão bandeirante”, com a visita de Mario de Andrade a Alphonsus Guimarães, em 1919, na chamada “Viagem de descoberta do Brasil”, começa-se a forjar a memória preservacionista marianense.

“Há cinco dias estive aqui o Sr Mario de Moraes Andrade, de São Paulo, que veio apenas para conhecer-me, conforme disse. [...] Viaja para fazer futuras conferências, e visitou todos os velhos templos desta cidade⁸.”

Todavia, será apenas em 1936, que Mario de Andrade, à frente de um projeto de preservação do patrimônio histórico nacional, dará a chancela final para o tombamento do patrimônio histórico da cidade.

A despeito de ter sido um movimento bastante verticalizado, a criação da “Cidade Patrimônio Histórico Nacional” (condição a que foi elevada em 1945) contou com apoio da população “tradicional” que, “saudosa espera ansiosa a volta dos tempos gloriosos”, nos quais a cidade era a “princesa das Minas”⁹, Capital e única cidade da Capitania. A exaltação dessa identidade ímpar da cidade é muito recorrente nos depoimentos que tomamos. Nesses, a cidade é tida como uma obra de arte, criada com destino quase que transcendental:

“Mariana na verdade é uma cidade privilegiada, porque ela foi traçada por Alpoim¹⁰, que era um engenheiro português e Arouca¹¹, um arquiteto português, traçou também as casas, trabalhou nas casa. Você vê que era um traçado muito bem feito, o miolo da cidade [centro histórico]. Acontece que Mariana começou com um progresso desregrado, construíram-se bairros, a explosão demográfica [...]”¹².

Essa “tradição”, nos termos que coloca Hobsbawm (1984), ecoa até hoje nas mentes dos cidadãos marianenses; fica sempre a esperança de ver novamente a cidade respirar os ares da prosperidade. Porém, dos áureos dias, restaram apenas os sobrados, as igrejas e as “barrocas famílias”. Mas é justamente dessa tríade que vai se erguer o “orgulho de ser marianense”.

Como podemos notar no excerto a seguir, a família é o alicerce desta memória e as construções são “monumentos” (Le Goff, 1990, Nora, 1993), que atestam sua grandiosidade. É a família que guarda em seus arquivos pessoais os documentos, as fotografias e as relíquias:

“Lá em casa eu tenho essa mania de preservação, por exemplo minha caçula foi fazer restauração, ela é formada em restauração. Na minha casa todos têm essa mania de preservação, porque viu na família, só que outras famílias não têm essa força então começou a degradação [...]”¹³

O próprio nome é motivo de orgulho e evocação de um tempo passado, porém vivo no cenário barroco e, acima de tudo, na própria família. Se as “ilustres famílias marianenses” são ao mesmo tempo guardiãs e “lugares desta memória” (Nora, 1996), os monumentos são apenas suporte e testemunhas de seus feitos.

“[...] A mãe presente, como lá em casa, somos nove, nove que trabalham, nove que estudou. Minha mãe perdeu muito tempo da vida dela com a gente, por isso que nós temos essa estrutura hoje, por isso que eu te digo, a estrutura que eu tive, tem muitos filhos que não tão tendo essa estrutura hoje, por isso não vão passar essa estrutura pra frente isso, por isso eu tenho muita dó dos jovens futuros. Eu sei que eu to tentando dar o máximo para meus filhos do que minha família me deu, mas tem muita mãe que não tá dando isso pro filho [...]”

“Eu falei meu pai não precisava deixar nada pra mim, pois o que ele deixou foi o maior ouro do mundo, pois graças a ele, as pessoas confiam em mim, as pessoas acreditam em mim, eu consigo qualquer coisa que eu quero. Porque tenho um nome, meu pai deixou isso pra mim. Meu pai falava, que o maior valor que a gente tem é o nome, mas a juventude de hoje, eles não ligam, não dão a mínima. Valores de família, acham aquilo piegas, coisa ultrapassada, você tem que dar valor a seu nome [...]”¹⁴

As igrejas e o casario, só existem pela ação “intrépida” de seus “antepassados portugueses”, que graças a fé e lealdade ao catolicismo e mesmo contra a vontade dos governantes¹⁵, organizaram as confrarias e irmandades leigas, erguendo todo aquele patrimônio, que hoje é orgulho em todo o país. Graças aos esforços dos “desbravadores”, toda aquela riqueza pode ficar para a posteridade¹⁶:

“A igreja pertence a ordem, porque quem construiu foi a Irmandade. O clero só tem uma igreja aqui que é a São Pedro dos Clérigos, que eles construíram. Agora, de acordo com o Código do Direito Canônico, desaparecendo a Irmandade, ou a ordem, quem administra a igreja templo é o pároco, mas enquanto tiver um ou dois aí.

PESQ.: Quantos ainda estão na administração das Irmandades, o senhor sabe?

Por exemplo, a Igreja de São Francisco, A Ordem Terceira de São Francisco é uma. Agora nós temos aqui o Carmo, a Igreja do Carmo, mas ela não é ordem, é uma Confraria, quer dizer é menor, mas ela já foi Ordem. O dia que morreu o último Irmão da Venerável Ordem Terceira dos Carmelitas, eles foram reestruturar, o bispo aconselhou o Monsenhor Vicente, não faça Ordem dá muita dor de cabeça, então ele criou a Confraria Nossa Senhora do Carmo.[...] Nós administramos aqui junto com o pároco, mas ele não tem nenhum poder jurídico, jurídico eclesiástico é claro [...]”¹⁷.

Para esse grupo de pessoas, seria impensável que a cidade símbolo do “el dourado” hoje sucumbisse à monotonia e a morosidade de uma simples cidade do interior. A cidade “berço da civilização mineira” tinha que continuar existindo, nem que para isso tivessem que lhe amputar uma parte da história. A identidade da cidade tricentenária e de “suas barrocas famílias” é construída de algumas lembranças e muitos esquecimentos.

Com o olhar voltado para o passado a cidade espera a volta dos gloriosos tempos, em que voltará a ser a principal cidade de Minas Gerais. Essa angústia que parece tomar conta da população está expressa em vivas cores em seu hino, composto pelo poeta Alphonsus de Guimarães:

*“No seio dolente das idas idades
Em meio no silêncio fiquei a sorrir...
A Deusa de outrora só tinha saudades,
chorando o passado, esperando o porvir!
(Estrilho)*

*Entre os coros das litánias
Que vêm do céu, nas asas do luar
Vivo de mortas alegrias,
Sempre a sonhar, sempre a sonhar!
Quem é que vem perturbar o meu sono
De bela princesa no bosque a dormir?
Que há muito caiu sobre o solo do meu trono,
Que era emperolado de perlasso de Ofir!*

*De estrela o céu sobre mim se recama;
Há luz no Zênite e clarões no nadir...
O campo auriverde da rosa auriflama
É toda esperança esperei o porvir!*

*Agora bem sinto, no peito, áureos brilhos;
De novo me voltam os perlassos de Ofir...
Aos doces afagos da voz dos meus filhos,
Mais bela que outrora, eu irei ressurgir”.*

Outro “ciclo” mineral traz à cidade sua terceira leva de migrantes. Porém, dessa vez não será o ouro, mas as jazidas de minério de ferro que atraem três grandes companhias e seus operários (Carvalho, 2002). Mais uma vez, Mariana vai se ver revolvida por novos contingentes humanos.

A partir da década de 1960, chegam as primeiras mineradoras na cidade, causando um processo de urbanização jamais sonhado nas melancólicas décadas anteriores. A sede do município que, nos anos de 1960, contava com menos de sete mil habitantes, termina o século com mais de trinta e cinco mil.

Em 1965, chega a S. A. Mineração Trindade (Samitri), que mesmo antes de sua ativação já atraía um significativo contingente populacional, causando modificações no ritmo calmo da cidade (Fischer, 1993). No entanto, o crescimento populacional da década foi bastante tímido. A população da sede do município passou de 6.837 habitantes, em 1960, para 7.720 habitantes, em 1970¹⁸.

Motivadas pelas reservas minerais e pelos gordos incentivos fiscais oferecidos pelo ímpeto desenvolvimentista ditatorial, chegam à Mariana mais duas mineradoras, Samarco Mineradora S.A e a Companhia Vale do Rio Doce. A chegada, em 1977, da companhia Samarco, provocaria um fluxo de pessoas para o município bem mais significativo do que o da década precedente. Segundo Fischer (1993), 10 mil pessoas se deslocaram para o município na época, muitas delas empregadas das empreiteiras. Após as obras, permaneceram na cidade mesmo desempregadas. Na década de 1970, o crescimento demográfico foi bem mais significativo. A população da sede que era de 7.720 habitantes, chegou ao final da década com 12.853, mostrando um crescimento de 18,63%, índice superior ao do Estado no mesmo período¹⁹. Em 1979, era a vez da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), começar a construir suas instalações na cidade, para iniciar a produções em 1984²⁰.

Nessas primeiras décadas, o crescimento demográfico foi o resultado de grandes fluxos populacionais vindos de outros municípios: funcionários da empresa e seus familiares e, sobretudo, grande número de pessoas em busca de trabalho, além da mão-de-obra pouco especializada, que trabalhou na instalação das empresas e que permaneceu na cidade após o fim das obras (Fonseca, 1995). Nesse período a população rural do município de Mariana tem pouca participação na composição da população da cidade, tendo uma variação modesta, saindo de

11.329 em 1950, para 9.901 em 1980²¹. Mariana só conhecerá uma migração campo-cidade significativa no final dos anos oitenta e início dos noventa. Porém, cabe-nos ressaltar, que uma significativa parcela da população migrada para Mariana, principalmente a que constituía a mão-de-obra menos especializada utilizada pelas empreiteiras, não provinha dos grandes e médios centros e sim das pequenas cidades da região, como pode ser observado nos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística .

Com toda essa profusão populacional, novos ares do progresso enchem de vida os pulmões dos marianenses, alentam a volta dos “bons tempos”, como escreve, já em 1967, o escritor marianense Waldemar de Moura Santos (1967, p. 65):

“Mariana de quatro décadas passadas era muito diferente da princesa serrana de hoje. Nos dias que correm, sente-se que passa sobre sua fronte prateada um sopro de rejuvenescimento, uma aura de modernismo, uma vibração de dinamismo: recebe, por certo, novas seivas de vitalidade, mas esse vigor, esses adornos, obra do progresso, não afoga os encantos ternos de outrora.”

Com o olhar voltado para o passado a cidade espera o retorno dos gloriosos tempos, em que voltará a ser a principal cidade de Minas Gerais. Tal como o anjo da história descrito por Benjamin (1985), Mariana segue seu caminho, arrastada para o futuro pelos ventos do progresso e com a face voltada para um (suposto) passado de glórias.

A chegada das Companhias Mineradoras traz de “volta à vida” aos corações marianenses, colocando a cidade de “volta aos trilhos do progresso”²², segundo uma entrevistada:

“Minha mãe, quando a Vale veio, a primeira coisa que minha mãe fez foi comprar um móvel de fórmica, e a gente achava maravilhoso o móvel de fórmica, nossa, mas era lindo o móvel de fórmica, era moda na época o móvel de fórmica, naquele auge. Tinha aquele pintadinho de dourado, minha mãe comprou aquilo e a gente ficava admirando o móvel, parecia uma coisa de outro mundo. Uma loja na época aqui ela trouxe, esse móvel porque a Vale [CVRD] tava aqui. Então a gente comprou esse móvel, mamãe deixou tirar de dentro da casa da gente móvel antigo, maravilhoso, encostou, pra por colocar esse móvel de fórmica e a gente adorava o móvel de fórmica.

Hoje em dia a visão nossa. Poxa vida como é que eu achei bonito aquele trem, como é que eu larguei aquilo, e fiz isso, eu já abri os olhos já. As casas dentro de Mariana, acho que eu já estou mais na frente do que. Acho que todas as casas dentro de Mariana deveriam persistir móveis antigos, não é fora só não, é dentro também. Eu adoro entrar na casa da minha mãe, que eu acho que estou entrando na casa da minha avó, eu entro na casa da minha mãe e... só falta o fogão de lenha. Então eu tô voltando no tempo, tô resgatando isso, em tempo e tentando mostrar meus filhos, meu passado e o passado de muitas pessoas, que foi muito bom e valorizando aquilo. Meus filhos adoram coisas antigas, meus filhos não gostam de coisa moderna, eles vão na casa das minhas irmãs e acham maravilhoso os móveis modernos em Belo Horizonte, mas eles têm maior valor aos móveis antigos. Esse foi o mal que minha mãe passou pra mim, não deixou eu enxergar por conta própria... e ela hoje em dia enxerga.”²³

A despeito das atualizações que faz, por se tratar de uma militante de uma ONG, que tem por finalidade a preservação do patrimônio histórico, a entrevistada demonstra o teor da sedução que o dito progresso trouxe para as mentes dos cidadãos marianenses.

Nesse momento, a memória da cidade é re-evocada e, é claro, re-atualizada. Com a chegada dos “tempos áureos do progresso”, a cidade vai se ver partida, dividida entre o velho e o novo, apesar da resistência permissiva de uma pequena parte da população do centro histórico. No entanto, nada importa, o que importa é a prosperidade prometida, o que antes devia ser preservado hoje pode ser descartado:

“Muito marianense ficou com o pé atrás, meu pai dizia: Mariana agora vai acabar, mas é um mal necessário. Mas aí eu perguntei: Por que deixá-la vir se a gente sabe que vai prejudicar mais do que vai melhorar? Ele falava assim, Mariana tem a parte histórica, que envelhecida, os novos que estão aqui estão indo embora, indo estudar fora, indo procurar emprego de melhor qualidade, se não fica igual àquela cidade que só tem velho.

A Vale veio e a ambição dos jovens da época era ganhar os melhores salários, pois a média aqui era salário mínimo, e continua. Aqui não exista classe alta não, aqui é média e baixa. E o que que acontece, meu pai falava assim, ou a gente perde os jovens vão todos pra fora, desenvolver a necessidade deles, ou tem que ter emprego em Mariana”.²⁴

As “barocas famílias” parecem não mais dar importância para o “seu” patrimônio histórico. O que leva a socióloga Mônica Fisher (1993) a intitular assim a sua tese: *“Mariana: os dilemas da preservação histórica num contexto social adverso”*. O contexto social adverso, a que se referia à autora, era exatamente esse: para as famílias “tradicionais” não interessava, naquele momento, a preservação do patrimônio e sim o progresso que traria de volta o esplendor perdido pela cidade; voltariam os dias de prosperidade. Nesse contexto, a preservação assume um papel secundário, uma vez que não precisarão de testemunhas do esplendor do passado se podem viver o esplendor do presente.

“O que eu me pergunto é por que que eu demorei tanto a reagir? Parece que tava todo mundo anestesiado, ó Deus, por que eu não gritei há vinte anos atrás? Parece que tava todo mundo anestesiado...”.²⁵

Esse sentimento, para nós observadores “estrangeiros”, parece estranho e, até certo ponto, contraditório, mas foi o que ouvimos em entrevistas junto às pessoas que, em 1986, defenderam a criação de um ginásio poli-esportivo, que contrastaria com a arquitetura barroca da cidade. Na época, um grande número de pessoas foi às ruas para reivindicar a continuação das obras do ginásio²⁶. Os jornais exibiam slogans como: “Mariana não pode parar”²⁷, “A cidade retoma os rumos do progresso”²⁸, “Mariana retoma seus tempos de glória”²⁹. Mesmo já sofrendo alguns percalços da urbanização desordenada, a cidade ainda apostava nos louros do progresso, como podemos observar na entrevista concedida à pesquisadora Mônica Fischer, por um ex-prefeito da cidade:

“Nós nos últimos vinte anos, ou melhor, nos últimos dez, com a vinda das mineradoras, Mariana progrediu muito, muito mesmo. Mariana era uma cidade pequenininha, sabe, Mariana cresceu demais da conta! Então eu acho que seria melhor agora a gente ver o que pode fazer para continuar o progresso, pra Mariana progredir bastante. Em algumas preocupações nossas como o distrito Industrial, mini Shopping [...] o departamento de agropecuária, pra

gente incentivar a produção e a comercialização na cidade, que eu acho que aí é que está à base do progresso [...] O João trabalhou muito por Mariana, sabe, mas eu acho que faltou da parte dele a confecção de um Plano Diretor, o que nós estávamos querendo agora é ouvir mais o público, porque ele fez muito [...] de acordo só com ele. Era que ele mandava sozinho e pronto. Então vieram os problemas que nós já comentamos aqui, durante nossa conversa, por exemplo, a localização do Ginásio Poliesportivo, a provocação do êxodo rural, mas, honra seja ele trabalhou bastante pó Mariana [...] Uma das coisas que levou ao êxodo rural de Mariana, foi à distribuição gratuita de lotas pela prefeitura. Então o pessoal veio na ilusão de que teria uma vida fácil em Mariana [...] muitos deles já desiludiram, alguns já voltaram pro campo. Não tem como incentivar esse pessoal a voltar hoje, mas pelo menos eu tenho como incentivar os que estão lá a ficar, a gente vai tentar dar esse apoio.” (Fischer, 1993, p. 74).

No entanto, o progresso mostra suas faces, uma face exuberante, que prometia um futuro feliz e próspero, outra aterradora, que mostrava uma cidade “caótica”. Logo, Mariana estará dividida, partida, dilacerada. A face exuberante do progresso não veio e a pseudo-harmonia das “barrocas famílias” foi quebrada. É o que podemos observar nas palavras dessa entrevistada quando perguntada sobre as mudanças, que as companhias trouxeram para a cidade:

“Os funcionários [CVRD], a elite né? Não gostavam daqui, criticavam e debochavam, porque o povo de Mariana era um povo humilde, mas um povo que gostava de cultura, recebia-se todo mundo em Mariana, não se trancava a porta aqui nessa cidade. Qualquer estranho que chegava, batia um papinho e já chamava logo pra tomar um café...

Agora tem uma coisa, a base de emprego aqui em Mariana a ALCAN [usina de alumínio situada em Ouro Preto], a maioria trabalhava lá, ou trabalhava na Mina da Passagem, ou na Fábrica de Tecido São José, trabalhavam na rede ferroviária, na ferrovia. Então, quer dizer, a gente tinha uma vida saudável, calma, sem poluição. Então quem não era filho de ferroviário, era filho de professor...

Então foi uma vida que quebrou, não que eu sou saudosista eu sou. Pode falar que eu sou! Porque quebrou aquela harmonia que tinha na cidade, cê tá entendendo? Tinha, por exemplo, as festas religiosas, teatros ao ar livre. Naquela época, meu pai fazia cada coisa linda [referência ao pai ex-prefeito da cidade]. Tinha grupos de teatro aqui em Mariana, desfiles, uma coisa... nossa. As pessoas se sentiam até importante de participar, não é falar que é só elite que acabava tendo... mas as nossas famílias, tradicionais de Mariana, todo mundo queria participar. Se tinha um baile era aquela coisa familiar, não tinha problema, era um carnaval. Então todo mundo tinha o prazer de participar, os marianenses ausentes tinham o prazer de vir. Os marianenses que já não moravam aqui mais, a família... todo mundo preparava a casa...

Então, essa harmonia de vida do interior quebrou, isso dói. Pra falar a verdade com você, nós perdemos muito. Isso dói, pois parece que nós somos estrangeiros em nossa terra.¹³⁰

As companhias mineradoras trazem consigo muito mais que operários e suas famílias, trazem novas idéias, novas visões, novos problemas sociais, que logo vão contrastar com o jeito de viver e as idéias da população estabelecida na cidade. O tão esperado desenvolvimento veio, mas não com shoppings e grandes magazines. Ele trouxe a instabilidade, a fugacidade e a incerteza.

Se, até a década de 1960, a chamada “cidade velha” abrigou quase toda a população da sede urbana, nas décadas posteriores, principalmente no período que vai de 1975 a 1985, há uma rápida transformação no espaço urbano da cidade. A chegada das mineradoras e seus operários, demandou o planejamento e a construção de bairros (chamadas Vilas) exclusivos a esses, que dispusessem de serviços básicos, que o resto da cidade carecia, tais como: escolas, serviço médico, clubes sociais, supermercados, serviço de água etc.

Neste período, observa-se o incremento da ocupação da chamada “cidade nova” e o surgimento de vários bairros periféricos nas cercanias da cidade e nas regiões ribeirinhas ao Ribeirão do Carmo, chamadas “prainhas”. Esses bairros, bastante insalubres, foram fruto de uma ocupação “desordenada” do espaço, levada a efeito durante a década de 1980, por políticas clientelistas muito comuns na região. De acordo com pesquisa anterior (Souza Júnior, 2000), constatamos que os dois bairros mais pobres do município, Cabanas e Santo Antonio (Prainha), têm sua população formada, em sua maioria, por pessoas vindas da zona rural ou de outros municípios, 59 e 60% respectivamente. Nesses bairros, os números quanto à renda, violência e escolaridade, também não são favoráveis.

Depois de passada a “febre do progresso”, a população “tradicional” da cidade volta-se para um projeto higienista, que visa civilizar, ou, se possível, extirpar esse excedente populacional indesejável à “harmonia barroca” da cidade. Foram várias as tentativas e projetos de se remover do município a população migrada e sem emprego.

Se lembrarmos Bourdieu (1998), para quem a hierarquização dos espaços se torna uma coisa cada vez mais proeminente no “contexto global” em que vivemos, podemos imaginar que ela está na ordem do dia mesmo em cidades menores, como Mariana. Nesta, também vemos a tentativa de “revitalização”, como chamam, ou “higienização”, como preferimos, do centro histórico da cidade, bem aos moldes do Pelourinho baiano.

O “conjunto arquitetônico da cidade” é pensado como um lugar ideal, sem mendigos, vagabundos ou pobres. Se eles existem, tem que se dar um jeito para que não apareçam, para que não atrapalhem o bom andamento das coisas, do comércio e do afluxo de turistas. Recorremos aqui, a um excerto de Bauman:

“Os turistas ficam ou se vão ao bel-prazer. Deixam o lugar quando novas oportunidades não experimentadas acenam em outra parte. Os vagabundos sabem que não ficarão muito tempo num lugar, por mais que o desejem, pois provavelmente em nenhum lugar onde pousem serão bem recebidos. ... Sinal verde para os turistas, sinal vermelho para os vagabundos... Não há turistas sem vagabundos e os turistas não podem ficar à solta se os vagabundos não forem presos.” (Bauman, 1999, p. 102).

É justamente “prender vagabundos” o mote da “população tradicional” da cidade e, por conseqüência, do poder público municipal³¹. Porém, aqui não são usadas grades, ou correntes, e sim o capital simbólico acumulado pelo grupo hegemônico (Bourdieu, 1998).

Não queremos passar a falsa idéia de que a cidade de Mariana vivia em uma sociedade harmoniosa e justa que, com a chegada das grandes companhias mineradoras, esse ambiente bucólico tenha se *desmanchado no ar*. Sabemos que

desde a primeira *Bandeira* que chegou às terras da *Leal Vila de Nossa Senhora do Carmo* (Mariana), sua sociedade é cortada por inúmeras disparidades sociais. Tampouco, pensamos o cerne desses dilemas sociais como algo resolúvel, num futuro próximo ou longínquo.

Grosso modo, podemos dividir a cidade de Mariana em três grupos populacionais. Para essa divisão utilizaremos critérios como local de moradia, tempo de estabelecimento na cidade, ocupação e auto-reconhecimento como pertencente ao grupo. Tentamos unir aqui referenciais de classificação locais aos cunhados por nós.

Baseados nesse critério, podemos dizer que, em um extremo, posta-se o grupo que se auto-reconhece como “moradores tradicionais da cidade”, composto por famílias locais e tradicionais, que ainda se mantêm em grande parte no antigo núcleo histórico. Estas, mesmo não sendo um grupo majoritário, nem muito homogêneo, exercem a hegemonia político-social-religiosa na cidade.

No intermédio, temos o grupo constituído pelas famílias dos trabalhadores das mineradoras, ou simplesmente “trabalhadores da Vale”, que constituem um seguimento de padrão econômico relativamente elevado, vindos de outras cidades de Minas Gérias, com hábitos e expectativas próprias.

As famílias dos operários das companhias mineradoras têm pouca ou nenhuma participação na vida político-social da cidade. Além de residirem em bairros distantes do centro histórico, têm seus próprios centros de lazer, construídos pelas mineradoras, seus supermercados e suas escolas. Somado a isso, podemos destacar a consciência de sua transitoriedade; uma vez extintas as jazidas de ferro, irão para outro local. Esta consciência pode ser notada, entre outras coisas, pela baixa participação política nas eleições municipais, uma vez que a imensa maioria nem sequer vota no município (NEASPOC, 2000).

No outro extremo, temos o grupo constituído por segmentos populacionais vindos, em sua maioria, da zona rural, ou de pequenas cidades das cercanias do próprio município, atraídos pela possibilidade de conseguir empregos ou pela esperança de obter um lote. Este grupo apresenta um poder aquisitivo muito baixo, constituindo-se no mais significativo numericamente na cidade³².

É interessante notar que, mesmo encontrando-se segmentada em três grupos bem distintos, segundo os parâmetros acima, a sociedade marianense vai assistir uma polarização contundente entre o grupo de moradores que se auto-reconhece e são reconhecidos como “tradicionais”, e um outro migrado para a região nas últimas duas décadas. Não obstante o abismo social que separa esses dois grupos, a renda não é o principal diferenciador, aqui tornando-se secundária, ou mera demonstração da sobriedade, retidão, coesão familiar e do trabalho dos moradores “tradicionais”. Exemplo disso é que são consideradas “tradicionais” várias famílias residentes no centro histórico, porém em casas bastante modestas e renda familiar similar ao do grupo recém-chegado.

Por ter como baliza mais importante de autoclassificação o critério de antiguidade, acreditamos ser propício utilizarmos alguns referenciais expostos por Neiburg, em sua introdução à obra de Elias e Scotson (2000). *Mutatis mutandis*, vemos em Mariana, que o grupo mais antigo coloca-se como *establishment*, um grupo que se autopercebe e que é percebido como uma “boa sociedade”, mais poderosa e melhor, uma identidade social construída através de tradição, autoridade e influência: fundando seu poder no fato de serem um modelo moral para os outros. Contrário aos estabelecidos, são os forasteiros, ou *outsiders*³³.

A “boa sociedade” se ancora à uma auto-imagem construída sobre uma possível ascendência nobre dos tempos coloniais e dos seus antepassados ricos fidalgos, em que Mariana era a grande cidade da Capitania das Minas Gerais. Enquanto isso, a população forasteira não passa de mera intrusa, pessoas sem cultura, de hábitos rudes e pouco afeitas ao trabalho. Tal como seus antepassados,

a missão dos estabelecidos, dos “cidadãos de bem”, é apartar-lhes à cidade ou, quando muito, domesticar-lhes. No entanto, como veremos, toda identidade não se faz sem uma boa dose de esquecimento, que além de um fazer social, é um ato violento de poder (Pollak, 1989).

A população “tradicional”, estabelecida há algumas gerações no centro histórico, logo cunha termos para classificar a nova realidade social vivida pela cidade: “cidade nova” e “cidade velha”, “prainhas”, “cabanas”; “morador da cidade”, “trabalhadores da Vale” e “gente de fora”, são termos que se tornam hegemônicos na descrição espacial da cidade. Aqui, como nos lembra Damatta (1985, p. 32), não se trata de mera descrição geográfica, os termos têm conotações sociais locais, exprimem “regiões sociais”, que revelam relações de poder, antiguidade e hierarquia entre os espaços.

Não é difícil inferir o desenrolar desse processo. É claro, que os ideais “progressistas” das famílias “bem nascidas” não podiam conviver com uma “malta” de pessoas que não compartilha minimamente dos seus anseios.

Todavia, num primeiro momento, como dissemos, o ideal de progresso suplantava qualquer outro sentimento e as contradições trazidas pela rápida urbanização ainda não eram sentidas pelos “cidadãos” de Mariana, ou, estes estavam dispostos a pagar o preço. Foi na década 1990 que a cidade começou a viver sua “crise de confiança” no progresso, pelo menos no representado pelas mineradoras.

“Eu fico pensando, como que eu deixei acontecer isso tudo, parece que eu tive amnésia esse tempo todo, porque hoje eu trabalho demais, mas eu fujo do meu serviço e vou defender Mariana, a qualquer hora. E por que que eu fiquei queta esse tempo todo. Parece que tava anestesiada, parece que eu congelei. Eu não tinha a consciência do que tava acontecendo. Hoje em dia eu vejo o arrependimento que eu tenho, como se diz, de não ter caído a ficha a um tempo atrás, do que Mariana precisava na época. Por que que eu não bati o pé, eu tenho um remoço de não ter acordado a um tempo atrás, com a visão que eu to hoje³⁴.”

A população cresceu, baixos níveis de escolarização e saneamento básico foram somados a altos índices de desemprego e delinquência.

“Com isso a cidade cresceu muito, que até 1970, como eu ia dizendo, Mariana era uma cidade pacata. Hoje não, é uma cidade que deve ter aí, mais de dois ou três mil veículos, só carros, trafegando aí pelas ruas da cidade. Não é? Com isso a cidade cresceu muito, também, em compensação, veio muita miséria, a pobreza que existe muito, roubos, crianças, pivetes roubando as pessoas. A polícia toma providência, quando toma, mas a justiça manda soltar por que é menor. Eu conheço um aqui que me assaltou, ele já foi umas dez vezes na cadeia, e tem aí Bispo, com Conselho Tutelar, com não sei mais o que aí... tudo pra proteger os menores... e eles fazendo o diabo aí e ninguém toma providência, autoridade nenhuma toma providência. Nós tamo aqui em Mariana com uma cidade sem lei, principalmente nesse caso aí. Assalto à mão armada, roubos etc.”³⁵

Nesse momento, a população abastada do município, pergunta-se: o que teria acontecido com a sociedade marianense, “até então baluarte da moral e dos bons costumes?” “Estaria corrompida?” “Mas de quem seria a culpa?”

Com a notoriedade das mazelas do progresso, a sociedade estabelecida cria uma auto-imagem exemplar, mais uma vez fundada em seu passado. O ideal

de progresso é deixado um pouco de lado, agora associado à chegada do elemento “anômico”, que desestabilizou a “ordem”. A preservação do casario, das igrejas, volta a ser importante, pois são espaços dominados pelos estabelecidos e símbolos de seu passado e história.

Os *estabelecidos* atribuem todos os problemas sociais da cidade aos *forasteiros*, que são vistos como pessoas menores, *de má índole*. Sem história, sem passado, sem nome de família.

“É um mal necessário, se as mineradoras não estivessem vindo para Mariana, Mariana tava muito mais... vivendo uma qualidade de vida melhor, sem problemas nenhum, questão de social, porque não ia ter essa pobreza que tem aqui, porque essa pobreza veio junto com elas, com as Companhias. Mariana não tinha essa pobreza que você vê nas ruas, as pessoas comiam bem. Elas plantavam, elas colhiam, tinham criação de galinha. Na nossa própria cidade mesmo nós tínhamos criação de galinha, horta nas casas. Então nós vivíamos com aquela vida saudável. Então o que que acontece? Elas vieram pra cá... se elas gerou empregos pros marianenses, elas tirou muito mais do que gerou. Ela injetou aqui, piãozada, que engravidou família, se lembra disso? [pergunta pra a amiga] Essa Prainha, mesmo começou com a Vale.... aquela infelicidade!

PESQ. Pensei que a Prainha já existisse?

Não, a Prainha foi construída depois da Vale, aquilo ali na Prainha era um tipo assim, dormitório de pião, alojamento. Depois é que começou, tinha um forrozinho, tinha um butequinho. Por exemplo: o homem engravidou a mulher, fez fez, já fazia um barraco ali mesmo.

Por isso que eu falo as mineradoras tirou muito mais de Mariana, do que oferece. A vida inteira!³⁶.”

No entanto, as pessoas vindas para a sede do município, não estavam só em busca de um emprego, de uma casa. Estavam em busca de “dignidade” e queriam partilhar, a seu modo, da vivência da cidade. Como observa Lefebvre (1991, p. 104):

“Trata-se da necessidade de uma atividade criadora, de obra (e não apenas de produto e de bens materiais consumíveis), necessidade de informação, de simbolismo, de imaginário, de atividades lúdicas. Através dessas necessidades vive e sobrevive um desejo fundamental [...] que superam mais ou menos a divisão parcelar dos trabalhos.”

Todavia, todos os espaços da cidade lhes são fechados, negam-lhes a cidade, alienando-os de seu espaço. Nessas *guerras espaciais*, para usar o termo de Bauman (1999), o grupo com maior coesão interna tende a lançar estacas mais firmes, contar com um aparato mais eficaz de constrangimento e poder. Em nosso caso, o grupo de moradores tradicionais da cidade, com uma coesão interna muito maior (não obstante as tensões), vale-se mais eficazmente do poder. Além de dominar o aparato institucional³⁷, que usa invariavelmente para apartar ou estigmatizar o estrangeiro.

A estigmatização mostra-se bastante eficaz, uma vez que os próprios indivíduos se sentem como que impuros para certos lugares. Cria-se uma espécie

de “cordão sanitário” na cidade, que se materializa em várias ações e propostas, que visam a preservação do bucolismo da cidade velha, como a expressa no excerto abaixo.

“Um político muito famoso aqui de Mariana, que foi secretário de cultura, filho aqui de Mariana, sugeriu um cinturão, aqui pra proteger o centro, o resto fazia o que quisesse, mas nunca foi aceito isso. [...]”³⁸

Esta “alienação” do espaço da cidade é mútua. Da mesma forma em que há quase um imperativo categórico, quanto ao trânsito de indivíduos da “periferia” em certos lugares da cidade, os “bem nascidos” sentem que certos espaços são indignos de sua presença. Estes até podem circular, aqueles não devem circular.

Um exemplo disso foi o resultado de uma pesquisa feita no ano 2000 por um núcleo de pesquisa ligado a Universidade Federal de Ouro Preto (NEASPOC), que tem seu centro de ciências humanas situado na cidade de Mariana. Ao serem perguntados sobre a importância do patrimônio histórico, mais de 85% da população desconhecia o que significava tal expressão. Muitos jamais entraram em uma igreja barroca ou em um museu:

“Depois que vim de Pedras [Distrito de Mariana] pra mora aqui na cidade em... acho que 1986, pensava que ia tê uma vida meió, maise, nós... No primeiro ano não consegui emprego, meus fio tava tudo duente, não tinha dinheiro nem prum pão. Aí o prefeito João Ramos... Oh home bão! Deu esse terreninho que ocê tá vendo aí e nós construiu nossa casinha [...] Maise na igreja lá du centro, da Sé, nós nunca coloco o pé. Só minhas fia, que já foram num batizado lá, maise eu não, igreja de rico... Nós não é bem vindo lá não.

[...] Fiquei muito tempo sem í à igreja depois que vim aqui pra Marian.. Só fui volta ir depois que entrei pra crente, lá sim é bom. Todo mundo é pobre ninguém ri da gente. Mais antes, nós não saía daqui pra ir em missa de rico. Lá na Sé, na São Francisco, só tem gente bem vestida. O que que eu vo faze lá, pra eles ri de nós, eu não...”³⁹

Como dissemos, a segregação dos lugares da cidade não se dá apenas no meio da população forasteira, a população do centro desconhece bairros populares que ficam a menos de meio quilometro do centro da cidade, como é o caso do bairro “Prainha”, um dos mais pobres da cidade. Ir ao bairro é um verdadeiro tabu na cidade. A cidade de Mariana “como um todo apresenta as marcas da desigualdade de acessos aos seus equipamentos, espaços, lugares, determinando a alocação de seus cidadãos de acordo com seu local ocupado no quadro da cidadania” (Bauman, 1999).

No entanto, podemos dizer que existam alguns espaços comuns a esses dois grupos. Nesses espaços, forasteiros e tradicionais se (des) encontram. Porém, mesmo esses pontos de intersecção são verticalizados, seja ele a igreja matriz, ou o jardim central, para onde seguem quase todos os egressos da missa das seis nos dias de Domingo.

NOTAS

¹ Lembramos que embora a memória seja objeto de especulação desde a Grécia Clássica, com Platão e Aristóteles, só vai ganhar um status de categoria analítica do social na virada dos séculos XIX para o XX, primeiro com Bergson (1990), ainda em seu caráter individual, e, posteriormente, já sendo pensada enquanto social, com Halbwachs (1971; 1990 e 1994) e Bartlett (1932). Na literatura traduzida ou nacional são poucos os estudos envolvendo a memória. Podemos citar: Bastide (1971; 1974 e 1975), Desroshe (1985), Bosi (1983), Ortiz (1994a e b), Santos (1993; 1998 e 2000), Domingues (1999), Rivera (1988; 2000 e 2001), somados aos esforços de um grupo de pesquisadores ligados ao Mestrado em Memória Social e Documento da Universidade do Rio de Janeiro, que vem tentando consolidar os estudos em memória social no Brasil, entre eles destacamos: Wehling, e Wehling (1997) e Costa e Gondar (2000).

² Como toda boa construção mnemônica as disputas são inerentes ao estabelecimento das verdades sobre o passado. Desta forma as disputas para estabelecer os – “verdadeiros” – desbravadores das terras marianenses, ganha vários contornos, que não nos cabe aqui engrossar. A esse respeito ver: Vasconcelos (1944) Lima Júnior (1962) e Vasconcelos (1972).

³ Discurso proferido por ocasião do aniversário de Mariana (dia de Minas Gerais). Roque Camêllo, Presidente da Academia Marianense de Letras. (Camêllo, 1991, p. 9).

⁴ Temos em mente as teses que comprovam o vigor econômico da Capitânia de Minas Gerais mesmo após o refluxo aurífero. Entretanto, procuramos nos ater apenas à população da Sede municipal, que realmente teve um significativo declínio no século dezenove. Embora sejam escassos os estudos sobre a evolução demográfica da região de Mariana, podemos citar alguns trabalhos que tratam com mais detalhes o assunto, ver: Libby (1988), Almeida (1995) e Andrade (1998).

⁵ Podemos ver uma descrição muito acurada do inglês Richard Burton, vindo do Inficionado, atual distrito de Santa Rita Durão, que esteve na cidade, no ano de 1867, que descreve Mariana com muitos problemas (a seus olhos) e como uma apática cidade clerical, contrastando com a descrição que Saint-Hilaire dera da cidade, menos de cinqüenta anos antes (1816-1822). Para maiores detalhes ver Burton (1976) e Saint-Hilaire (1975).

⁶ Alphonsus de Guimarães, conhecido poeta, foi jurista na cidade de Mariana durante as primeiras décadas do século XX.

⁷ A esse respeito estamos nos baseando em Jornais da época, bem como nas obras de Lima Júnior (1932) e Guimarães Filho (1995), que retratam bem o imaginário da época.

⁸ Trecho da carta de Alphonsus de Guimarães a seu filho João (Guimarães Filho, 1995, p. 356).

⁹ Expressões retiradas dos versos do poeta Alphonsus de Guimarães. Guimarães (1955; 1960 e 1972).

¹⁰ Menção ao sargento-mor de artilheiros José Fernandes Pinto Alpoim, um dos mentores do plano urbanístico da cidade ainda no século XVIII. (Martins, 1974, p. 23-7)

¹¹ Menção ao mestre pedreiro José Pereira Arouca, responsável pelo traçado de algumas construções da cidade.

¹² D. Eleonora, moradora tradicional de Mariana. Entrevista concedida ao autor em 22 de novembro de 2001.

¹³ Ver nota anterior

¹⁴ Margarida, membro de uma ONG preservacionista da cidade. Entrevista concedida ao autor, em 20 de novembro de 2001.

¹⁵ Aqui nos referimos à proibição da instalação na Capitania das ordens religiosas regulares, ligadas ao clero, o que contribuiu para a instauração das ordens terceiras leigas. A esse respeito ver: Hoonart (1979; 1985) e Boschi (1985).

¹⁶ Reproduzo aqui alguns dos chavões do “discurso oficial” da cidade.

¹⁷ Arnaldo Gomes. Membro da Irmandade São Francisco de Assis. Entrevista concedida ao autor em 2001.

²⁸ Fundação João Pinheiro (1974).

¹⁹ Anuário Estatístico de Minas Gerais, SICEI/SEPLAN-MG.

²⁰ Aqui vale fazer um adendo, embora, referimo-nos a CVRD, como situada no Município de Mariana, a companhia na verdade foi instalada em Timbopéba, próximo ao distrito de Antonio Pereira, pertencente à

cidade de Ouro Preto. No entanto, esse distrito situa-se mais próximo à sede do município de Mariana, que, com isso abriga quase todos os seus operários. MARIANA. SERVIÇO SOCIAL DA INDÚSTRIA. CENTRO DE CULTURADO SESI-MARIANA. Arquivo. Estatísticas da Unidade. 2001.

²¹ Anuário Estatístico de Minas Gerais, SICEI/SEPLAN-MG.

²² Cartaz da época. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

²³ Margarida, depoimento colhido em 11 de Abril de 2001.

²⁴ Imaculada, entrevista concedida ao autor em 22 de novembro de 2001.

²⁵ Margaria, entrevista concedida ao autor em 22 de novembro de 2001.

²⁶ Na mesma época foram relatados vários movimentos contrários à construção do referido ginásio, que, além de contrastar com o patrimônio da cidade, tomava o lugar da antiga fábrica de tecidos.

²⁷ Jornal Monumento, 12 de novembro de 1987.

²⁸ Jornal Monumento, 17 de janeiro 1989.

²⁹ Jornal Tribuna Marianense, 20 março de 1989.

³⁰ Imaculada, entrevista concedida ao autor em 22 de novembro de 2001.

³¹ A burocracia municipal é amplamente dominada pelos membros da “boa sociedade” marianense e praticamente impenetrável aos forasteiros. Mesmo os cargos mais técnicos de alguma secretaria têm como premissa básica para sua ocupação o fato de ser “nativo” de Mariana. Essa hegemonia desemboca numa série de medidas, que visam barrar a participação dos *outsiders* nas instancias decisórias da cidade.

³² Este foi apenas um esboço de uma classificação, que atende as exigências do trabalho para o qual foi desenvolvida, e não tem nenhuma pretensão de esgotar as categorias para a cidade de Mariana. Os dados numéricos tiveram por base o Mini-senso de 1996 do IBGE.

³³ Termos tomados de Norbert Elias (2000).

³⁴ Margarida, entrevista concedida ao autor em 22 de novembro de 2001.

³⁵ Arnaldo Gomes. Membro da Ordem Terceira de São Francisco de Assis, entrevista concedida ao autor em 21 de novembro de 2001.

³⁶ Imaculada, entrevista concedida ao autor em 22 de novembro de 2001

³⁷ Aqui pensamos no aparato público e privado, uma vez que a dita “elite” da cidade tem o monopólio tanto do setor público (Poder Municipal, Câmara de Vereadores, etc.), quanto do privado (Jornais, comércio, etc).

³⁸ D. Eleonora, 73 anos, moradora tradicional de Mariana. Entrevista concedida ao autor em 2001.

³⁹ João Mendes. Migrante morador da periferia da cidade, entrevista concedida ao autor: em 10 de maio de 2000.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Carla Maria C. Minas Gerais de 1750 a 1850: bases da economia e tentativa de periodização. *Revista de História*. n. 5, 88-111.

ANDRADE, Francisco Eduardo. Espaço econômico agrário e exteriorização colonial: Mariana das Gerais nos séculos XVIII e XIX. (p. 113-125). In: GONÇALVES, Andréa L. et al. *Termo de Mariana: história e documentação*. Mariana: Imprensa Universitária da UFOP, 1998.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp: 1982.

AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.

- AVRITZER, Leandro e DOMINGUES, José Mauricio. *Teoria Social e Modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
- BARTLETT, Charles. *Remembering*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões africanas no Brasil*. v. 2. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. Sincretismo e mestiçagem das religiões. In: BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*. São Paulo: EDUSP; Difel, 1974.
- BASTIDE, Roger. *Les sacré sauvage*. Paris: Payot, 1975.
- BAUMAN, Z. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.
- BECK, Ulrich. Areinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: GIDDENS, Antony et al. *Modernização Reflexiva: Política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- BENJAMIN, W. *O narrador. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1990 [1939].
- BOSCHI, Caio César. *Os Leigos no poder: Irmandades e política de colonização em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1985.
- BOSI, Ecléa. Cultura e enraizamento. *Revista de Cultura Vozes*, v. LXXVII, n. 7, setembro, ano 77, Rio de Janeiro, 1983.
- BOURDIEU, Pierre (Org.). *Miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. Efeitos de lugar. (p. 159-166). In: BOURDIEU, Pierre (Org.). *Miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOVO, Luís Sartorelli. *Mariana: berço de varões ilustres*. Coleção Evocando Fatos e Homens. v. 2. 1976.
- BURTON, Richard Francis. *Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho*. David Jardim Júnior (Trad.). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.
- CAMÊLLO, Roque J. O. (Org.). *16 de Julho: O Dia de Minas. Discursos, pronunciamentos, ensaios, crônicas e poemas sobre a data constitucional mineira*. Belo Horizonte: Editora Lemi, 1991.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas poderes oblíquos: estratégias para se entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.
- CANDAU, Jöel. *Anthropologie de la mémoire*. Paris: PUF, 1996.
- CANDAU, Jöel. *Mémoire et identité*. Paris: PUF, 1998.
- CARVALHO, Paulo Roberto de. *Memória e Identidade: Os Trabalhadores na Companhia Vale do Rio Doce em Mariana, a última geração dos homens de ferro?* Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Documento). ICHL/Universidade do Rio de Janeiro. UNIRIO, 2002.
- COSTA, Icléia Thiesen M. e GONDAR, Jô. (Orgs). *Memória e espaço*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DESROSHE. *Asociologia da Esperança*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- DOMINGUES, José Mauricio. *Criatividade social, subjetividade coletiva e a modernidade brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

- ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- ESTERCI, Neide. *Fazendo antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2001.
- FISCHER, Mônica. *Mariana: os dilemas da preservação histórica num contexto social adverso*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Minas Gerais, 1993.
- FONSECA, Cláudia Damasceno. *Mariana: gênese e transformação de uma paisagem cultural*. Dissertação (Mestrado em Geografia Urbana). Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, 1995.
- FUNDAÇÃO João Pinheiro. *Relatório para a preservação dos Centros Históricos de Ouro Preto e Mariana*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1974.
- GIDDENS, Antony et. al. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora Unesp, 1995.
- GONÇALVES, Andréa L. et al. *Termo de Mariana: história e documentação*. Mariana: Imprensa Universitária da UFOP, 1998.
- GONÇALVES, José Reginaldo. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. In: ESTERCI, Neide. *Fazendo antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2001.
- GUIMARÃES, Alphonsus. *Poesias* (Alphonsus de Guimarães). 2. Ed. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1955.
- GUIMARÃES, Alphonsus. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar Editora, 1960.
- GUIMARÃES, Alphonsus. *Cantos de Amor, salmos de prece*. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar Editora; MEC, 1972.
- GUIMARÃES FILHO, Alphonsus. *Alphonsus de Guimarães no seu ambiente*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1995.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). *Indentidade e diferença*. Perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 6ª ed. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2001
- HALBWACHS, Maurice. *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*. Paris: PUF, 1971.
- HALBWACHS, Maurice. *Amemória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994.
- HOBSBWAN, E. e RANGER, T. (Orgs.). *A invenção das tradições. Introdução*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1984.
- HOONAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- HOONAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1985. HUYSSSEN, Andréas. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro. Aeroplano, 2000.
- JEUDY, Henri-Pierre. *Memórias do social*. São Paulo: Forense, 1995.
- LEFEBVRE, Henry. *O direito à cidade*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1990.
- LIBBY, Douglas C. *Transformação e trabalho em uma economia escravista: Minas Gerais no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- LIMA JÚNIOR, Augusto de. *As Primeiras vilas do ouro*. Belo Horizonte: Santa Maria, 1962.
- LOVISOLO, Hugo. A memória e a formação dos homens. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, CPDOC, 16-28, 1989.

- MARTINS, Judith. *Dicionário de Artistas e Artífices dos séculos XVIII e XIX*. V. 1, n. 27. Publicações do SPHAN, Rio de Janeiro, 1974.
- MIDDLETON, David e EDWARDS, D. *Collective remembering*. London: SAGE Publications, 1990.
- NAMER, Gerard. "Sociologie de la connaissance et sociologie de la mémoire". In: *L'année sociologique*. n. 3. 1983.
- NAMER, Gerard. *Mémoire et société*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1987.
- NEASPOC Núcleo de Estudos Aplicados e Sócio-Políticos Comparados. *Primeira Pesquisa de Opinião Pública*: Município de Mariana-MG. Mariana: 2000.
- NORA, Pirre. Entre memória e História: a problemática dos lugares. *História e cultura. Projeto História*, n. 10, 7-28, 1993.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994a.
- ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994b.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, n.3, Rio de Janeiro, CPDOC, 3-13, 1989.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, N. 10. Rio de Janeiro, CPDOC, 200-215, 1992.
- RIVERA, Dário Paulo Barrera. Pentecostalismo: uma religião sem memória? (p. 85-92). In: SOUZA, Beatriz Muniz. et ali (Org.). *Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC-SP; UESP, 1998.
- RIVERA, Dário Paulo Barrera. Religião e Tradição, a partir da sociologia da memória de Maurice Halbwachs. *Revista Numem*, Juiz de Fora: UFJF editora, 2000.
- RIVERA, Dário Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: Sociologia do Protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho D'água, 2001.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Vivaldi Moreira (Trad.). Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.
- SAMUEL, Raphael. *Theatres of memory*. London: Verso, 1994.
- SANTANA, Marco Aurélio. Memória, cidade e cidadania. In: COSTA, Icléia Thiesen M. e GONDAR, Jô (Orgs). *Memória e espaço*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000 a.
- SANTOS, Myrian S. dos. O pesadelo da amnésia coletiva: um estudo sobre os conceitos de memória, tradição e traços do passado. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 23, 70-85, 1993.
- SANTOS, Myrian S. dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 38. 70-85, 1998.
- SANTOS, Myrian S. Teoria da memória, teoria da modernidade. In: AVRITZER, Leandro e DOMINGUES; José Maurício. *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
- SANTOS, Waldemar de Moura. *Lendas marianenses*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1967.
- SOUZA, Beatriz Muniz. et al. (Org.). *Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC-SP; UESP, 1998.
- SOUZA JÚNIOR, Paulo G. *O retorno do espírito: pentecostais e religiosidade popular nas Minas Gerais do final do século XX*. Monografia (Curso de Bacharelado em História Regional) ICHS/ UFOP, Mariana, 2000.
- SOUZA JÚNIOR, Paulo G. "Barracões barrocos": memória, poder e adesão religiosa em Mariana-MG. Dissertação. (Mestrado em Memória Social e Documento). ICHL/ Universidade do Rio de Janeiro. UNIRIO, 2003.
- VASCONCELOS, Salomão de. *Bandeirismo*. Belo Horizonte: Oliveira Costa, 1944.

VASCONCELLOS, Sívio de. *Vila Rica; formação e desenvolvimento, residências*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

VELHO, Gilberto. *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro. Zahar, 1977a.

WEHLING. A. e WEHLING Maria J. C. M. Memória e história: fundamentos, convergências, conflitos. In:

WEHLING. A. e WEHLING Maria J. C. M. *Memória social e documento: uma abordagem interdisciplinar*. Rio de Janeiro : Universidade do Rio de Janeiro. 1997.

A FESTA DO BARRETE VERDE

Maria João Fontes de Sousa A. Mota
Professora do Departamento de Antropologia
do Instituto Superior das Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE - Lisboa).

Resumo

Este texto pretende analisar elementos relacionados com a objetificação de identidades “tradicionalis” na cultura material da região de Alcochete, situada na Área Metropolitana de Lisboa (Portugal). Destacam-se ícones como: o barrete verde, o forcado, o colete encarnado, ou as salinas, que são investidos de valor emblemático em contexto local, mas também nacional e transnacional. Deste modo, enquanto referentes instáveis de significados, admitem múltiplas apropriações; como objetos folclóricos e “tipicamente populares”, ou como símbolos rituais de masculinidade, de sociabilidade e poder. Considerados enquanto objetos enredados em contextos socioculturais, permitem compreender os processos de folclorização, envolvidos e expressos no associativismo lúdico e voluntário, nas festividades cíclicas e na taoumaquia, mas também relacionados com a diversidade e com as transformações socioculturais.

Palavras-chave: Objetificação; Ícones; Objetos Folclóricos, Símbolos Rituais; Processos de Folclorização.

Abstract

This article analyses the elements related to the objectification of traditional identities in the material culture of Alcochete, a region in Lisbon Metropolitan Area (Portugal). Icons like the green cap, the pitchfork, the red waistcoat, or the salt-pans are invested with emblematic value in local, and even in national and transcultural context. Furthermore, as instable supports of meanings they allow multiple appropriations: as folk objects and “typically popular” or as ritual symbols of masculinity, sociability and power. Considered as *entangled objects* in social and cultural conjunctures, they make possible the comprehension of folklore process expressed in local and voluntary associations, in cyclic festivities, and in taoumacy, but also those related to the sociocultural transformations and diversity.

Key words: Objectification; Icons, Folk Objects; Folklore Process; Ritual Symbol.

No presente artigo são analisados elementos de cultura material, que representam e veiculam identidades, tendo por base a investigação antropológica desenvolvida no âmbito do *Mestrado em Culturas Regionais Portuguesas* (Mota, 1999, p. 9-119) e em torno de uma festividade cíclica local em Portugal. Compreender como se processam e gerem as formas de pertença, organização e dinâmica social de uma das associações locais, o Aposento do Barrete Verde e das Salinas, constituiu a problemática central da referida pesquisa¹. No trabalho de campo logo se evidenciaram as referências distintivas, tanto nas atividades (festivas) desenvolvidas, como dos elementos materiais exibidos, entre estes, os emblemas, os objetos e o patrimônio. A escolha desta agremiação regionalista² justifica-se por ser das que têm mais associados do concelho de Alcochete (3ª a seguir às de futebol); desenvolver atividades e redes informais de sociabilidade e poder; ter associados e dirigentes de ambos os sexos (apesar do predomínio do masculino); organizar uma importante festividade regional; e representar a(s) identidade(s) local(is). A opção por esta região deve-se à sua localização na Área Metropolitana de Lisboa³ e às influências urbanas e industriais, mas paralelamente pelo interconhecimento dos residentes do centro da vila de Alcochete, para o qual o associativismo voluntário contribui.

Partindo do enfoque nas relações associativas, neste artigo, atende-se primeiro às formas de determinação e de utilização da peça da indumentária “tradicional” e ícone emblemático que denomina a associação, além de outros relacionados: “salinas”, “forcado”, “aposento” etc. Estes destacam-se por serem artefatos e bens patrimoniais que refletem identidades individuais ou coletivas, de pertença e de diferenciação sociais. Seleccionados como representativos da região e de certas atividades que a caracterizaram, tornam tangíveis as identidades locais e os processos identitários mais gerais e abrangentes, tais como os da “folclorização”, processos que fazem com que “[...] algumas práticas culturais consideradas tradicionais sejam reinterpretadas, reconstruídas ou reinventadas no presente. [...] O processo de folclorização caracteriza-se por uma acção coordenada de definição de diferenciações regionais concertadas na unidade nacional.” (Branco, 1995, p. 169)

Para se aceder à compreensão da cultura material e, em particular, dos emblemas da “tradição”, torna-se, então, necessário considerá-los nos contextos social, histórico e político em que são usados. No entanto, uma das dificuldades e um dos desafios da abordagem dos objetos, e do nosso relacionamento com eles, é a de terem vários significados e usos, ou seja, de serem “...promíscuos e instáveis, dependendo da historicidade, mas também da falta de constrangimento histórico...”, como no caso das inovações ou das invenções das tradições (Thomas, 1997, p. 208). Assim, a “objetificação das identidades” não deve ser entendida de forma essencialista, visto as suas características não serem imutáveis e definitivamente definidas (Miller, 1987, p. 214). Pelo contrário, é porque os objetos apresentam uma maior ambiguidade e instabilidade semiológicas, sendo acompanhados de uma plasticidade formal e funcional, que possibilitam um leque de apropriações, expressando e ajudando a construir identidades multifacetadas e atualizadas.

Por se tratar de uma associação tauromáquica, ligada à sociabilidade masculina das touradas, a questão do “gênero” não pôde ser ignorada. “In recente anthropological work, sex is generally taken to refer to the anatomical, biological and physiological characteristics of female and male bodies, and gender to the culturally specific symbolic articulation and elaboration of these differences.” (Barnard e Spencer, 1996, p. 253) Daí, o segundo grande eixo analítico deste estudo, o do “modelo de masculinidade hegemónica” (Almeida, 1995, p. 17) estar implicado, não só na organização do *Barrete Verde*, como na determinação das configurações e utilizações significantes de certos objetos. Mas, tal como os processos de *folclorização*, as relações assimétricas entre “gêneros” não estão isentas de transformações e pressupõem as ações individuais.

Contextos lúdicos e festivos de fabricação de emblemas

No concelho de Alcochete a maioria das 22 associações lúdicas são desportivas (de futebol). Porém, as três de tauromaquia (tertúlias e grupos de forcados) são as consideradas mais “tradicionalistas” daquela região. Neste sentido, as duas bandas filarmônicas articularam-se com estas práticas, ao se especializarem (repertório e atuações) em espetáculos tauromáquicos. Dos três grupos folclóricos e etnográficos, todos com sedes afastadas do centro da vila, um surgiu em 1953, os outros apenas na década de 80. Deste modo, os processos de “folclorização” e de fabricação de emblemas encontram-se também relacionados com as associações locais. Primeiro, num contexto “Regenerador” (finais do Séc. XIX), com as bandas filarmônicas representativas da pertença e/ou distinção administrativa e territorial (do concelho). Depois, no Estado Novo (1926-74), com as “tradições regionais”, sobretudo desportivas e tauromáquicas, e, posteriormente, com os grupos folclóricos⁴, que continuaram a surgir num contexto de mudanças políticas, integrando o “*movimento da (re)folclorização*.” (Branco, 1995, p. 169)

Os moços de forcado, inicialmente, faziam parte do pessoal, que lidava com o gado, ao serviço dos proprietários rurais. A sua denominação está relacionada com as varas, que terminam numa espécie de forquilhas bifurcadas, usadas para se protegerem e limitarem o acesso do touro. Foi sobretudo no Séc. XIX que este tipo de atividade se generalizou como parte integrante da tourada, institucionalizada como espetáculo festivo. Acompanhando a transformação dos espetáculos tauromáquicos, a partir de 1920, em Alcochete existiu um primeiro grupo de moços de forcado (não institucional), que se dispersavam por grupos de outras localidades. Fato que, nos anos 50, origina um apelo na imprensa local para a organização formal de um grupo que representasse a vila⁵. Os forcados de Alcochete eram então profissionais tauromáquicos e auferiam salários fixos. Estatuto que não foi mantido depois da sua associação formal, a partir de 1965, como Secção do Aposento do Barrete Verde, altura em que todos os forcados passam a praticantes de uma modalidade amadora. Consequentemente, hoje têm uma remuneração inferior e atuam sem agentes profissionais, seguros de saúde ou outros. No entanto, os aspirantes desta prática são ainda numerosos em Alcochete, majoritariamente ali residentes e assalariados na indústria e nos serviços, e raramente pequenos proprietários e negociantes. Não constituem um grupo etário ou de estado civil, pois integram elementos de várias idades (dos 16 aos 40 anos), na sua maioria são solteiros, alguns são casados e poucos são divorciados. Se bem que alguns já tenham cumprido o serviço militar, sejam casados e tenham filhos menores, constituíram o seu próprio agregado familiar recentemente, estando sujeitos a intensas pressões familiares para fazerem a “despedida” do grupo. Têm uma certa relutância em abandoná-lo, mas o dilema pode resultar na sua saída e na diminuição gradual daquela atividade. O “gênero” e a afirmação ritual da masculinidade é, por conseguinte, a característica comum dos moços de forcado, sendo vários os elementos simbólicos desta identidade.

O orgulho e empenho dos forcados é expresso materialmente através do uso e cuidados com a sua “farda”. É relevante que a farda e o título de cabo do grupo⁶ sejam designações análogas às usadas nas instituições militares. Ambas implicam uma hierarquização específica, mas também uma uniformização e despersonalização dos indivíduos. À semelhança do serviço militar, a pertença a um grupo de forcados, sobretudo a atuação em touradas, pelo menos durante alguns anos, pode ser entendida como um rito de passagem da masculinidade. Porém, os forcados distinguem-se pelo voluntariado, bem como, pelo seu desempenho se prolongar por mais tempo. O corporativismo do grupo é outras das características da situação liminar dos seus membros, expressa, por exemplo, no fardamento próprio que os distingue pelas cores e/ou padrões dos tecidos.

A dimensão simbólica das *performances* tauromáquicas, ligada à construção de identidades (exclusivas e/ou cumulativas) do “gênero”, através das práticas ritualizadas e das emoções experimentadas, foram analisadas em estudos antropológicos.

“A análise simbólica de Pitt-Rivers da tourada espanhola mostra que o matador simboliza um papel feminino no primeiro tercio, ao passo que no terceiro tercio (o da morte) atinge uma incorporação hipermasculina, apropriando-se dos valores fálicos do touro que então transfere para o público [...]. Isto relaciona-se com o facto de os sexos, no contexto religioso, poderem ser ou mutuamente exclusivos, como na vida quotidiana, ou cumulativos. [...] A sua ambiguidade sexual está ligada ao seu papel de sacrificador: primeiro é sacerdote, com o seu capote, depois uma mulher bonita na primeira sorte, e no fim acaba varão, homem transformado em touro; quando através do sangue feminiza o touro.[...]” (Almeida, 1995, p. 203-204).

Os moços de forcado têm também uma atuação ambígua nas touradas, pois se os seus trajés se aproximam das fardas militares, por serem justos ao corpo sugerem a feminilidade revelada pelo toureiro sem capa. A masculinidade deste grupo ritual depende, então, das suas *performances* conjuntas para pegarem o touro, nunca integrando elementos femininos. Contrariamente, o toureiro a cavalo e a pé, por serem práticas individuais, incluem figuras de cartaz femininas, ainda que sejam em menor número⁷. Os aspectos gerais do campo da tauromaquia, dependentes do contexto histórico e empresarial (nacional e internacional), não são aprofundados por ultrapassarem o âmbito deste estudo. Resta relembrar que as “tradições tauromáquicas” apropriadas como locais e regionais, simultaneamente são “...parte integrante do património da cultura portuguesa”, cujos intervenientes e eventos se enquadram em disposições legais específicas⁸.

Para além do Grupo de Forcados do Aposento, formaram-se outras seções de modalidade, compostas por sócios considerados de mérito, que representam o Aposento. A das Meninas do Barrete Verde é preexistente à associação e no início da década de 40 já promovia as festividades das quais recebeu o nome⁹. As “Meninas”, presentemente um conjunto de doze adolescentes, têm funções protocolares e colaboram na organização das Festas. Envergam t-shirts emblemáticas da associação e o barrete verde ao ombro, apoiam o grupo de forcados entre a assistência das touradas, e integram a procissão à Sr.^a da Vida (santa e devoção da igreja local). Desde os anos 40, o barrete verde é usado por elas sempre daquela forma e raramente colocado na cabeça. As diferentes utilizações do mesmo objeto, reafirmam as distinções sociais; baseadas no sexo, mas também, na idade, no estado civil, na territorialidade, e no parentesco. Assim, grande parte são: de Alcochete, solteiras, estudantes, namoradas dos forcados, e/ou familiares de sócios (dirigentes) do Aposento. Apesar da sua longa existência como grupo, não tem representante nos órgãos dirigentes da associação¹⁰, nem é especificado nos estatutos ou no regulamento interno, contrastando com os forcados, cuja “farda tradicional” é inclusivamente descrita: “[...] o calção de cor verde azeitona e a jaqueta de cor uniforme carmesim escuro.” (Rodrigues, 1989, p. 43). A composição numérica é controlada pela direção para que este grupo feminino seja seletivo e organizado, ainda que, nos anos 40, tenha sido composto por cerca de vinte elementos. Outro grupo igualmente omissos nos estatutos¹¹ é o de Danças Sevilhanas, criado no ano de 1992 e composto por sete elementos femininos e dois masculinos¹². Apesar de duas dançarinas terem cargos diretivos, este é o grupo com menos visibilidade e apoio, sendo o único que tem de dar à associação 50% do lucro dos espetáculos em que participa.

A celebração de artefatos emblemáticos

O Festival Tauromáquico do Barrete Verde e das Salinas, realizado desde o início dos anos 40, é hoje a festividade anual mais importante, tanto pela quantidade de público que atrai ao centro da vila, como dos participantes que mobiliza nos sete dias de festejos. No programa festivo, idêntico há vários anos, destaca-se como principal atração a Festa Brava composta por: largadas de touros

nas ruas, concurso de condução de jogos de cabrestos e picaria à vara larga, touradas ou corridas de touros, novilhada, e cortejo e homenagem ao salineiro, ao forçado e ao campino.

Em 1941 organizou-se a primeira festa denominada das Salinas e do Barrete Verde. Esta “nova” festividade foi-se enredando na anterior, em honra da N. Sr.^a da Vida¹³, realizada até à década de 30, onde a celebração religiosa era central, mas já integrava espetáculos tauromáquicos. O culto mariano à Sr.^a da Vida, celebrado a 8 de Setembro, ter-se-á desenvolvido em Alcochete, sobretudo a partir do 3º quartel do séc. XVI, quando a capela foi “legada à Misericórdia pelos seus fundadores” (Valladas, 1958, p. 11). A sua transformação em Festas das Salinas e do Barrete Verde, com organização exclusivamente laica, a partir dos anos 40, envolveu uma maior participação e competição entre os grupos locais com poder e relacionamentos estratégicos. A componente religiosa manteve-se sob forma de missa, seguida de procissão em honra da Santa, no dia 15 de Agosto e logo após a tourada. Contudo, deixou de ser o motivo da festividade, lugar ocupado pelas celebrações e referências tauromáquicas. Devido a este fato, na década de 40, “[...] os amantes da Igreja começaram a achar que esta [procissão] devia ser à cabeça do cartaz, e como resultado nunca mais houve procissão nas Festas do Barrete Verde [...]” (Valladas, 1958, p. 107-108). Somente a partir dos anos 60 se tornou a efetuar a referida procissão, por iniciativa dos então dirigentes do Barrete Verde.

As primeiras Festas das Salinas e do Barrete Verde estiveram a cargo da comissão de proprietários da praça de touros de Alcochete (alguns dos futuros fundadores do Aposento). Em 1942, um conjunto de instituições locais e de particulares organizaram os festejos (Misericórdia, Câmara Municipal, Sociedade Imparcial 15 de Janeiro, latifundiário-cavaleiro, e jornalista de semanário nacional, futuro fundador do Aposento). No ano seguinte foi promovida pela Sociedade Imparcial, com o apoio da Câmara Municipal. Autarquia que, em 1944, entregou a sua organização à comissão de festas, constituída por grande parte dos dezesseis membros que, alguns meses mais tarde, iriam fundar o Barrete Verde. A partir desta data, a associação constituída para esse fim ficou sempre responsável pela festividade (Rodrigues, 1989, p. 38). Ainda nesse mesmo ano, altera a ordem dos vocábulos das Festas, salientando a peça de indumentária como emblema local, relativamente às “salinas”, outra das atividades características da região até há década de 60.

As Festas do Barrete Verde sofreram algumas interrupções por dificuldades de financiamento dos espetáculos tauromáquicos e falta de colaboração dos intervenientes (figuras de cartaz, proprietários de terra e ganadeiros, entidades autárquicas, empresários locais etc.)¹⁴, fatores que, explicam a especialização e a necessidade de cooperação dos organizadores e participantes das festividades. Atualmente, ainda que não sejam obrigados a garantir o orçamento das Festas, o seu poder e prestígio sociais podem ser postos em causa, nomeadamente, nas eleições; dos dirigentes associativos e autárquicos.

São festividades que se assemelham às Festas do Colete Encarnado, existentes desde os anos 30 em Vila Franca de Xira (concelho vizinho), apesar das relações de evitamento e de diferenciação mantidas com aquele concelho¹⁵. As Festas do Colete Encarnado, inicialmente organizadas por um latifundiário, visavam homenagear os campinos (condutores de gado) que trabalhavam nas suas herdades e promover as “tradições ribatejanas”.¹⁶ Em ambas as localidades, o principal referencial e ícone festivo é do mesmo tipo; uma peça de traje festivo local, cujas cores remetem também para a identidade nacional. O “colete encarnado” é usado apenas pelos campinos e o “barrete verde” por campinos e forçados, sendo este último que figura no emblema do Aposento com “[...] um forçado, sobre o qual assenta, dobrado para o exterior, um barrete de cor verde, com a barra vermelha, com a inscrição da palavra Alcochete.”¹⁷ (Rodrigues, 1989, p. 43)

Os campinos formam um grupo heterogêneo, ao nível da sua organização profissional, e, o “maioral” é o intermediário entre o proprietário-

ganadeiro e o Barrete Verde¹⁸. Vêm das herdades de Samora Correia¹⁹, freguesia vizinha do concelho de Benavente, pois as de Alcochete não os empregam em grande número, devido à conversão da criação de gado em produções agrícolas mecanizadas (horticultura, flores, madeira etc.). A sua colaboração nas Festas do Barrete Verde é compensada, e assegurada, com os títulos de sócios beneméritos que lhes são concedidos e, no caso do “maioral”, por ser dirigente daquela associação. Estes tributos são complementados por cerimoniais de homenagem, jantares e almoços com sessões de fado no Salão Nobre do Aposento, uns meses antes e depois das Festas. Assim, ainda que regionalista, o Barrete Verde tem associados de outras localidades, entre os quais se destacam figuras públicas da atualidade e do passado, distinguidas a quando da sua visita (prestigiante) à sede da associação. Esta é uma das estratégias fundamentais para o estabelecimento de redes de relações sociais que possibilitem o seu acesso ao campo tauromáquico e empresarial. Porém, evita-se o controle interno por parte dos representantes dos sócios coletivos, que não podem ocupar qualquer cargo dirigente ou consultivo, bem como, ingerências de associações e entidades com as quais têm relações de conflito e de competição²⁰.

O Aposento... Patrimônio de sociabilidades

O termo aposento significa em geral “Casa, morada, albergue, hospedagem e quarto, compartimento ou divisão da casa” (Silva, s.d., 217). Localmente, era uma casa em madeira, habitada sazonalmente pelos jornaleiros (trabalhadores contratados ao dia) e trabalhadores da propriedade rural, sendo ainda hoje sinônimo de local de convívio essencialmente masculino. A maioria dos frequentadores do Aposento desloca-se à sede nas ocasiões festivas, caracterizando-se pela sua heterogeneidade social²¹. A sede funciona como espaço diário de sociabilidade sobretudo para dirigentes e elementos das seções de modalidade. Situa-se num edifício próprio, no centro da vila, alugado aos seus primeiros proprietários (donos de salinas), que, por serem membros do Aposento, o venderam à associação em 1954.

Quotidianamente o 1º andar e o bar são muito frequentados. As restantes salas são usadas em ocasiões festivas ou por menos associados. Na Sala dos Fundadores decorrem algumas reuniões e encontram-se os objetos que lhes são alusivos²². O Museu Tauromáquico – Eng.º Samuel Lupi²³, com três salas de exposição, apresenta itens (fotografias, objetos etc.) sobre: aquele cavaleiro tauromáquico (sócio e latifundiário), o grupo dos forcados e as salinas. Estes objetos ilustram as atividades tauromáquicas e econômicas locais, relacionadas com as da associação. Deste modo, ao elaborarem um discurso, para os visitantes, sobre as coleções expostas, reconstroem a memória local. É significativo que o grupo das “Meninas” e o de Danças Sevilhanas não sejam representados, apenas existindo do primeiro uma fotografia dos anos 40, na sala de exposição dos forcados.

Além dos associados servirem e consumirem bebidas no bar, asseguram a sua limpeza. O Aposento como espaço de sociabilidade masculina parece justificar a flexibilidade de certos aspectos da divisão sexual das tarefas. Os jogos de cartas são disputados com pontuações, convertidas em dinheiro, que acaba por ser gasto no pagamento de rodadas²⁴, apesar de nos regulamentos serem “expressamente proibidas nas instalações [...] A prática de jogos ilícitos.” (Rodrigues, 1989, p. 64). O tom das conversas é jocoso, sobre assuntos que versam a sexualidade, o desporto, a tauromaquia etc. As poucas jovens presentes, habitualmente, consomem bebidas não alcoólicas e têm conversas e comportamentos mais coibidos. A noite é um período de sociabilidade masculina, pois ali permanecerem poucas associadas. Os jovens ou celibatários (a maioria forcados) continuam o convívio, depois da sede fechar (à 0h), noutros cafés, bares e discotecas de Alcochete. A capacidade de ingestão de bebidas alcoólicas constitui também uma forma de afirmação de masculinidade, envolvendo competição.

O trabalho de campo foi dificultado pela hegemonia masculina na tauromaquia e no associativismo local. No entanto, como investigadora exterior a Alcochete foi-me possibilitada uma maior participação nos momentos de sociabilidade.

No Escritório da Direção, perto da sala de jogo, os dirigentes²⁵ administram a associação (atividades, arquivos documentais, reuniões etc.). Ao lado do bar, numa pequena sala, há um oratório com a imagem de S. João Baptista (santo padroeiro de Alcochete). Tal como notou o vice-presidente, este espaço ligado à religiosidade vai contra os estatutos da associação, que estipulam que “São expressamente proibidas nas instalações, quaisquer manifestações de carácter político ou religioso.” (Rodrigues, 1989, p. 64). De acordo com este informante, corresponde à devoção dos alcochetanos e em particular dos moços de forcado, que antes das suas corridas de touros fazem ali as suas orações. Sempre que questionados sobre o assunto os forçados assumem um discurso desinteressado e/ou de desconhecimento, sendo antes das touradas que alguns ali vão individualmente. As práticas religiosas são consideradas mais femininas, ainda que aqueles participem nelas em situações rituais (ex. procissões, transporte de andores etc.) ou em privado. Daí a sua relutância em assumirem publicamente a sua devoção religiosa.

Conclusão

Como se demonstrou no estudo de caso, os processos de folclorização estão ligados a manifestações como o associativismo e as celebrações festivas, tidas como “tradicional”, ainda que reinterpretadas e reinventadas ao longo tempo. Envolvem, então, uma série de referências e de protagonistas transculturais, de grupos locais (elites sócio-profissionais, burguesia, e assalariados) e de outras regiões (nacionais e não-nacionais). Deste modo, a fabricação de ícones emblemáticos da “tradição” implicou a articulação de celebrações e de organizadores (ex. de cariz religioso, lúdico, político, económico-profissional etc.), de diversos meios sociais e territoriais (ex. Lisboa, Setúbal, Montijo e Alcochete na Estremadura; V.F. de Xira e Samora Correia no Ribatejo; Espanha etc.). No entanto, os vários elementos foram secularizados e tidos como locais, ainda que relacionados com outros contextos (ex. associativismo, tauromaquia etc.). Neste sentido, grupos como o de campinos e o de danças sevilhanas fazem parte das “tradições locais”, apesar da sua pertença a outras regiões ou influência direta do folclore ribatejano e espanhol, respectivamente. Se bem que os campinos, até aos anos 90, viessem das herdades de Alcochete, desde então continuam a representar as atividades locais apesar de serem do concelho vizinho.

Presentemente, não só as salinas quase não produzem ou empregam trabalhadores, como nas propriedades agrícolas não se cria gado para os eventos tauromáquicos. Contudo, os respectivos emblemas continuaram a ser celebrados e entendidos como referências locais, embora a partir dos anos 60 o concelho apresente industrialização e, atualmente, terceirização das atividades produtivas. Prevaleram enquanto símbolos de uma ruralidade, perpetuada como “autenticamente local”, apesar de heterogênea e transformada, na medida em que refletiam “formas culturais populares”, ideologicamente promovidas sobretudo no Estado Novo (Raposo, 1998, p. 199). A instabilidade dos significados destes objetos, e os processos de fixação históricos e políticos a que continuaram a estar sujeitos, permitiram inter cruzar várias ações de apropriação (socialmente cada vez mais diversificadas) e, logo, incorporar as “tradições” em expressões culturais contemporâneas. Assim, os ícones foram escolhidos pelo seu carácter tipificador do “popular” e do regional, atributos da sua definição como objetos folclóricos. No entanto, uma vez transmitidos e reconhecidos noutros contextos, tornam-se referentes transculturais que institucionalizam localmente outras identidades, mais diversificadas, como no caso dos grupos folclóricos e de danças sevilhanas de Alcochete. Similarmente, o barrete verde pôde, até à atualidade, continuar a ser expressão e condição de identidades hierarquizadas e imbricadas (locais, nacionais, transculturais, de “gênero”, de produção(s) e de consumo(s)). Mantém-se como emblema de práticas identitárias e de negociação político-social (em transformação), tais como as festividades cíclicas locais.

NOTAS

- ¹ Opto pelas denominações locais da associação: "Barrete Verde" ou mais raramente "Aposento", pelo seu valor polissêmico e por razões de simplicidade literária.
- ² Categoria e atividades definidas na fundação da associação em 1945, com alvará do Gov. Civil de Setúbal em 1947.
- ³ Área administrativa definida no Dec. Lei n.º 44/91.
- ⁴ Com repertórios "tradicionais" das regiões de origem (Beiras, Alentejo etc.) dos migrantes, que até os anos 70 trabalhavam em propriedades agrícolas do concelho de Alcochete.
- ⁵ "Sol e ... Moscas", in *A Voz de Alcochete*, 1950, n.º 25-26, Junho/Julho, p.3.
- ⁶ Elemento (fixo) representante e responsável da organização, formação e atuações.
- ⁷ E tenham conflitos com colegas, empresários etc., razões para a espanhola Cristina Sanchez deixar a carreira de "matadora" em 1999.
- ⁸ Cf. lei sobre touradas (dec. lei n.ºs 306/91, *Diário da República*, n.º 188 I-A Série de 17/8/1991; "Declaração da rectificação" n.º 201/91, D.R. n.º 225 I-A série, de 30/9/1991; e "Aprovação" n.º 62/91, D.R., n.º 275 I-B série de 29/11/1991).
- ⁹ Por exemplo, com a coleta de dinheiro, venda de rifas para tómbola etc., o que ainda acontece.
- ¹⁰ Órgãos dirigentes: 3 diretivos - assembleia geral, direção, conselho fiscal; 1 consultivo - conselho geral, num total de 28 sócios, onde apenas 2 eram mulheres.). A maioria é residente em Alcochete, com situações profissionais diversas: pequenos proprietários, comerciantes, reformados da indústria local com indenizações, quadros técnicos, etc.)
- ¹¹ Estatutos que foram aprovados em 1947, tendo desde aí sofrido apenas pequenas alterações.
- ¹² A maioria reside em Alcochete, é solteira, estudante e com idades dos 13 aos 26 anos.
- ¹³ Imagem do Séc. XVIII da Capela daquela evocação, anteriormente devotada ao Espírito Santo, no "bairro" ribeirinho da vila de Alcochete, onde habitam os salineiros e marítimos (reformados) e as suas famílias. A réplica da imagem foi exposta na sede da *Sociedade Imparcial 15 de Janeiro de 1898*, que colaborava na organização desta festa.
- ¹⁴ Apesar dos donativos que angariam para esse fim, entre os habitantes de Alcochete.
- ¹⁵ Expressas nos discursos dos alcochetanos, que evitam deslocar-se ali (por exemplo, em 1991, apenas seis pessoas ali trabalhavam) (Censos 91: quadros 3.4.1 e 3.4.2).
- ¹⁶ Presentemente a sua organização depende da Câmara Municipal de Vila Franca.
- ¹⁷ Emblema reproduzido em itens de divulgação (programa das festas, cartazes, autocolantes, estandartes, bandeiras, t-shirts, etc.).
- ¹⁸ Situação determinada pelo seu mérito profissional, parentesco com certos campinos, e relações de *compadrio*.
- ¹⁹ Onde residiram e estão sepultados fundadores do *Aposento*, bem como o fundador do Lar de Samora Correia e da Misericórdia de Alcochete, 3º Barão de Samora Correia. (D'Azevedo, 1994, p. 25-26 e 157).
- ²⁰ Por exemplo, Forcados Amadores de Alcochete, 2º grupo fundado em 1971 por dissidentes do Aposento; Sociedade Imparcial 15 de Janeiro; Câmara Municipal de Alcochete etc.
- ²¹ Reformados, trabalhadores da indústria e serviços, funcionários públicos, campinos, proprietários rurais, comerciantes, estudantes etc.
- ²² Trajes tauromáquicos, fotografias, pinturas, bustos, placas toponímica etc.
- ²³ Não é reconhecido pelo Instituto Português de Museus.
- ²⁴ Rodadas de bebidas alcoólicas pagas à vez pelos elementos do grupo.
- ²⁵ Atualmente, sobretudo os mais velhos, pequenos proprietários rurais e de serviços, ou que se encontram reformados da indústria local (com indenizações), que são os que têm cargos de maior importância.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de si - uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século, 1995.
- BARNARD, Alan, e SPENCER, J. *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London: Routledge, 1996.
- BRANCO, Jorge Freitas. Lugares para o povo: uma periodização da cultura popular em Portugal. *Revista Lusitana*. n. 13/14, 145-177, nd.
- BRANCO, Jorge Freitas. A fluidez dos limites: discurso etnográfico e movimento folclórico em Portugal. *Etnográfica*, III. n. 1, 23-47, nd.
- BRANCO, Jorge Freitas e LIMA, Paulo (Orgs.). *Artes da fala*. Lisboa: Celta, 1997c.
- CAPUCHA, Luís. O campo da tauromaquia. *Sociologia - Problemas e Práticas*. n 5, 149-165, nd.
- CAPUCHA, Luís. Associativismo e modos de vida num bairro de habitação social. *Sociologia - Problemas e Práticas*. n 8, 29-41, nd.
- Censos 91 - Área Metropolitana de Lisboa*. Lisboa: INE, 1992.
- D' AZEVEDO, Alvaro R. *Benavente - Estudo histórico descritivo*. Benavente: Ed. Câmara Municipal de Benavente, (1926), 1994.
- Diário da República*. n/s. 62, 188-I-A, 201, 225-I-A, 275-I-B. 1991.
- S.A., DICIONÁRIO GEOGRÁFICO. (v. 2, n. 6. Rolo 278). Lisboa. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, (1758).
- FRIEDMAN, Jonathan. *Consumption and identity*. Londres: Harwood Academic Publishers, 1994.
- MACKENZIE, Maureen A. *Androgynous objects: string bags and gender in central New Guinea*. Melbourne: Harwood Academic Publishers, 1991.
- v.a.. 1994/95. *Mediterrâneo - Tauromaquias populares e outros estudos*: Lisboa: Instituto Mediterrâneo da Universidade Nova de Lisboa, n.º 5/6.
- MILLER, Daniel. *Material culture and mass consumption*. Oxford: Blackwell, 1987.
- MOTA, Maria João. O Aposento do Barrete Verde e das Salinas... In *3º Programa de Bolsas para Jovens Historiadores e Antropólogos*, (vol. III, pp. 9-119). Porto: Fundação da Juventude, 1999.
- v.a.. 1986. (A) *mulher na sociedade portuguesa - visão histórica e perspectivas actuais*. Actas do Colóquio-20 a 22 de Março de 1985. Coimbra: Faculdade de Letras, 1985.
- RODRIGUES, Constantino, e (v.a.). *A história do aposento do Barrete Verde*. Alcochete: Aposento do Barrete Verde, 1989.
- RAPOSO, Paulo. O Auto da Floripes: 'cultura popular', etnógrafos, intelectuais e artistas. *Etnográfica*, II, 2, 189-219, 1998.
- SILVA. s.d.. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Lisboa: Editorial Confluência, nd.
- THOMAS, Nicholas. *Entangled objects - exchange, material culture, and colonialism in the Pacific*. Londres: Harvard University Press, 1997.
- VALLADAS, Maria. *Monografia de Alcochete*. Lisboa: I.S.S.S., (tese policopiada), 1958.
- (A) VOZ de Alcochete. nº 1 a 110, 1948-1959.

TERRORISMO DE ESTADO NA ARGENTINA: os papéis da burocracia, os testemunhos e a prova jurídica

Maria José Sarrabayrouse Oliveira

*Licenciada em Ciências Antropológicas. Doutoranda em Ciências Antropológicas.
Investigadora da Equipe de Antropologia Política e Jurídica, Universidad de Buenos Aires.*

Tradução: Marineide Furtado Campos

Resumo

O presente artigo tem como eixo discutir o problema do testemunho. A exposição do trabalho é dividida em três partes: na primeira, levanto alguns problemas conceituais acerca do testemunho e dos debates surgidos em torno do mesmo; na segunda, analiso o testemunho na sua qualidade de ferramenta jurídica, introduzindo a discussão sobre a imputação de responsabilidade penal nos casos de terrorismo de Estado; finalmente, apresento um caso judicial paradigmático na Argentina, "a causa da necropsia judicial", que constitui um dos pontos fundamentais em minha tese de doutorado sobre o funcionamento do poder judiciário durante a última ditadura na Argentina, na qual pretendo por em jogo algumas questões, que permitem pensar a documentação burocrática e sua transformação em prova jurídica, assim como, a relação das burocracias durante os regimes de terror.

Palavras-chave: Memória; Poder Judiciário; Testemunho; Terrorismo de Estado; Burocracias.

Abstract

This paper revolves around the problem of testimonies. It has three parts: the first one presents some of the problems of the concept of testimony and discusses some of the debates on the subject. The second part focuses on the character of testimony as a juridical tool and introduces the discussion on the imputation of criminal responsibility in cases of state terrorism. Finally, a paradigmatic Argentine judicial case is presented, the "Morgue Case", which constitutes one of the nodal points of my Ph.D. thesis, centered on the operation of the judiciary during the last dictatorship in Argentina, where I analyze bureaucratic documentation and its transformation in juridical evidence, as well as the role of bureaucracies in terror regimes.

Key words: Memory; Judiciary, Testimony; State Terrorism, Bureaucracy.

Alguns problemas conceituais acerca do testemunho

As análises e debates sobre o lugar do testemunho têm sua origem e impulso a partir das reflexões sobre a experiência do nazismo e suas posteriores discussões. Estes debates têm se desenvolvido em vários campos disciplinares, tais como a história, a filosofia, a antropologia, a sociologia, a crítica literária e a psicanálise.

Como observa Elizabeth Jelin (2002), estas múltiplas discussões incluem uma quantidade de temas diferentes, relacionados entre si. Por um lado, temos aqueles debates centrados nos obstáculos e travas, que dificultam a aparição do testemunho. Neste marco se encontram eixos problemáticos tais como a possibilidade à narração por parte das vítimas do terrorismo estatal como também o silêncio deliberado dos testemunhos. Em segundo lugar, se encontram as questões que mencionam aquilo que poderíamos denominar “testemunho em si”. Nos termos de Jelin (2002, p. 80), se trataria dos “occos e vazios que se produzem, o que se pode e o que não se pode dizer, o que tem e o que não tem sentido, tanto para quem conta como para quem escuta”. Por último, os debates centrados nos efeitos e impactos do testemunho sobre a sociedade e, conseqüentemente, os usos e apropriações que dos mesmos fazem os diferentes públicos.

Ao término do testemunho, no início destas discussões, pode haver duas acepções diferentes. O primeiro significado é aquele que representaria o testemunho por antonomásia, quer dizer, aquele que tenha vivido a experiência em si mesmo. É o que se conhece como “testemunho em primeira pessoa”. O outro sentido possível é o testemunho do observador, e que presenciou um acontecimento desde o lugar do terceiro. Neste caso, seu testemunho “serve para assegurar ou verificar a existência de certo acontecimento” (Jelin, 2002, p. 80). Nos casos em que a impossibilidade de testemunhar é absoluta, porque não existe nenhum sobrevivente do fato em questão, o lugar do sobrevivente-observador se converte em fundamental: “O sobrevivente tem o lugar da memória, não pode não recordar” (Agamben, 2000, p. 26).

No entanto, o testemunho “por conta de terceiros” possui uma lacuna e conduz a um paradoxo. Como sustenta Primo Levi.

“As testemunhas, por definição, são os que têm sobrevivido e desfrutaram, pois, em certa medida, de um privilégio [...]. O destino do prisioneiro comum ninguém contou a ninguém, porque, para ele, não era materialmente possível sobreviver [...]. O prisioneiro comum também tem sido descrito por mim, quando falo de ‘muçulmanos’ porém os ‘muçulmanos’ não têm falado [...]. Os que tiveram sorte tentado com maior ou menor discricção, contar não somente nosso destino como também o dos demais, precisamente o dos ‘mortos’ mas se tem tratado de uma narração ‘por conta de terceiros’, o relato de coisas vistas de perto mas não experimentadas por si mesmo. A demolição terminada, a obra cumprida, não há ninguém que tenha contado, como não há ninguém que tenha voltado para contar sua morte” (Levi citado em Agamben, 2000)

Qual é, então, o sentido da testemunha e de onde vem sua validade? As “pseudotestemunhas” – como os chamou Agamben (2000) – têm o dever de testemunhar aquilo que falta. Aqueles que testemunham pelos que não sobreviveram devem “dar uma declaração da impossibilidade de testemunhar”.

Em seu livro *El archivo y el testigo*, Agamben (2000, p. 35) retoma a discussão desenvolvida por Felman, que sustenta que a *Shoá*¹ é um acontecimento sem testemunhos num duplo sentido. Por um lado, é impossível dar testemunho desde o interior – não se pode testemunhar desde a própria morte –; por outro, tampouco se pode dar testemunho desde o exterior “porque o *outsider*

fica excluído por definição do acontecimento”. Tanto a experiência da *Shoá* como o lugar do testemunho – seguindo as reflexões de Primo Levi – ficam presos nos termos destes paradoxos. O testemunho integral do campo – para Levi – está representado na figura dos “muçulmanos”. “[...] Os mortos ainda que tivessem papel e pena não teriam escrito seu testemunho porque sua verdadeira morte havia começado já antes da morte corporal. Semanas e meses antes de extinguir-se haviam perdido já o poder de observar, de recordar, de refletir e de expressar-se”. (Levi, 2000, p. 73)

Cabe então a pergunta acerca do lugar do testemunho ou, de um modo mais radicalizado, da possibilidade ou não do mesmo². A esse respeito, Agamben sustenta que o lugar do testemunho marca essa divisão sutilíssima que separa o humano do não-humano:

“[...] isto significa que o que verdadeiramente testemunha sobre o homem é o não-homem, que o homem não é, senão, mais que o mandatário do não-homem, que o empresta a voz. Ou, se se prefere, que não tem um titular de testemunho, que falar, testemunhar, significa entrar num movimento vertiginoso em que algo se vai a pique, se descaracteriza por completo e cala, e algo se subjetiva e fala sem ter – em si – nada a dizer (‘conto coisas... que não experimentei em minha própria pessoa’). Um movimento, pois, no qual quem não dispõe de palavras em face de falar ao falante e o que fala leva em sua mesma palavra a impossibilidade de falar, de maneira que o mudo e o falante, o não-homem e o homem entram, no testemunho, numa zona de indeterminação na qual é impossível assinalar a posição de sujeito, identificar a ‘substância sonhada’ do eu e, com ela, ao verdadeiro testemunho [...] todo testemunho é um processo ou um campo de forças recorrido sem cessar por correntes de subjetividade e de descaracterização da subjetividade.” (Agamben, 2000, p. 126-127)

Os sobreviventes, então, têm esse “dever da memória” que os converte em “testemunhos delegados”. Eles podem contar não só o que viram como também o que viveram no campo de concentração. Como pensar, então, a possibilidade do testemunho do sobrevivente?

A partir do relato dos sobreviventes poderíamos observar dois casos extremos, nos quais há a “possibilidade” do relato. Num primeiro ponto poderíamos encontrar em Primo Levi e sua imperiosa necessidade de falar, de escrever de narrar o sucedido; na outra, em José Semprún e sua impossibilidade absoluta de mencionar o visto e o vivido até passados cinqüenta anos.

Se tomarmos o primeiro caso, então, devemos incorporar na análise o lugar do receptor do testemunho. É fundamental, para o testemunho, a existência de ouvidos dispostos à escuta. No caso de que essa audiência não exista, a necessidade do relato da experiência pode cair no silêncio e no intento do esquecimento...

“Os que optam por esse silêncio, não por si, encontram tranquilidade e paz. [...] No extremo, o testemunho se encontra numa situação sem saída. Ou conta com a possibilidade de perder a audiência que não quer ou pode escutar tudo o que quer contar, ou cala e silencia, para conservar um vínculo social com uma audiência, com o gosto de reproduzir um oco e um vazio de comunicação”. (Jelin, 2002, p. 82)

No júri de Nuremberg, só um sobrevivente prestou seu testemunho já que “nesse momento [...] A ênfase pública estava para descobrir e documentar a magnitude dos crimes” (Jelin, 2002, p. 83). Agora, bem no júri de Adolf Eichman,

celebrado em Jerusalém em 1961, o testemunho dos sobreviventes ocupou um lugar central na cena, inclusive para relatar questões que iam mais além daquilo que estava em debate, é dizer os atos criminais de Eichmann. A palavra das vítimas ocupou um lugar proeminente no juízo além da pertinência jurídica das mesmas para o fato que estava em discussão. Tratava-se de por em prática – como bem o definiu o arquivo israelita, Yad Vashem – o “direito das testemunhas fazerem declarações irrelevantes” (Arendt, 2000, p. 341).

Sem dar lugar às dúvidas, as possibilidades para a escuta testemunhal estão fortemente marcadas pelos climas sociais e políticos que permeiam os diferentes momentos históricos. Nestes contextos propícios, a instância judicial se converte em cenário desde o qual pode dar “lições ao mundo”, construir relatos que confirmem o que provavelmente se converte em história oficial. É justamente nesta perspectiva em análise dos juízos, que a mensagem está se transmitindo com a celebração desse debate, a qual não devemos perder de vista. Porque mais que a “busca da verdade”, os juízos por crimes de Estado devem ser visualizados como respostas políticas brindadas pelos Estados e os diferentes setores sociais intervenientes. A partir deste ponto introduziremos uma nova discussão, a do testemunho jurídico.

Um tipo particular de testemunho: o testemunho jurídico

No trabalho intitulado *Crímenes de los regímenes previos*, Stanley Cohen analisa as diferentes fases pelas quais, geralmente, passam as sociedades que têm sofrido abusos de direitos humanos cometidos por regimes anteriores, fases que são analisadas em seu caráter de respostas possíveis ante tais crimes estatais.

Em sua análise, a primeira fase é referente ao conhecimento ou “fase da verdade”. Não se trata simplesmente do descobrimento das evidências dos crimes bem como do enfrentamento face a face com os fatos. Nos casos da América Latina, a fase da verdade tem se caracterizado pela realização de pesquisas mais organizadas, rituais e institucionalizadas que as da Europa Oriental. Tal é o caso da pesquisa subterrânea levada a cabo no Brasil, sob a direção de organizações da Igreja, que culminou com a publicação do livro *Tortura Nunca Mais*.

No caso da Argentina, a fase da verdade esteve marcada pela criação, durante o governo constitucional de Raúl Alfonsín, da Comissão Nacional pelo Desaparecimento de Pessoas (CONADEP). O objetivo da comissão era investigar o destino dos milhares de desaparecidos durante a ditadura militar, estabelecendo uma cronologia dos fatos para assim determinar responsabilidades. Para formar parte da comissão, convocou-se pessoas com “prestígio nacional e internacional”, “vozes respeitáveis” que representariam diferentes filiações políticas e ideológicas. Em setembro de 1984, os resultados da pesquisa foram publicados sob o título *Nunca Más* - nome tomado emprestado a partir da experiência brasileira - e entregues ao presidente da Nação. A produção dos testemunhos concluía com uma série de recomendações para iniciar ações legais contra os responsáveis.

A fase da verdade – diz Cohen – não conduz necessariamente à fase da responsabilidade. No entanto, no caso da Argentina, esta primeira etapa conduziu à denominada fase da justiça, isto é, não bastava conhecer a verdade, era necessário estabelecer a responsabilidade. Se bem que em um contexto político conflitivo e com múltiplas posições enfrentadas, o acordo final era que o fundamento da democracia não podia sustentar-se sobre uma condenação moral. “A etapa seguinte deveria desenvolver-se em um cenário institucional diferente. Se a CONADEP era o começo da *Verdade*, agora havia chegado em tempo de demandar *Justiça*” (Jelin, 2001, p. 13). Assim chegaram em juízo as juntas militares em 1985.

A autêntica demanda de justiça por parte dos familiares e vítimas (em sentido amplo) não deve fazer esquecer o caráter simbólico – e em alguns casos “pedagógico” – dos processos judiciais. Como propõe provocativamente Agamben:

“A realidade é que, como os juristas sabem perfeitamente, o direito não tende em última instância ao estabelecimento da justiça, tampouco ao da verdade. Tende, exclusivamente, à celebração do juízo, com independência da verdade ou da justiça (...) A finalidade última da norma é a produção do juízo, mas este não se propõe nem a castigar nem a premiar, nem a fazer justiça nem a descobrir a verdade. O juízo é em si mesmo o fim e isto – como se tem dito – constitui seu mistério, o mistério do processo”. (2000, p. 17).

Paradoxalmente, a celebração dos juízos – concretamente no caso de Nuremberg – conduziu ao encerramento do debate e, por fim, à discussão:

“é possível que sejam precisamente os processos [...] os responsáveis da confusão intelectual que tem impedido de pensar em Auschwitz durante décadas. Por necessários que fossem esses processos e apesar de suas manifestas insuficiências (afetaram na sua totalidade a umas poucas centenas de pessoas), contribuíram para difundir a idéia de que o problema havia sido superado. As sentenças tinham passado já a serem firmes, sem possibilidade, pois, de impugnação alguma, e as provas da culpabilidade tinham se estabelecido de maneira definitiva. À margem de algum espírito lúcido quase sempre isolado, tem sido preciso que transcorra quase meio século para chegar a compreender que o direito não tinha esgotado o problema, ou, melhor ainda, que este era tão enorme que colocava em matéria de juízo ao direito mesmo e o levava à própria ruína” (Agamben, 2000, p. 18).

Agora, qual é o procedimento pelo qual um testemunho pessoal, um relato, uma vivência, se transforma em um testemunho judicial?

O espaço jurídico é um espaço cheio de normas, regras e códigos, onde o normativo é a chave da interpretação. Os fatos que serão objetos de debate judicial se transformam em “lei”, perdem “complexidade empírica para converter-se em coisa jurídica” (Pita, 1997). Deste modo, o jurídico adquire um tal grau de autonomia que se separa do conflito concreto que lhe deu origem. Assim, a pessoa que era “sujeito” de uma relação particular (conflitiva) se converte em “objeto do procedimento judicial”.

Em sua análise do juízo aos ex-comandantes na Argentina, Jelin menciona esta particular metamorfose: “As vítimas se transformaram em “testemunhas”, os repressores se tornaram os “acusados”, e os atores políticos deveriam se transformar em “observadores” da ação dos juízes que se prestavam como autoridade “neutra” que definia a situação segundo regras legítimas preestabelecidas”. (2001, p. 13)

Não devemos pensar que “o jurídico” é, simplesmente, uma somatória de regras e normas limitadas que servem para propor respostas legais a fatos “esterilizados” ou então que, pelo contrário, trata-se de uma forma determinada de imaginar (simbolizar) o real (Geertz, 1994) ou, nos termos de Foucault, de formas empregadas para definir subjetividades, saberes e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade (Sarrabayrouse, 1998).

Agora, se o mundo do acontecimento e da circunstância escapa ao âmbito jurídico e, portanto, os fatos concretos devem sofrer uma transformação para converter-se em fatos judiciais, o problema que se levanta é, então, o modo que se consegue essa transformação, que, no dizer de Geertz, não é mais (nem menos) que uma versão, uma representação que adequa os fenômenos para que tenham sentido num contexto determinado (neste caso, o âmbito judicial).

Esta transformação de fatos concretos em fatos judiciais, dos relatos pessoais em declarações testemunhais, termina através de rituais judiciais que se valem de uma quantidade de marcadores e artefatos físicos, discursivos e corporais que sustentam a divisão entre conflito real e conflito processual.

No juízo das articulações, grande parte da prova jurídica se construiu sobre o relato da vítima. Se isto implicou o reconhecimento de suas vozes e de seu direito de falar, o testemunho devia adquirir uma “forma” judicial.

“O que não poderia ser demonstrado (o ato de agressão) deveria ser narrado, mas em condições precisas e controladas, de modo que o que se denunciava poderia ser verificado. De fato, o aceitável como prova jurídica é a ferida corporal. Os sentimentos e o sofrimento não podem ser medidos ou incluídos. As sessões de testemunhos deveriam ser suspensas, quando um/a testemunha se via envolto/a por emoções, os juízes deveriam suspender o testemunho até que voltasse a calma” (Jelin, 2001, p. 14).

Em síntese, poderíamos dizer que o testemunho judicial é uma narrativa pessoal de uma experiência vivida ou vista, mas que ao passar pela teia jurídica fica quebrado em múltiplos pedaços e componentes: “o requerimento de identificação pessoal, o juramento de dizer a verdade, a descrição detalhada das circunstâncias de cada acontecimento. O discurso da/o testemunha tem que se desprender da experiência e transformar-se em evidência” (Jelin, 2001, p. 14).

No entanto, em juízo às juntas, não só os testemunhos se construíram como provas, como também uma quantidade de documentos elaborados pela burocracia estatal (apresentação de habeas corpus, cadáveres, autópsias, expedientes iniciados por privação ilegítima da liberdade etc.) foram apresentados como evidência necessária para um procedimento judicial proveniente de uma tradição enraizada nitidamente escriturista (Bovino, 1998; Maier, 1988; Martinez, 2000; Sarrabayrouse, 1998).

O peso da prova escrita na tradição jurídica Argentina coloca num lugar central a evidência documental, fazendo que grande parte da sustentação do testemunho judicial tenha como base a existência de provas documentais. Na causa da necropsia judicial – que analisei –, os informes das autópsias, arquivados no Corpo Médico Legista, foram as evidências escritas que permitiu o aparecimento dessas vozes que podiam contar uma história conhecida pelos corretores dos tribunais, mas que ainda não tinha um espaço para ser contada e escutada. Como expomos noutro trabalho, era necessário que se criasse um contexto “onde o campo de forças político de quem esteja disposto a pronunciá-la seja uma trama de alianças tal, que a escreva num campo institucional – em que todos os que sabem o “segredo das vozes”, quem opera o sistema, a vítima e os vitimados –, não podem nem reconhecê-la” (Tiscornia e Sarrabayrouse, 2001).

O caso da necropsia judicial: juízes, médicos legistas e livros copiadores

Dando continuidade e a fim de discutir algumas questões referentes ao testemunho jurídico, apresentarei o caso de um expediente judicial iniciado ao final do governo de fato.

A análise desta causa forma parte de minha pesquisa de doutorado, atualmente em curso, sobre o funcionamento do foro penal durante a ditadura militar. Na apresentação desse projeto eu sustento que uma das formas possíveis para a reconstrução das práticas e costumes funcionais, assim como das estratégias políticas e/ou administrativas que foram postas em jogo no âmbito do tribunal durante o estado terrorista, é a análise da tramitação de causas judiciais, em tantos procedimentos típicos do sistema de administração da justiça.

Michel Foucault sustenta que a investigação sobre o modo em que se exerce o poder não deve centrar-se exclusivamente em aparatos e instituições de Estado, nem no que ele denomina exercício jurídico da soberania, senão nas múltiplas formas de denominação e submissão como assim também nos diferentes modos de resistência. Ou seja, que para analisar o “como” do poder é necessário indagar sobre o modo em que funcionam e circulam as relações de poder em seus extremos menos jurídicos, através das práticas dos agentes³. Em outras palavras, uma análise antropológica do poder judiciário deveria abordar as práticas e rotinas de seus atores assim como as relações sociais existentes entre os grupos que o conformam, e não só as leis e normas que regulam este âmbito. Neste sentido, trabalhar com causas penais, e, portanto com os tribunais inferiores que levaram a cabo sua tramitação⁴, permite abordar a problemática do poder desde uma perspectiva que o analise em suas manifestações menos espetaculares e que permita, desta maneira, a indagação sobre as rupturas e continuidades na administração da justiça.

Por outro lado, para pensar acerca das implicações que têm as causas judiciais nos casos de terrorismo estatal e, a partir disto, sobre a imperiosa necessidade que têm as vítimas de que se conheça a “verdade” sobre o sucedido, eu tenho recorrido à distinção utilizada por Stanley Cohen, entre conhecimento e reconhecimento⁵. Diz este autor que

“[...] o reconhecimento é o que sucede ao conhecimento quando o adota oficialmente e entra no terreno do público [...]. A maioria das pessoas sabiam no momento o que tinha sucedido no passado e mantiveram esta informação em sua consciência e sua memória privada [...]. O desejo – ao menos para alguns – foi converter este conhecimento privado em reconhecimento oficial e público” (1997, p. 570).

É em função desta colocação que tenho formulado, como guia para a análise do caso que veremos, a seguinte pergunta: como conseguir que o “conhecimento” individual e silencioso dos fatos se converta em “reconhecimento” oficial?

Em novembro de 1982, advogados do Centro de Estudos Legais e Sociais (CELS)⁶ apresentam uma denúncia contra o necrotério judicial por sérias irregularidades em seu funcionamento, durante o período 1976-1980⁷. Segundo constava na acusação, o necrotério tinha realizado autópsias, solicitado atestado de óbito ao registro civil e realizado exumações de cadáveres NN, sem dar conhecimento ao juiz competente, senão a autoridades militares⁸.

Na realidade, esta apresentação – realizada no ano de 1982 - denunciava fatos que constituíam um “segredo de vozes” que corria há anos pelos corredores dos tribunais. Como relatou uma advogada entrevistada, as pessoas que circulavam pelo palácio sabiam que “por enquanto acima [nos tribunais] rejeitavam os habeas corpus, abaixo [na necropsia] ordenavam exumar os corpos dos mesmos que haviam rejeitado”. Muitos dos que “sabiam” consideravam o segredo como parte das “irregularidades cotidianas” da época; outros se mostravam abertamente a favor das “anomalias” as quais, na realidade, não consideravam como tais; finalmente estavam aqueles que conheciam os fatos, os consideravam aberrações e prova dos crimes da ditadura, mas que se encontravam frente ao dilema de como atuar nesse momento ou, em outras palavras, como conseguir que os relatos ditos em voz baixa, os comentários, os cochichos se convertessem em um fato político. Era necessário transformar os fatos em expediente e, para isso, tinham que encontrar o momento político preciso.

A apresentação no CELS do pai de Norberto Gómez – um médico desaparecido em 1976 cujo cadáver tinha passado pela necropsia – foi o caso que propiciou as condições para que a necropsia judicial fosse denunciada⁹. A partir deste fato se iniciaram duas causas: uma penal – pelo homicídio de Gómez – uma administrativa – pelas irregularidades burocráticas da necropsia. A partir destas

tramitações judiciais, dezenas de médicos legistas, empregados e funcionários judiciais foram citados para prestar declarações na causa, em separado dos familiares de Gómez e de outros desaparecidos que foram “aparecendo” nos registros burocráticos.

Os diferentes registros burocráticos existentes no caso de Gómez (atestados de óbito, memorandos, livros copiadores, autópsias, telegramas) se converteram em ferramentas jurídicas de prova e abriram a possibilidade dos testemunhos. No caso da Argentina, não existiram “arquivos da repressão” ao estilo dos descobertos no Brasil ou no Paraguai com informes sobre episódios de tortura ou transcrições textuais de juízos militares. Existiu documentação produzida por diferentes gabinetes estatais, que permitiu dar conta do recorrido burocrático seguido por alguns fatos vinculados ao terrorismo de Estado. Estes documentos permitiram fazer um uso “progressista” do que Foucault denominou “a sociedade do expediente”. O registro quase compulsivo e burocrático de cada um dos detalhes da repressão, por mais repugnantes que fossem, permitiu conservar um testemunho escrito dos fatos sucedidos, abrindo um caminho no sentido do “conhecimento” e da possibilidade do “reconhecimento” social. (Cohen, 1997).

Outro dos elementos, que entrou na discussão a partir da causa da necropsia, são referentes aos limites da responsabilidade daquelas pessoas que “só” cumpriam com sua burocrática e rotineira tarefa, tema que, por sua vez, se encontra submetido na discussão mais ampla acerca da “banalidade do mal” (Arendt, 2000). De fato, grande parte da discussão judicial sobre a responsabilidade dos juizes, parlamentares, médicos legistas e empregados judiciais girou em torno do caráter da causa: tratava-se só de uma “violação dos deveres de funcionários públicos” ou havia cumplicidade, por parte de certos funcionários, com o terrorismo de Estado, com “homicídios graves e privação da liberdade agravada”? Contra os interesses de familiares e organismos de direitos humanos que postulavam a convivência de certos funcionários públicos com as ações dos militares, “ganhou” a primeira postura e a causa penal finalmente foi encerrada, na medida em que o delito “triumfante”- violação dos direitos do funcionário público - havia prescrito.

Grande parte das justificativas dos testemunhos dos funcionários se encontrava no que eles consideravam uma “modificação da pirâmide jurídica”, explicação que os permitia sustentar que ninguém dos burocratas judiciais em questão, havia feito nada fora do que “deveria” fazer naquele momento.

O problema da burocracia nos regimes totalitários e a discussão sobre a responsabilidade ficam graficamente plasmados no relato de Hannah Arendt no qual conta a participação de Eichmann na Conferência de Wannsee:

“Pesa sobre Eichmann o fato de que quando estive em suas mãos contribuir para levar a um porto seguro a solução final, também era certo todavia que abrigava algumas dúvidas acerca desta ‘sangrenta solução, mediante a violência’, e traz ao congresso dúvidas que foram dissipadas. ‘No curso da reunião, falaram os homens mais proeminentes, os magistrados do terceiro Reich’. Pode ver com seus próprios olhos e ouvir com seus próprios ouvidos que não só Hitler, não só Heydrich ou a ‘esfinge’ de Muller, não só as SS e o partido, senão a elite da velha e amada burocracia se desviava, e seus membros lutavam entre si, pela honra de se destacar naquele ‘sangrento’ assunto. ‘Naquele momento, senti algo parecido ao que devia ter sentido Pôncio Pilatos, já que me senti livre de toda a culpa’. Quem era ele para julgar? Quem era ele para poder ter suas próprias opiniões naquele assunto? Bem, Eichmann não foi o primeiro, nem será o último, em cair vítima da própria modéstia” (2000, p. 174).

No caso da Argentina, e para pensar fundamentalmente no papel da burocracia, é necessário ter em mente a continuidade dos membros do poder judicial em seus cargos, tanto durante a ditadura como com posterioridade a si mesma¹⁰.

Em trabalhos anteriores, Sarraibayrouse (1998; 1999; 2001) analisou como o aparato da administração da justiça opera respondendo simultaneamente a duas lógicas diferentes, mas complementares: por um lado, a lógica do universo regido por regras de caráter universal – as leis e as normas –; por outro, a lógica que corresponde ao universo das relações pessoais. O funcionamento destes dois universos deve ser analisado em sua inter-relação entendendo o universo das relações pessoais (caracterizado por lealdades que se sustentam na amizade, no parentesco ou no companheirismo) como um fator estrutural antes que como uma falência ou uma deformação do sistema (Da Matta, 1980, p. 203). Isto nos permite dizer que o poder judiciário é um aparato legal-burocrático universalista e igualitário que se encontra regulado por um sistema de regras abstratas e codificadas, submetidas à ordem legal, estabelecida pela constituição, estando as relações praticadas no seu interior atravessadas pelo status da hierarquia, do parentesco e das lealdades de diferentes ordens. A incorporação do “universo das relações pessoais” em análise permite uma aproximação, no âmbito da administração de uma justiça desigual, que ajuda a observar de que maneira os atores e seu deslocamento institucional fazem uso de ambas as lógicas segundo os interesses postos em jogo. Como expõe Da Matta, ambos os sistemas operam “em uma relação de reflexividade de um com relação ao outro, de modo que tendemos a confundir a mudança com a oscilação de um lado para o outro [...]. Esses dois mundos se alimentam e, ao contrário do que pode supor nosso pensamento mais linear, eles se complementam de modo complexo” (1980, p. 202). As características descritas não implicam que o poder judicial seja uma instituição homogênea; desde suas origens têm existido grupos e facções com fortes diferenças internas. O eixo divisório entre as diferentes facções tem respondido, historicamente, a tradições doutrinárias e/ou a lealdades surgidas na raiz das nomeações e formas de ingresso na justiça, atravessadas – em várias oportunidades – por afinidades ideológico-partidárias (nem sempre declaráveis), que estendem suas relações por fora do âmbito estritamente tribunalício, amplificando o que se conhece como “família judiciária.”¹¹

Por esta ótica, as continuidades e rupturas no interior da justiça em situações de quebra constitucional ou retorno à ordem democrática, devem ser pensadas prestando particular atenção a este “universo das relações pessoais”. Porque do mesmo modo que a “família judiciária” estende suas redes por fora do palácio dos tribunais, muitas das relações sociais e das lealdades, dívidas e favores surgidos na raiz daquelas, atravessam os posicionamentos políticos e ideológicos dos atores judiciais.

Por enquanto, também é certo que as atitudes e os “interesses” dos burocratas judiciais têm variado de acordo com o tipo de regime que exerce no poder estatal (Oliveira e Guembe, 1997). Mas fenômeno não é propriedade exclusiva do poder judicial nem do caso argentino. Como propõe Cohen, na “fase da verdade” das transições sociais, a recuperação ou descobrimento do passado constitui um violento ataque sobre diferentes tipos de negação – pessoais e coletivas –, tais como o encobrimento consciente, o esquecimento conveniente ou a redesignação eufemística. Esta etapa se vê comprometida também pelo fenômeno, anteriormente mencionado, de que “muita gente que esteve no poder durante o regime democrático de transição ou definitivo esteve em crimes do passado ou (mais comumente) foi conivente com eles através de seu silêncio” (1997, p. 566).

Na causa trabalhada, a investigação administrativa para as irregularidades na necropsia começou a realizar-se durante a ditadura e continuou durante a democracia. Ou seja, que a investigação judicial se realizou com todos os atores implicados em seus postos de trabalho¹², sem que os familiares das vítimas fossem tomados como parte interessada e com o sigilo sumário imposto durante quase todo o trâmite judicial.

Este fenômeno influenciou diretamente sobre os diferentes testemunhos. Assim, na leitura dos mesmos, é possível ver como a reconstrução dos fatos está

tingida de diferentes tipos de justificações sobre as ações passadas das pessoas que testemunham. Em alguns casos, diretamente se valida o “estado de exceção”. Um dos parlamentares interrogados se protegeu sustentando que ele “entendia que a justiça militar era autoridade competente, em virtude das disposições legais no momento vigentes que o atribuíam especificamente o conhecimento de fatos criminais como autoridades de instrução e decisão” (fs.371v). Noutros, o que se pretendia demonstrar era a responsabilidade limitada que os outorgava o fato de “ser só um elo na cadeia”. Assim, ao ser indagado sobre a realização da autópsia de um cadáver remitido por autoridades militares, um dos médicos legista sustentou que:

“Esta atividade (a autópsia) se desenvolveu em forma de prática normal, quer dizer, no ambiente habitual, com o correspondente protocolo, com as pessoas habituais: legistas, ajudante e pessoal de limpeza, fotógrafos, técnicos em radiologia etc. Além do mais a circunstância de descobrir-se os cadáveres na mesa de autópsias com seus correspondentes protocolos importava que se tenham satisfeito todos os cuidados administrativos prévios e concomitantes à admissão dos corpos” (fs.366).

Finalmente, posicionando-se quanto às conseqüências posteriores do registro burocrático, houve quem sustentasse que “[...] com a perspectiva de hoje, a realização das autópsias mostrou algum resultado positivo enquanto permitiu identificar certo número de cadáveres. A metodologia e o interesse nestas autópsias, segundo restos de testemunhos, não difere de outro tipo de autópsias que se realizavam para os mesmos fins.” (fs.423)

Provavelmente não seja possível saber quantas pessoas em tribunais conheciam, efetivamente, o que na necropsia judicial estava sucedendo; quantas sabiam mas fingiam não saber; quantas optaram por fechar – preventivamente – olhos, ouvidos e boca; quantas – em maior ou menor medida – se tinham convertido em “detentores de segredos”.

Como coloca Primo Levi (2000), o campo de concentração podia ser considerado um “universo concentrado” mas não se tratava de um universo fechado. Pelos tribunais, eram muitos os papéis que circulavam de sala em sala, despejando rastros de sangue derramado e – por sua vez – cobrando a responsabilidade dos médicos que haviam feito as autópsias (sem autorização judicial), mediante uma notificação às autoridades hierárquicas. Eram demasiadas as “marcas” para não saber nada do que estava se passando. Assim o atestou um dos médicos legistas que foi chamado para prestar declaração: “O Sr. Presidente da Câmara Nacional de Apelações no fórum Criminal e Correccional, atuante durante o ano de 1977, teve conhecimento da realização de autópsias por ordens emanadas de autoridades militares; nessa época, em meu caráter de Vice-Decano do Corpo Médico Legista e acompanhando o Sr. Decano Dr. Avelino do Pico, o entrevistamos a fim de requerer-lhe acrescentar o número dos profissionais que integravam o Corpo Médico Legista, tendo em conta – entre outros argumentos – o aumento de tarefas que significava dar cumprimento às necropsias ordenadas pelas autoridades militares” (fs.223).

Concluindo

A partir da breve exposição deste caso, tentei levantar alguns problemas e demonstrar como os distintos tipos de registros burocráticos podem se converter em ferramentas jurídicas de prova que abram passo à possibilidade dos testemunhos, não só das vítimas, como também dos próprios “perpetradores”, assim como de outras pessoas que foram testemunhos presenciais dessa mesma história. São estes testemunhos – com seus esquecimentos, relatos, omissões e justificações – os que vão colaborar na construção de uma verdade histórica, a que por sua vez formará parte de uma memória coletiva. Como levanta Elizabeth Jelin, a idéia da memória contra o esquecimento ou contra o silêncio esconde – na realidade – a idéia da oposição entre memórias rivais; trata-se, na realidade, de “memória contra memória”.

Ao mesmo tempo, me interessava pôr em jogo o conceito de “banalidade do mal”, em outras palavras, ver como os monstruosos e terríveis crimes da ditadura - iguais às mortes nos campos de concentração nazista - eram vividos e reproduzidos em certos âmbitos e por certos setores como fenômenos banais, e, portanto, triviais, burocráticos e cotidianos (Agamben, 2000, p. 79).

A causa da necropsia judicial teve várias “conseqüências secundárias”¹³, no entanto “a conquista fundamental destas pegadas burocráticas, do sangue transformado em expediente, foi colocar em discussão a lista que tinha adquirido o poder judicial durante a última ditadura e assim começar a desvendar seu funcionamento” (Tiscornia e Sarabayrouse, 2001). Poderíamos acrescentar que sua existência colaborou com o processo de “reconhecimento social” daquele “conhecimento” que, durante anos, circulou sombriamente pelos corredores dos tribunais.

Para finalizar, eu gostaria de fazer uma reflexão. É comum escutar da boca de algumas pessoas que formavam parte do poder judicial na Argentina durante a última ditadura, frases como: “E que podia fazer nessas circunstancias?”; “Eu não matei ninguém, simplesmente fazia meu trabalho”; “Eu não sabia nada do que estava acontecendo, havia algumas irregularidades mas todo o país vivia uma situação excepcional”. Estas frases têm fortemente arraigada a idéia de que ante os Estados totalitários não existe resistência possível, que sua pressão é irresistível, “que todo aquele capaz de preferir a morte a tolerar o silêncio ou o crime, teria sacrificado sua vida em vão” (Arendt, 2000; Extrato das Memórias de Guerra de Peter Bamm, médico militar alemão).

Como resposta a isso, e também como consideração final sobre a importância crucial da memória, nada melhor que a reflexão de Hannah Arendt sobre a história de Anton Schmidt, um sargento alemão que tinha colaborado com guerrilheiros judeus e que finalmente foi descoberto e executado:

“Certo é que o domínio totalitário procurou formar aquelas bolsas de esquecimento em cujo interior desapareciam todos os fatos, bons e maus, mas do mesmo modo que todas as tentativas nazistas de apagar todo vestígio das matanças – apagá-las mediante fornos crematórios, mediante fogo em poços abertos, mediante explosivos, lança-chamas e máquinas trituradoras de ossos –, levados a cabo a partir de junho de 1942, estavam destinados a fracassar, também é certo que vãos foram todos seus intentos de fazer desaparecer no “silencioso anonimato” a todos aqueles que se opunham ao regime. As bolsas de esquecimento não existem. Nenhuma obra humana é perfeita e, por outra parte, há no mundo muita gente para que o esquecimento seja possível. Sempre permanecerá um homem vivo para contar a história. Em conseqüência, nada poderá ser jamais “praticamente inútil”, pelo menos em parte. Na atualidade, seria para a Alemanha de grande importância prática, não somente no que se refere a seu prestígio no Estrangeiro, senão também enquanto concerne a sua triste e confusa situação interior, poder-se contar mais histórias como a do sargento Anton Schmidt. A lição desta história é sensível e ao alcance de todos. Desde um ponto de vista político, nos disse que em circunstâncias de terror, a maioria das pessoas se curvaria, mas *alguns não se curvavam*, do mesmo modo que a lição que nos dão os países aos que se propõem as aplicações da Solução Final é que ‘se pode colocar em prática’ na maioria deles, mas *não em todos*. Desde um ponto de vista humano, a lição é que atitudes tal qual a que comentamos constituem o quanto se necessita, e não pode razoavelmente pedir-se mais, para que este planeta siga sendo um lugar apto para que o habitem seres humanos. (2000, p. 353)

NOTAS

¹ Em hebreu: devastação. Esta palavra faz referência à guerra empreendida pelos nazistas contra judeus, ciganos, homossexuais, opositores políticos, incapazes e outros grupos, no contexto da 2ª guerra mundial. Utilizamos esta palavra em substituição ao termo Holocausto já que verificamos que seu uso é inapropriado e “alude a um rito religioso, a oferenda de um animal ao sacrifício do fogo, para a purificação dos pecados. O conceito comporta a idéia inaceitável da culpabilidade das vítimas e de sua imolação por vontade divina” (Wang, 2002, p. 91)

² Este tema está inserido na discussão mais ampla acerca da “inenarrabilidade” da experiência genocida. Em uma análise sobre os diversos modos em que tem sido tratado o fenômeno genocida e pensando as conseqüências teórico-políticas dessas discussões filosóficas e sociológicas, Daniel Feierstein (2002) sustenta que estes discursos que ressaltam a impossibilidade da narração se tem convertido em um sério obstáculo na hora de construir visões contra-hegemônicas.

³ “Se trata, pelo contrário, de juntar o poder em suas extremidades, em seus confins últimos, de agarrá-lo em suas formas e instituições mais regionais, mais locais, sobretudo ali onde, saltando por cima das regras de direito que o organizam e o delimitam, se estende mais além delas, se investe nas instituições, adota a forma de técnicas e proporciona instrumentos de intervenção material, eventualmente inclusive violentos” (Foucault, 1979, p. 142)

⁴ Os poucos trabalhos que se têm realizado sobre o funcionamento do poder judiciário durante a última ditadura militar está centrado, fundamentalmente, nas decisões da Corte Suprema de Justiça da Nação. Nessas decisões se vê claramente a submissão da Corte Suprema às decisões supraconstitucionais e sua deserção do Estado de direito, a partir do reconhecimento da legitimidade do governo de fato e das faculdades legislativas que ele mesmo se atribuía, sem no entanto pouco nos dizer sobre as práticas cotidianas de funcionários e empregados judiciais durante o regime ditatorial.

⁵ Cohen tomou esta distinção do filósofo Thomas Nagel.

⁶ O CELS é um organismo de direitos humanos criado na Argentina no ano de 1979 em plena ditadura militar.

⁷ Em 24 de março de 1976, se produziu na Argentina um sangrento golpe de estado levado a cabo por uma junta militar, a qual se instalou no poder ilegitimamente até dezembro do ano de 1983.

⁸ “O acionar teria sido o seguinte. Cadáveres de civis mortos pelo pessoal militar ou das forças conjuntas eram remetidos à morgue judicial; ali, médicos – legistas realizavam a autópsia, sem comunicar este fato ao juiz de turno. Previamente a Polícia Federal passaria a obter fichas datiloscópicas do osso para sua identificação na Divisão de Datiloscopia, onde se registravam os dados no Livro de Cadáveres dessa repartição. Logo depois de realizada a autópsia se obtinha o atestado de óbito por meio de um ofício ao Escritório Central de Falecimentos do Registro Civil da Capital Federal, em que se solicitava a confecção da ata de falecimento acompanhando o certificado expedido pelos médicos legistas e manifestando em tal ofício que a necropsia intervinha por ordem judicial, não obstante o fato de que nenhum juiz tinha interferido. Posteriormente se requeria autorização para a exumação por via administrativa ao Coronel Roberto Roualdés, chefe de Plano Maior do Comando do Primeiro Corpo do Exército, subzona Capital Federal. Obtida tal autorização, o cadáver era enviado ao cemitério de Chacarita como NN. Esta exumação era comunicada por telegrama ao aludido coronel Roualdés. Assim mesmo os informes originais das autópsias eram retirados do Corpo Médico Legista pelo pessoal do Corpo I do Exército.” (Fs.1)

⁹ Os familiares de Gómez tinham recebido, no ano de 1982, duas citações do Conselho de Guerra Especial Estável solicitando que apresentassem a nota de falecimento de seu filho. Norberto Gómez tinha desaparecido em 1976 e apesar da apresentação de um habeas corpus e do início de uma causa por privação ilegítima da liberdade, os reclamos de seus pais, nunca tiveram resposta. Com esta “solicitação” do Conselho de Guerra Especial Estável se concluiu que seu filho morrera em um suposto enfrentamento. Ante tal situação, se comunicam com Augusto Conte Mac Donnell e se apresentam ao CELS para saber quais eram os passos a seguir. (Para um relato ampliado do caso ver Tiscornia e Sarrabayrouse, 2001).

¹⁰ Sem desconhecer que vários empregados e funcionários judiciais foram despedidos da justiça e inclusive alguns foram assassinados – ou encarcerados – a partir da implantação da ditadura militar, também é certo que muitos deles continuaram e inclusive ascenderam durante o período ditatorial. A volta à democracia implicou que muitos dos juizes nomeados “de fato” durante o golpe foram designados “de júri” no governo de Raúl Alfonsín.

¹¹ Para um maior entendimento da “família judicial” ver Sarrabayrouse (1998; 1999; 2001a; 2001b).

¹² Por exemplo: duas das pessoas processadas que tinham sido secretário e pró-secretária da superintendência da Câmara do Crime entre 1976 e 1980, no momento da denúncia, estavam desempenhando funções no mesmo lugar onde havia se radicado: a Corte Suprema de Justiça.

¹³ “Como parte da investigação administrativa, se realizou uma análise de 106 casos que passaram pela Necropsia e nos que intervinham da justiça militar. Vários corpos de desaparecidos, cujo destino se ignorava, foram devolvidos a seus familiares. Alguns funcionários judiciais foram processados, outros suspensos. Mario Pena (presidente da Câmara do Crime nesse momento) foi rejeitado como candidato para integrar um tribunal de ética para o julgamento da conduta dos advogados, ainda nos tempos da ditadura. Um número importante de funcionários, que haviam integrado a Câmara Criminal durante a ditadura, não obteve o acordo do senado para que retornasse ao cargo durante a democracia. À causa de Gómez se somou a prova apresentada no histórico juízo às juntas militares, o que constituiu um dos fatos pelos quais se condenou a Jorge Rafael Videla por homicídio” (Tiscornia e Sarrabayrouse, 2001)

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos, 2000.

ARENDET, Hannah. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 2000.

COHEN, Stanley. Crímenes estatales de regímenes precios: conocimiento, responsabilidad y decisiones políticas sobre el pasado. In: COHEN, Stanley. *Nueva Doctrina Penal*. Buenos Aires: Editorial del Puerto, 1997.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar: 1980.

FEIERSTEIN, Daniel. Historia, memoria y hegemonía: hacia un análisis de los discursos sobre el genocidio. In: GODOY, Cristina (Org.). *Historiografía y memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1979.

GEERTZ, Clifford. *Conocimiento local*. Buenos Aires: Paidós, 1994.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. (Colección: Memorias de la represión). Madrid: Siglo XXI, 2002.

JELIN, Elizabeth e KAUFFMAN, Susana. “Los niveles de la memoria: reconstrucciones del pasado dictatorial argentino”. *Revista Entrepasados*. n. 20/21. 2001.

LEVI, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Biblos, 2000.

MARTÍNEZ, Josefina. *Reformas y reformadores. El lugar de los juristas expertos en la arena política de las reformas policiales y judiciales*. Ponencia presentada en el Sexto Congreso Argentino de Antropología SOCIAL / VI CAAS. Simposio: Antropología Política y Jurídica. Mar del Plata, 14 a 16 de septiembre de 2000.

OLIVEIRA, Alicia e GUEMBE, María José. La verdad, derecho de la sociedad. In: ABREGÚ, M. e COURTIS, C. (Orgs.). *La aplicación de los tratados sobre derechos humanos por los tribunales locales*. Buenos Aires: Editores del Puerto, 1997.

PITA, María Victoria. *Informe de avance. UBACYT. 1997*. (Mimeo).

PITA, María V. e SARRABAYROUSE O. María J. *Los hechos y las leyes. Derecho estatal y sensibilidades legales*. Publicación del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires: 1997.

SARRABAYROUSE O. María J. *Poder judicial: Transición del escriturismo a la oralidad*. Tese. (licenciatura en Ciencias Antropológicas), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires: 1998. (Mimeo).

SARRABAYROUSE O. María J. Grupos, lealtades y prácticas. El caso de la justicia penal. *Revista de Sociología e Política*. n. 13, 81-104, nov. 1999.

SARRABAYROUSE O. María J. Culturas jurídicas locales: entre el igualitarismo y las jerarquías. *Cuadernos de Antropología Social*. Antropología de la Cultura. Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. n. 13. ago. 2001a.

SARRABAYROUSE O. María J. *Grupos y redes de interdependencia: el poder judicial durante la última dictadura militar*. IV Reunião de Antropologia do Mercosul. Forum 23: Violência e processos institucionais de administração de conflitos. nov. 2001b.

TISCORNIA, Sofía. e SARRABAYROUSE O. María José. Los gritos del silencio. *Revista Encrucijadas*. n.11. 2001.

WANG, Diana. El mal y su legitimación social. In: GODOY, Cristina (Org.). *Historiografía y memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2002.

Documentos:

CAUSA penal: 40.357/82. Juzgado Nacional de Primera Instancia en lo Criminal de Instrucción n. 10. Gómez, Salvador María Elena /Gard de Antokoletz, María Adela s/denuncia por inf. Art. 248 CP

CAUSA administrativa: S 1306 Corte Suprema de Justicia d la Nación Superintendencia Judicial. Abogados de la Capital s/solicitan investigación administrativa con referencia a actuaciones que habrían sido cumplidas por la Morgue Judicial.

MEMÓRIA E TRANSPORTE COLETIVO

recuperando linhas apagadas (a extinção dos bondes na década de 40)¹

Gilvando Sá Leitão Rios

Doutor em Sociologia (EHESS-Paris).

Professor do Departamento de Ciências Humanas (UFRPE).

Resumo

Esse estudo visou resgatar, via exame de material de imprensa e de depoimento do ex-governador de Pernambuco, Barbosa Lima Sobrinho, a memória do sistema de transporte de bondes, extinto a partir da segunda guerra mundial. A pesquisa tentou captar e expor as racionalizações da elite de uma época para justificar o abandono de um sistema de transporte coletivo (o bonde), em benefício do transporte individual (o automóvel), via utilização operacional de outro transporte coletivo (o ônibus), como representação materializada da idéia de progresso. Neste sentido o coletivo se tornou arcaico e o individual se fez moderno.

Palavras-chave: Memória; Biografia; Transportes, Bondes, Progresso.

Abstract

The study proposes to revisit, whilst examining both press material and statements of Barbosa Lima Sobrinho, the ex-governor of Pernambuco, the recollections of the tram transport system, which has been obsolete since the Second World War. The research tried to capture and expose the rationale of the elites of the time to justify the abandonment of mass transport (the tram-car), in favour of individual transport (the automobile), via operational use of further mass transport (the auto-bus), as a material symbol of the idea of progress. By this means, mass transport became archaic and individual transport, in turn, became modern.

Key words: Recollection; Biography; Transportes; Trams; Progress.

Introdução ao tema

O grande especialista em história medieval Jacques Le Goff (1994, p. 438) em seu livro *“História e memória”* nos lembra que na Grécia antiga a memória foi transformada numa deusa (Mnemosine), que significa exatamente memória, lembrança. Era a deusa da poesia a qual, por sua vez, se identifica com a memória; para Homero, “versejar era lembrar”. Sendo o poeta um inspirado, a memória aparece então como um dom para iniciados. A mesma é o antídoto do esquecimento, por isso o morto para alcançar a imortalidade, evitando o esquecimento, deve nutrir-se das águas da fonte da Memória.

Pierre Nora (apud Le Goff 1994, p. 472) nota que a memória coletiva, definida como “o que fica do passado no vivido dos grupos, ou o que os grupos fazem do passado”, pode à primeira vista opor-se quase termo a termo à memória histórica.

Segundo Le Goff (1994, p. 477) cabe aos profissionais científicos da memória – antropólogos, historiadores, jornalistas, sociólogos – fazer da luta pela democratização da memória social “um dos imperativos prioritários da sua objetividade científica”. Nessa perspectiva devemos trabalhar para que a memória coletiva salve o passado (não pelo passado em si como idealização saudosista alienante) mas para servir o presente e o futuro.

Memória, subjetividade e pesquisa social

A manifestação da memória na pesquisa social se dá, entre outras situações, na medida em que toda motivação de uma temática de pesquisa radica numa dupla vertente: a vertente da subjetividade, aí incluindo-se os condicionamentos ideológicos e teórico-metodológicos e a vertente da objetividade que tem de ser construída, fazendo parte do trabalho de pesquisa a demonstração da existência de um “campo” do qual faz parte o tema estudado. Essa dupla radicação da prática mesma da pesquisa nos remete por seu turno a Wright Mills (1965, p. 12) que, em *“A imaginação sociológica”*, relaciona o pessoal e o estrutural, fazendo a ligação metodológica fundamental entre história e biografia; Claro que com isso não estou situando a memória no campo único da subjetividade nem tampouco no domínio exclusivo da biografia; são apenas inserções indiscutíveis e primárias, o próprio olhar sociológico fundando-se numa transubstanciação, isto é, objetivando as subjetividades em categorias como “memória coletiva” que não podem ser reduzidas a um nominalismo essencialista. A pesquisadora inglesa Nod Miller (1996, p. 105) vê uma importância no engajamento do pesquisador na reflexão sistemática sobre sua própria experiência, bem como sobre o reconhecimento dos elementos autobiográficos na definição de sua pesquisa. Para esta autora,

“todo relato de pesquisa social representa uma autobiografia do pesquisador, mesmo que varie consideravelmente a extensão em que os pesquisadores explicitam, em seus trabalhos publicados, a importância de sua experiência pessoal na formulação do problema e na coleta e na análise dos dados. Algumas vezes encontram-se indícios dessa história pessoal disfarçados nos apêndices metodológicos, em dedicatórias ou agradecimentos.”

Florestan Fernandes (1977, p. 140), ao descrever o que chamou de “os anos de formação”, uma “versão da trajetória que percorri”, narra sociologicamente dados autobiográficos relacionando-os “ao elemento subjetivo, que impulsionou o meu pensamento, a minha vocação e as minhas relações com os vários tipos de auditório que tive, como professor, conferencista e autor”. Faz referência inclusive a sua origem social humilde “dos porões, dos cortiços e dos quartos de aluguel em que morava com minha mãe” enfrentando a partir deste olhar em face “a questão do ‘ressentimento’, que a crítica conservadora lançou contra mim”.

As referências à memória individual do pesquisador não implicam entretanto um direcionamento do estudo pela costumeira veia da nostalgia romantizada. A referência à memória individual do autor apenas pretende situar o chão da inspiração subjetiva, sem renegá-la, assumindo-a com simplicidade como um componente objetivo (a subjetividade objetivada) do contexto da escolha do tema de estudo. Foi pois a partir de minha experiência de infância como passageiro de um sistema de transporte hoje extinto, no Brasil, diga-se de passagem, que radiquei minhas referências iniciais da pesquisa. (Rios, 1995, p. 18). Recusei entretanto a nostalgia idealizadora como abordagem na medida em que a mesma, sob as aparências da linguagem complacente, exprime de fato uma rejeição implícita do objeto idealizado. No caso, o discurso da nostalgia, apesar das lamentações, apenas legitima o discurso do “progresso”. Exemplar da ambigüidade deste tipo de abordagem é o livro de Alves da Mota (1985) intitulado justamente “*No tempo do bonde elétrico - história pitoresca*”. Este livro, malgrado o interesse documental que apresenta, inclusive fotográfico, indica como o autor se identifica com a ideologia do progresso urbano, progresso urbano entendendo-se como a adaptação da cidade aos imperativos da expansão da indústria automobilística e ao estilo de vida decorrente.

Recusar a nostalgia idealizadora como *instrumento analítico* mas sem renegar o chão existencial das motivações, significa olhar em face (sem desviar o olhar) o objeto de análise, investigando as motivações subjetivas objetivadas (representações) dos atores de uma determinada época, a refletirem interesses objetivos, individuais ou de classe, vividos no contexto de transformações econômicas estruturais, tanto locais como internacionais.

A hipótese da pesquisa

Inicialmente quero dizer que emprego o termo hipótese no sentido de uma ou mais idéias norteadoras de maneira a se constituírem em verdadeiras diretrizes para a ação de pesquisar.

A hipótese basilar do estudo, como norte para a reflexão e a coleta de materiais, parte do pressuposto que uma “visão de mundo” se querendo modernizante dos formadores de opinião da época estigmatizou um sistema de transporte coletivo (o *tranviário*), legitimando o predomínio do transporte individual (o automóvel). Evidentemente esta correlação não se estabeleceu de maneira assim tão clara desde o início. O ponto de partida foi uma referência a uma nebulosa “ideologia da modernização” que o exame da literatura e do material empírico foi construindo os contornos. Daí chegamos à necessidade de fazer algumas reflexões sobre os termos “moderno” e “progresso”.

Memória, modernidade e transporte

O moderno costuma ser oposto à memória, moderno como sinônimo de progresso, moderno fetichizado, como nota José Moura Gonçalves Filho em “*Olhar e memória*” (1990, p. 95). Uma perspectiva tecnocrática arrogante “confunde mudança com variações regidas pela obsessão do novo”. Minha pesquisa se situou nessa perspectiva de recusa à supressão do passado, confundido necessariamente com o obsoleto e o irracional. Neste sentido quero me alongar um pouco sobre o conceito de moderno.

Poucas palavras exercem um fascínio tão legitimador e encantador como “moderno”, “modernidade” ou sua equivalente um tanto “*démodée*”, a palavra “progresso”. Talvez esta última tenha ficado fora de moda mais facilmente pelo fato de, como substantivo ter ficado mais exposta à crítica de sua essencialidade declarada, mostrando-se como datada e transitória. Neste sentido, o “progresso” está para o século XIX assim como o “moderno” para o século XX. Já o vocábulo “moderno”, justamente por ser adjetivo, esquia-se com mais sutileza aos focos analíticos. A sua essencialidade esvanece na medida em que, como qualificativo, se furta à apreensão analítica como realidade derivada, matiz graduado de outros objetos. O “moderno” pois, ao contrário do “progresso”, não se apresenta como

uma realidade própria, impositiva e avassaladora, é antes um atributo, possui-lo ou não implicando numa classificação positiva ou negativa. O carisma e o estigma, essa a escala construída pelo atributo.

Robert Nisbet (1981, p. 71), em seu sugestivo livro *“Historia de la idea de progreso”*, assinala a etimologia da palavra progresso citando trecho do poeta latino Lucrecio, no qual o autor de *“De natura rerum”* (*Sobre a natureza das coisas*) fala a respeito da evolução técnica e cultural. Ele cita a expressão *pedetentim progredientes* (avançando passo a passo). Trata-se de uma visão da cultura linearmente evolucionista. Outros pensadores vão apresentar uma visão mais “histórica”, mais matizada portanto.

Assim, o painel desenvolvido por Nisbet (1981, p. 170) que começa no mundo clássico aborda também o conceito de progresso entre os primeiros cristãos. E é neste universo cultural que o autor, ao estudar o pensamento de Santo Agostinho, especialmente na obra *“A cidade de Deus”*, localiza o que denomina de “os elementos essenciais da idéia ocidental de progresso”, ou seja:

“a humanidade, como entidade que engloba a todas as raças humanas; o avanço gradual e cumulativo da humanidade, material e espiritualmente, ao longo do tempo; um marco temporal único que abarca todas as civilizações, culturas e todos os povos que existiram e existem; a idéia do tempo como um fluir unilinear; a concepção de fases e épocas determinadas, refletidas cada uma delas por uma ou várias civilizações históricas ou certos níveis de desenvolvimento cultural; a concepção da reforma social arraigada na consciência histórica; a fé na necessidade que rege os processos históricos e a inevitabilidade de um final ou um futuro determinados; a idéia do conflito como motor que move o processo histórico; e, por fim, a visão de êxtase do futuro, que Sto. Agostinho pinta com cores psicológicas, culturais e econômicas que serão repetidas pelas utopias sociais de séculos posteriores, desde a abundância, a igualdade ou a tranqüilidade, até a justiça”.

Charles Baudoin, autor do *“Le mythe du moderne”*, afirma que “todas as épocas foram modernas”. Para ele só é coisa realmente moderna a exaltação do moderno” (apud Barbosa Lima Sobrinho, 1990, p. A-9). Curioso é que talvez nem essa característica seja uma exclusividade assim tão contemporânea. Afirmamos isso à medida que, ainda no século XII, segundo o autor de *“Os intelectuais na Idade Média”*, Jacques Le Goff (1988, p. 23), seria recorrente o uso da palavra “moderno” para a designação dos escritores da época, pois “os intelectuais do século XII têm o sentimento vivo de construir o novo e de serem homens novos”. Mas se trata de uma modernidade que não renega os antigos, daí a famosa frase de Bernard de Chartres que tanta repercussão teve na Idade Média: “somos anões empoleirados nos ombros de gigantes. Assim, vemos melhor e mais longe do que eles, não porque nossa vista seja mais aguda ou nossa estatura mais alta, mas porque eles nos elevam até o nível de toda a sua gigantesca altura” (p. 25). É por conta do sentido da acumulação cultural que transmite essa imagem que o mesmo autor (p. 25) exclama: *“Veritas, filia temporis”*. (A verdade é filha do tempo).

Outro intelectual da época entretanto, Pedro o Venerável, abade de Cluny, ao defender a necessidade de traduzir-se do árabe para o latim o Alcorão, faz uma avaliação um tanto depreciativa dos “modernos”, ao dizer: “os latinos, e sobretudo os modernos, (grifo meu) desaparecida a antiga cultura [...] não sabem outra língua senão a de seu país natal”. (Le Goff, 1988, p. 27) Posteriormente, já no século XV, Le Goff (1988, p. 114) nos relata uma disputa tendo “de um lado os antigos, que são agora os aristotélicos e os tomistas, exauridos e racionalizantes. De outro, os modernos, que se reúnem sob a bandeira do nominalismo derivado de Ockham, mas se encerram no estudo da lógica formal,

nas elucubrações sem fim sobre a definição das palavras, nas divisões e subdivisões fictícias, no *terminismo*". E já nessa época o poder político é chamado para dirimir uma polêmica entre intelectuais. "Os antigos obtêm de Luís XI, em 1474, a proibição das aulas e livros daqueles, através de um édito revogado em 1481".

Se o uso do epíteto "moderno" é um objeto de disputa bastante antigo, o que haveria de novo no nosso "moderno contemporâneo"? Para Baudoin (apud Barbosa Lima Sobrinho, 1990), a distinção se situaria no nível da quantificação, este o qualificativo distintivo: "A grosseria do mito do moderno resulta da preeminência atribuída ao fato da quantidade: ser moderno é sempre, em alguma coisa, bater um recorde". Estamos já em pleno contexto da cultura capitalista da produção em série. Nesse contexto, podemos situar a ideologia da modernização e compreender o paradoxo emitido por Barbosa Lima Sobrinho (1990): "O mito da modernidade serve para tudo, pois que não tem nenhum compromisso com o progresso". Ao invés de sinônimos os termos "moderno" e "progresso" encontram-se aqui contrapostos.

Mas afinal, onde ficamos? Que posicionamento tomarmos ante a questão: ser ou não ser moderno? Ser chamado de não-moderno, atualmente, equivale a ser chamado de herege na Idade Média. Que significa, pois, modernidade? É um atributo valorativo? Não há dúvida. Pretender o contrário é cair num positivismo grosseiro; modernidade não pode ser compreendida pois como entidade, mas como qualidade e como tal, segue a pergunta: se se trata de um atributo valorativo, seria inquestionável? Isto é, sobre o mesmo haveria um consenso amplo e tácito? Ora, o rótulo de moderno pressupõe sempre um "policiamento" ideológico (de "esquerda" ou de "direita").

É nesse terreno, da ideologia, que Renato Ortiz (1988) e Marilena Chauí (1989) colocam o problema da modernidade, embora se referindo a questões conceituais e empíricas distintas. Pouco importa, isto apenas reforça nosso ponto de vista sobre o caráter *atribuído* da modernidade ao longo do tempo. Ortiz (1988, p. 207-10) parte da constatação de que "hoje vivemos no Brasil a ilusão de que o moderno é o novo". Chauí (1989, p. 27-48) apresenta três conceituações de "modernidade". Primeiro, refere a "perspectiva otimista dos liberais da 'massa' na qual reinava a crença de que o avanço tecnológico e o nivelamento da informação, em si e por si mesmos, eram responsáveis pelo progresso e pela paz – o que se costuma chamar de 'modernidade'". Segundo, chama de "viga-mestra da 'modernidade' [...] a divisão social entre competentes e incompetentes, ou, no jargão sociológico, entre Elite e Massa." Finalmente, numa conotação semelhante à segunda, chama de "moderno (isto é, tecnocrático)" o poder autoritário instalado com o regime militar, em 1964, no Brasil.

A discussão sobre modernidade nos séculos XIX e XX abarca, crescentemente, a questão da tecnologia, a um ponto tal que o desenvolvimento constante da mesma passa a monopolizar o significado do termo progresso ou modernização. Há como que uma bifurcação de significados: os que (politicamente conservadores) entendem restritivamente o atributo de moderno como equivalente de inovação tecnológica sem maiores críticas, antes pelo contrário; e os que (politicamente contestadores) procuram situar também politicamente o papel da tecnologia, além de aplicarem o atributo de moderno (adotando a antiga concepção do Iluminismo) ao campo das relações sócio-políticas. Assim, neste último sentido, modernidade equivaleria ao exercício da cidadania, em oposição à situação do súdito oprimido e alienado.

Cristovam Buarque (1990, p. 114-27), ao discutir o que chama de "a ilusão da modernidade", criticando o que chama de a "visão norte-americana do progresso", que teria criado o "mito de uma correlação entre o nível de bem-estar e a renda per capita, e entre a renda per capita e o nível de consumo de petróleo", nos conduz ao tema empírico da nossa pesquisa sobre a extinção dos bondes na década de 40 legitimada pela ideologia da modernização. Segundo Buarque "a

observação da correlação entre consumo de petróleo e renda per capita mostra que os países europeus, com níveis de bem-estar superiores aos norte-americanos, consomem menos petróleo per capita, graças a uma estrutura de transporte e de geração de calor alternativos”. E prosseguindo:

“Nada indica que este modelo energético alternativo ao norte-americano seja inferior do ponto de vista do bem-estar. O uso de trens e ônibus com roteiros variados e horários regulares e contínuos, com lugares suficientes e temperatura regulada nos locais de frio ou calor intensos, movidos a energia elétrica, provavelmente oferece um nível de bem-estar social superior ao do transporte privado, desde que não seja imputado o valor do status que a sociedade de consumo, através da publicidade, oferece aos usuários de modernos carros projetados para velocidades de competição, mas que no dia-a-dia ficam prisioneiros dos engarrafamentos das grandes cidades, como prisões de ouro, especializadas em queimar combustíveis fósseis”.

Em função dessas variáveis conclui o autor citado que “o sistema de transporte na Europa é muito mais social e menos poluente e deprecioso do que o norte-americano”.

Como vimos, o desenvolvimento tecnológico vai caracterizar a visão de modernização do século passado para cá. Nesse contexto, situam-se também as transformações no tráfego urbano (estrutura viária e circulação) e nos transportes. “O homem moderno arquetípico”, diz Marshall Berman (1989, p. 154-61),

“é o pedestre lançado no turbilhão do tráfego da cidade moderna, um homem sozinho, lutando contra um aglomerado de massa e energia pesadas, velozes e mortíferas. [...]. O homem na rua se incorporará ao novo poder tornando-se o homem no carro. A perspectiva do novo homem no carro gerará os paradigmas do planejamento e design urbanos do século XX. [...]. Nessa rua, como na fábrica moderna, o modelo mais bem equipado é o mais altamente automatizado”.

Estes os modelos clássicos: do então recente *boulevard* parisiense do século XIX vivido por Baudelaire: “eu cruzava o boulevard com muita pressa, chapinhando na lama, em meio ao caos, com a morte galopando na minha direção, de todos os lados”, às utopias futuristas de Le Corbusier exclamando em 1929: “Precisamos matar a rua!” pois “o novo homem precisa de outro tipo de rua, que será uma máquina para o tráfego, uma fábrica para produzir tráfego”. (Berman, 1989).

E entre nós, no Brasil, como se dá a “modernização”?

Para Buarque (1990, p. 66-167), “em nome do nacionalismo, importamos um modelo econômico” e “a esquerda brasileira levou adiante a luta pelo ‘o petróleo é nosso’, mas tolerou e se omitiu e apoiou que ele fosse queimado para viabilizar uma indústria automobilística estrangeira, alienante e do interesse apenas de uma minoria da população nacional”. O nacionalismo servindo na prática para tornar o país mais dependente. Donde sua conclusão que “o conceito de modernização se limita a uma minoria”. Segundo esse autor, o nosso processo de substituição de importações implicou apenas no fato de que “foram substituídos por nacionais os mesmos produtos importados pela elite”. O nosso modelo econômico e seu decorrente estilo de vida associam-se a uma visão do progresso legitimadora de um sistema de transportes.

Face a esse contexto histórico-cultural, o objetivo de minha pesquisa foi tentar fazer a arqueologia do processo de legitimação da extinção dos bondes, focalizando sobretudo o caso da cidade do Recife.

Procedimentos e categorias de análise

A coleta de material constou sobretudo de material de imprensa. Foram consultados no Arquivo Público do Estado, sobretudo exemplares do “*Jornal do Commercio*” do Recife. O período estudado vai de meados de 1944 a inícios da década de 1950 por corresponder à época da decadência do sistema tranviário brasileiro, considerando-se que durante a segunda guerra há uma grande dificuldade para a importação de materiais de reposição e de equipamentos para novos investimentos. O material reunido se compõe de notícias, crônicas e editoriais. A seção intitulada *Na polícia e nas ruas - ocorrências na cidade* me forneceu interessantes leituras sobre os acidentes de trânsito e a disputa pelo espaço dos diversos meios de transporte. Material publicitário também me forneceu elementos reveladores da situação do sistema de transportes em estudo. Outra seção do jornal muito esclarecedora dos problemas e mentalidades de uma época foi a intitulada *A opinião do leitor*, onde, já não o jornalista, o cronista, o político ou o administrador público ou privado têm a palavra, mas o próprio usuário, que vê por dentro o sistema e o sofre, exprimindo suas aspirações e estereótipos.

Além do material de imprensa entrevistei, em 1990, no Rio de Janeiro, na sede da ABI (Associação Brasileira de Imprensa) o seu presidente Barbosa Lima Sobrinho, ex-governador de Pernambuco (1948-51). Preparei um roteiro de entrevista, precedido de uma justificativa introdutória na qual expressava minha intenção de tentar “captar a *mentalidade dominante* no Brasil e especificamente em Recife no que diz respeito ao sistema de bondes e sua inserção no que se concebia como o *mundo moderno*”. Neste roteiro, pedia inicialmente que o entrevistado, ao responder, conforme o tipo de pergunta, fizesse sempre para si próprio uma distinção entre o que o mesmo pensava na época em que fora governador de Pernambuco no final dos anos 40 das avaliações que podia fazer no momento, isto é, 40 anos depois.

Às questões colocadas em relação a esses dois momentos compreendiam dois campos decorrentes:

- a) a mentalidade, as pressões, as opiniões dominantes na época sobre o tema e sofridas pelo então governador, e
- b) como o atual presidente da ABI avaliava o contexto referido, isto é, as pressões e opiniões da época.

Além da entrevista com Barbosa Lima Sobrinho pesquisei no CPDOC (Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea) da Fundação Getúlio Vargas, o arquivo do também ex-interventor (no Estado Novo) e ex-governador (início dos anos 50) de Pernambuco, Agamenon Magalhães, considerando-se ter o mesmo muito lidado também com os problemas da concessionária canadense dos serviços de energia elétrica e de transportes de bondes, a *Pernambuco Tramways Co. Limited*.

Para tentar ver através dos dados estabeleci quatro categorias (a visão de progresso, *rodoviarismo*, políticas públicas privatizantes e a luta pelo espaço) como veiculadoras das visões de mundo de uma época bem como das posturas e da prática quotidiana nos transportes. Essas categorias não exprimem visões e posturas estanques umas em relação às outras, pelo contrário, se interpenetram, se recortam mutuamente. Assim, por exemplo, se a “visão de progresso” exprime por excelência uma perspectiva ideológica, esta por seu turno não está ausente na “luta pelo espaço” que será apreendida sobretudo pelas notícias e comentários sobre os acidentes de trânsito e a visão sobre os mesmos. Estes, na sua opacidade quotidiana, na sua freqüência estatística mesma, traduzem na prática uma “visão de progresso”.

Conclusão

A pesquisa tentou pois captar e expor as racionalizações da elite de uma época para justificar o abandono de um sistema de transporte coletivo (o bonde), em benefício do transporte individual (o automóvel), via utilização operacional de outro transporte coletivo (o ônibus), como representação materializada da idéia de progresso. Neste sentido, o coletivo se tornou arcaico e o individual se fez moderno. Quero concluir com uma observação de Walter Benjamin (1985, p. 36) em "A imagem de Proust" que nos remete à temática deste Ciclo de estudos sobre a memória:

"Um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois".

NOTA

¹ Comunicação apresentada em agosto de 1998 no "Ciclo de estudos sobre a memória", organizado pelo Departamento de Antropologia da UFRN.

REFERÊNCIAS

- LIMA SOBRINHO, Alexandre José Barbosa. O mito da modernidade. *Diário de Pernambuco*, Pernambuco, 30, dezembro, 1990. A-9.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BUARQUE, Cristovam. *A desordem do progresso: o fim da era dos economistas e a construção do futuro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- FERNANDES, Florestan. *A sociologia no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- GONÇALVES FILHO, José Moura. Olhar e memória. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 95-124.
- LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais e a Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1994.
- MILLER, Nod. Aprendendo sobre a autobiografia e a pesquisa-ação na educação de adultos através da colaboração internacional. *Informação & Sociedade*, v. 6, n. 1, 103-120. 1996.
- MILLS, Wright. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- NISBET, Robert. *História de la idea de progreso*. Barcelona: GEDISA, 1981.
- MOTA, Alves da. *No tempo do bonde elétrico (história sócio-pitoresca dos antigos bondes do Recife)*. Recife: CELPE, 1985.
- ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira: cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- RIOS, Gilvando Sá Leitão Rios. *Linhas apagadas: do coletivo como arcaico ao individual como moderno (a extinção dos bondes na década de 40)*. João Pessoa: EdUFPB, 1995.

FRAGMENTOS DA MEMÓRIA E DO IMAGINÁRIO CURRAISNOVENSE: a identidade dos usuários das praças Cristo Rei e Desembargador Tomaz Salustino

*Katiane Fernandes Nóbrega
Doutoranda em Antropologia (UFPE).*

Resumo

Este trabalho apresenta as estruturas do imaginário e as intenções simbólicas que regem a construção da identidade dos usuários da Praça Cristo Rei e da Praça Des. Tomaz Salustino, em Currais Novos/RN. Descreve o simbolismo da scheelita e os mitos de Ulisses, Prometeu e Idade do Ouro. Por fim, destaca a recriação do mito de fundação da Cidade de Currais Novos em função da imagem do Des. Tomaz Salustino e da produção do minério de scheelita.

Palavras-chave: Identidade; Simbolismo; Imaginário.

Abstract

This paper presents the structures of the imaginary and the symbolic intentions that direct the building of the identity of users of both Cristo Rei and Des. Tomaz Salustino Squares in Currais Novos/RN. It describes the scheelita symbolism and the myths of Ulisses, Prometheus and of the Golden Age. Finally, it depicts the recreation of the founding myth of Currais Novos city around Des. Tomaz Salustino's image and the production of the scheelita ore.

Key words: Identity; Symbolism; Imaginary.

O objeto deste artigo constrói-se a partir da minha experiência como usuária das Praças Cristo Rei e Des. Tomaz Salustino em Currais Novos/RN no período de 1980 a 1990, quando morei nessa Cidade, e do “olhar distanciado” e amadurecido pela prática científica no período de 1990 a 2000, quando fiz Graduação em Ciências Sociais na UFRN e fui aluna regular do Programa de Pós-Graduação da UFPE.

Da minha experiência como usuária, lembro-me que, diferentemente dos meus amigos, freqüentava tanto a Praça Cristo Rei quanto a Praça Des. Tomaz Salustino. Este hábito não era bem visto, aceito ou compreendido por eles. E, em consequência disto, ouvia sempre reclamações.

O fato é que ficava indecisa sobre que praça freqüentar. Acho que nunca me defini porque, de alguma forma, estranhava as regras sociais legitimadas e reificadas por eles.

Recordo-me de algumas indagações que me fazia nessa época: “Por que as Praças Des. Tomaz Salustino e Cristo Rei são identificadas ou melhor caracterizadas, por seus próprios usuários, como “Praça de Rico” e “Praça de Pobre”? Por que as pessoas dão tanta importância ao fato de se tornarem amigos dos netos de Tomaz Salustino? Por que as pessoas escolhiam apenas uma das praças para freqüentar? E por que as pessoas que permaneciam no espaço demarcado pelas letras “TS” da Praça Tomaz Salustino, normalmente, se diferenciavam das demais, por suas atitudes e maneiras de se comportar e vestir?”

Mas, o que é interessante nisto tudo, é que depois de nove anos, quando volto a Currais Novos, com o olhar distanciado da problemática do dia-a-dia da cidade e amadurecido pela prática científica, com o propósito de entender esta realidade, observo que ainda existem turmas que freqüentam a Praça Des. Tomaz Salustino e não freqüentam a Praça Cristo Rei e vive-versa, assim como, uma série de preconceitos em relação ao tipo de comportamento (formas de se vestir, andar etc.) dos usuários.

Assim, me dei conta que a experiência que vivi no tempo em que fui moradora, contém componentes que transcendem a idéia de geração e de tempo, isto é, não se resume a uma experiência única e particular, mas de uma experiência coletiva, uma experiência de todos aqueles que vivem os espaços físico e imaginário das praças.

Portanto, apresento como usuários (indivíduos e turmas) das Praças Cristo Rei e Des. Tomaz Salustino, em Currais Novos/RN, constroem sua identidade a partir de fragmentos da memória coletiva e do imaginário desta Cidade. Descrevo como eles organizam, distribuem e valorizam os espaços físico e imaginário das praças; demonstro como se expressa a oposição rico/pobre nas praças; e identifico os mitos, os *schèmes*, os arquétipos e os simbolismos que orientam sua dinâmica social.

Adoto, como fundamentação teórica de base, a Teoria Geral do Imaginário proposta por Gilbert Durand. Isto porque acredito que a oposição dos espaços das praças por camadas sociais tem a ver, simultânea e necessariamente, com as intimações sócio-culturais e as pulsões subjetivas (pensamentos, desejos, motivos e sonhos) de seus usuários. Parto do pressuposto de que a realidade das praças é fragmento de materialização da dinâmica social, isto é, de expressão (ou indicação) da cultura curraisnovense no “trajeto antropológico”. Logo, torna-se possível captar os mitos, os *schèmes*, os arquétipos e os simbolismos que animam e determinam os comportamentos dos indivíduos e turmas nelas presentes.

Constato que, nas Praças Cristo Rei e Des. Tomaz Salustino, a ocupação e divisão dos espaços se dão através da valorização do minério de tungstênio: a scheelita (CaWO₄). A imagem da scheelita é elemento de construção da identidade cultural dos curraisnovenses. Este elemento não só está presente nos comportamentos informalmente ritualizados no espaço das praças por indivíduos e

turmas (pessoas reunidas em torno de um interesse comum), mas no imaginário desta população – o que caracteriza um fato antropológico. Assim sendo, os usuários das praças constroem a sua identidade a partir dos *schèmes* do herói e de proteção; dos arquétipos do pai protetor, da mãe terrestre, da mãe celeste e do mineral; e do simbolismo da scheelita. Os mitos identificados são: Ulisses, Prometeu e Idade do Ouro. Por fim, destaco a recriação do mito de fundação da Cidade de Currais Novos em função da imagem do Des. Tomaz Salustino e da produção do minério de scheelita.

O artigo divide-se em duas partes. Na primeira, apresento um breve resumo da etnografia das praças a partir do conjunto de informações resultantes da observação direta e indireta e da aplicação de cinquenta (50) questionários aos seus usuários. Na segunda, apresento o resultado da articulação dos dados históricos que se referem à Cidade de Currais Novos com os resultados da análise dos trinta (30) testes projetivos AT-10¹ também aplicados aos frequentadores das praças já referidas. E, por fim, apresento as considerações finais.

A coleta de todos os dados ocorreu no período de 02 de abril a 26 de julho do ano de 1999. A escolha para esta data de encerramento foi estratégica, pois no período compreendido entre 17 e 24 de julho ocorre, todos os anos, a Festa de Sant'Ana Padroeira da cidade de Currais Novos. A Festa de Sant'Ana configura-se um bom marco, porque é um grande evento e concentra um grande número de pessoas em torno dessas duas praças. Dessa forma, pude observar, numa dimensão mais ampla, a interação das diversas pessoas e turmas de cada praça com a comunidade local e não-local.

A análise dos múltiplos gestos, intenções e ações no cotidiano das praças serviu para captar as interferências na formação das imagens em momentos distintos: na valorização do *schème* e da articulação deste com os reflexos de base; na escolha e valorização dos arquétipos, na determinação do imaginário.

Fragmentos do cotidiano das Praças Cristo Rei e Des. Tomaz Salustino

A Praça Cristo Rei foi inaugurada em 28 de outubro de 1937. Está localizada ao lado da Matriz de Sant'Ana em frente à Praça Des. Tomaz Salustino. Nela encontram-se três monumentos: o Cristo Rei (composto de uma estátua de cimento branco de 2,45 metros fundida num pedestal de três blocos de concreto de 5,76 metros); o monumento em memória a Ulisses Telêmaco (de formato piramidal, construído em concreto, tem 10 metros de altura e está, assim como a imagem do Cristo Rei, sobre blocos de concreto) e o Palanque (monumento de tijolo e cimento de 2,5 metros de altura) construído no centro da praça, além das flores em jardineiras e árvores baixas, próprias do clima semi-árido.

A imagem do Cristo foi uma doação do casal Manuel Salustino Gomes de Melo e Ananília Regina de Araújo (pais do Des. Tomaz Salustino) para o 2º Congresso Eucarístico Paroquial, realizado de 27 a 31 de outubro de 1937, em sinal da “grandeza de sua fé” e “de amor à Cidade”. Essa estátua é uma réplica do Cristo Redentor do Rio de Janeiro, datada de 12 de outubro de 1931.

O monumento a Ulysses Telêmaco de Araújo Galvão foi inaugurado no dia 25 de julho de 1928. O homenageado nasceu em 03 de março de 1872, no sítio São Bento em Currais Novos, foi “autodidata, professor primário, tabelião público, jornalista e profundo conhecedor dos problemas da terra”. Faleceu no dia 21 de dezembro de 1907. Consta no discurso do Prefeito em exercício Antônio Rafael o seguinte texto: “O monumento é uma prova cabal do nosso reconhecimento sobre aquele que fôra em vida verdadeiro apóstolo da desanalfabetização do nosso povo, assim como um fulgurante espírito na literatura regional” (Povir, 1928, p. 1).

A Praça Des. Tomaz Salustino² encontra-se localizada em frente à residência da família Salustino e à Prefeitura Municipal e ao lado da Praça Cristo Rei. Antes de sua construção, existia nesse local um mercado público construído, por João Alfredo de Albuquerque Pires Galvão, em 1919 e demolido em 1969.

A Praça em homenagem ao Desembargador foi construída em 1971 e inaugurada no dia 06 de setembro deste mesmo ano. Diferentemente da Praça Cristo Rei, o seu espaço está todo revestido de calcita, granito, mármore branco e preto. O espaço, que fica em frente da estátua do Desembargador, é marcado por letras "TS" em basalto preto. Encontram-se também roseiras, algarobas e palmeiras.

A estátua do Des. Tomaz Salustino³ é em tamanho natural (1,70 metros), fundida em bronze e fixada sobre um pedestal de blocos de pedras (de 2 metros) que traz numa placa os seguintes dizeres: "Ao Des. Tomaz Salustino Gomes de Melo, pioneiro da mineração mecanizada no Nordeste, o Município de Currais Novos, numa homenagem de saudade e reconhecimento ao seu grande filho, pelo muito que realizou na terra sertaneja, a que tanto amou".

As praças possuem uma dinâmica peculiar. Tomando como referência os questionários aplicados, posso dizer que: 54% são usuários exclusivos da Praça Cristo Rei; 40% freqüentam apenas a Praça Des. Tomaz Salustino e 6% freqüentam as duas praças. Dos 54%, que freqüentam a Praça Cristo Rei, constato 13 turmas. Os 40% que freqüentam somente a Praça Des. Tomaz Salustino, constituem 14 turmas e, nos 6% usuários de ambas, encontro 03 turmas.

As turmas são constituídas por crianças, adolescentes e pais. Na Praça Cristo Rei, as turmas das crianças são compostas por quem brinca de patim de rodas, bicicleta, futebol e carro eletrônico; as turmas de adolescentes são formadas por dois tipos de indivíduos: aqueles que estudam e/ou trabalham e os "skatistas" e/ou "bicicleteiros"; e as turmas de pais são organizadas por indivíduos que observam seus filhos brincarem na praça. Na Praça Des. Tomaz Salustino, não existem turmas de crianças e de pais. Existe apenas turmas de adolescentes que estudam e/ou trabalham.

A circulação das pessoas nas duas praças é constante e intensa. Entretanto, é possível identificar a seguinte regra: o espaço das letras "TS" é consagrado às pessoas ricas da Cidade e aos seus amigos. Esta regra é também percebida nos períodos de festa, por exemplo, a festa de Sant'Ana.

Verifico, ainda, que indivíduos e turmas classificam-se e hierarquizam-se conforme o pensamento ou opinião do outro e em função de como o outro distribui e ordena os espaços geográficos destas duas praças. Além disso, consideram-se como parte do espaço utilizado, pois como dizem os integrantes da turma de adolescentes que brinca de skate e bicicleta na Praça Cristo Rei: "esse pedaço é nosso e ninguém, a não ser a gente, vem para cá".

As turmas de adolescentes que freqüentam a Praça Cristo Rei são vistas pelos que freqüentam a Praça Des. Tomaz Salustino como pessoas que não querem nada com a vida, isto é, pessoas que não têm ou esperam um futuro promissor, elemento essencial para a caracterização do *status* do indivíduo.

Os espaços (físico/imaginário) dessas praças são classificados e vivenciados, por seus usuários, em função de uma oposição existente entre camadas sociais, denominadas aqui por camada mais favorecida e camada menos favorecida. Os espaços físicos das praças são distribuídos e usufruídos pelos seus usuários da seguinte forma:

(a) Na Praça Cristo Rei, nos dias úteis e de festas, todos os lugares são freqüentados pela camada menos favorecida.

(b) Na Praça Des. Tomaz Salustino, todo o espaço, inclusive, o marcado pelas letras "TS" é, nos dias úteis e à noite, admitida a permanência de indivíduos de camada menos favorecida. Mas nos finais de semana e dias de festa, esse espaço em torno da imagem do Desembargador é apenas ocupado por pessoas de camada mais favorecida. Os demais lugares são ocupados por indivíduos da camada menos favorecida.

Há duas regras interessantes que dizem respeito ao tipo de roupa usada nas praças por seus usuários, tanto em dias normais quanto nos dias de festa (Vaquejada⁴ e festa de Sant'Ana): (1) é proibido permanecer de “sandália de arrasto” no espaço demarcado pelas letras “TS” na Praça Tomaz Salustino, mas é permitido em toda a Praça Cristo Rei e (2) é proibido repetir roupa nos finais de semana e festas na Praça T. Salustino. Vale ressaltar, que essas regras não são explicitadas, mas são conhecidas, admitidas e colocadas em prática, e que a partir da legitimidade delas, se inicia o ritual da diferenciação.

Nas praças encontram-se, também, as pessoas que têm o “espírito de rico” (definição criada por uma informante). Apresento dois exemplos que demonstram que uma pessoa tem essa característica: (1) fala-se que aqueles que freqüentam a Praça Tomaz Salustino e são pobres, na época das festas, compram suas roupas em várias prestações, pagam a primeira, com o dinheiro economizado durante o ano, e a segunda, com o dinheiro da venda dessas próprias roupas; e (2) fala-se também que algumas dessas pessoas compram apenas uma roupa (dentro dos padrões exigidos pelos usuários da Praça Tomaz Salustino) e, durante os dias de festas, combinam-se com outros, com o propósito de trocá-las; porém, elas evitam cruzarem-se ou infiltrarem-se numa mesma turma.

O fato é que as vestimentas, isso também se aplica aos meios de locomoção, representam não só uma espécie de espelho de si mesmo, isto é, o que o indivíduo é, mas o que ele almeja ser e o que ele deseja que as outras pessoas pensem que ele é ou um dia será.

Possuir um desses objetos de desejo é uma forma dos indivíduos e turmas demonstrarem que são únicos, que podem se distinguir das outras pessoas e das outras turmas em função do que usam e têm. Esses bens passam a idéia do sucesso e da vitória. Eles simbolizam a camada ou a casta social a que o indivíduo ou as turmas pertencem, o *status*, a diferenciação social e a diferenciação dentro da própria turma (ou grupo). Enfim, as roupas e o veículo de locomoção são elementos de legitimação de poder econômico e político algo fundamental nos períodos de festas.

Em tempos de festas, quando todos estão reunidos nas praças cria-se uma atmosfera aparentemente carnavalizada (entendido no sentido bakhtiniano), mas extremamente formalizada. Os grandes fatores responsáveis pela aparente homogeneidade são a distribuição de barracas nas duas praças e o parque de diversões montado próximo ao Hotel Tungstênio. Entretanto, o posicionamento das pessoas e turmas continua sendo estratégico, e igual ao já descrito nos finais de semana.

De modo geral, posso afirmar que na Praça Des. Tomaz Salustino, os lugares que estão em torno do campo marcado pelas letras “TS” são reservados aos adolescentes de nível econômico e social mais favorecido. De alguma maneira, são pessoas que buscam o sucesso se espelhando na imagem do Des. Tomaz Salustino. As turmas ainda admitem segmentação e diferenciação interna no espaço dessa praça, ou seja, aqueles que ficam fora do espaço demarcado pelas letras “TS” são excluídos e tidos como “não-privilegiados”.

Assim, as turmas concebem as praças como espaços antagônicos e excludentes, e criam, para tanto, a denominação “Praça de Rico” e “Praça de Pobre”. O que existe entre as turmas que freqüentam essas duas praças é um verdadeiro sistema de exclusão fundamentado na valorização dos elementos da memória coletiva.

Fragmentos do imaginário das Praças Cristo Rei e Des. Tomaz Salustino

Comparando o universo estrutural vigente de cada indivíduo com a turma e praça de que faz parte e freqüenta, posso inferir que na Praça Cristo Rei e na Praça Des. Tomaz Salustino predomina o universo sintético. Isso significa dizer que os usuários das duas praças privilegiam, exprimem e reforçam elementos e

valores, simultaneamente, indicadores de passado e de futuro. Há, nesse caso, a valorização do fator tempo. O tempo, nos protocolos, é marcado pelas seguintes etapas: um tempo de tranqüilidade e felicidade, um tempo de violência e, quase sempre, um tempo de retorno à felicidade.

Verifico em quase todos os protocolos AT-10 a incidência de elementos míticos tais como a caverna protetora e a cidade reconstruída; o retorno, o herói combatente e a espada mágica; o fogo sagrado, o sofrimento e a pedra libertadora. Isto significa que o contexto ou o espaço das praças é vivido por seus usuários enquanto fragmentos do mito da Idade do Ouro, do mito de Ulisses e do mito de Prometeu.

Por isso, apresento como estes usuários, assim como o curraisnovense de modo geral, vivenciam estes fragmentos míticos. Apresento, também, o mito de fundação da Cidade por meio da descrição dos ciclos econômicos; o significado das imagens de Sant'Ana, da Virgem Maria e de Cristo Rei e, por fim, o simbolismo da scheelita.

A "Época do Ouro"

De acordo com dados fornecidos pela Fundação José Bezerra Gomes, a exploração e a industrialização dos minérios de tungstênio, muito especialmente a scheelita, data do ano de 1943. Neste ano, foi criada a Mina Brejuí, propriedade e concessão da Mineração Tomaz Salustino S. A., que se constituiu um marco na história da mineração nordestina e na sua economia. Confrontando a sua produção de tungstênio com a produção do Brasil e do mundo, no primeiro grande ciclo de produção de minério de tungstênio e, conseqüentemente, de scheelita que se estende de 1943 a 1958, verifico a importância da Mineração nestes mercados como grande fornecedora de matéria-prima para o fabrico de armas e outros instrumentos tecnológicos. Constato que, neste período, o minério produzido em Currais Novos alcançou, em média, 35% da produção nacional, com picos de 40,41% no ano de 1943 (II Guerra Mundial) e 75,23% no ano de 1949 (Guerra da Coréia) e uma média de 1,3% em relação à produção internacional, chegando a alcançar um percentual de 4,2% no ano de 1945. A partir de 1958, a produção de tungstênio começa a despencar, embora ainda se tenha picos de produção nos anos de 1971 com a Guerra do Vietnã, 1975, 1977 e 1981 com a Guerra Fria, o que caracteriza tempos de ascensão e tempos de decadência ou tempos de "ressurreição e calvário" na economia da cidade.

Assim, nos anos de grande produção, observo através dos jornais e revistas de época, tais como *A voz do Seridó* e *RCN (Revista de Currais Novos)*, e nos protocolos do AT-10, a predominância de temas como a paz, a abundância e a justiça, próprios do mito da Idade do Ouro, presente em várias culturas. Essas variantes míticas são aqui tratadas como elementos da memória coletiva dos curraisnovenses muitas vezes revividos nos espaços físicos e imaginários das Praças Cristo Rei e Des. Tomaz Salustino.

A paz, a abundância e a justiça são valorizadas, em Currais Novos, da seguinte maneira:

(1) A "paz" é ilustrada através das imagens da paz inicial e do retorno dos *tempus aureum*, isto é, de um "tempo que já foi bom", um tempo marcado pela tranqüilidade e felicidade de todos. A sua valorização se dá por meio do *schème* do renascimento e os arquétipos do sofrimento e esperança, conforme foi verificado nos protocolos. Noto, ainda, a manifestação de um saudosismo profundo, expresso por meio das temáticas de renovação da fé, do reencontro fraterno nos períodos da Festa de Sant'Ana e do reconhecimento daquele que lutou em prol da terra. Para ilustrar essas temáticas selecionei o discurso proferido por Radir Pereira de Araújo:

"É Festa de Santana. Currais Novos vive dias de religiosidade e tradição, em meio ao *reencontro* dos familiares e do necessário repouso do corpo e do espírito.

Conhecedores que somos de nossa gente e *recorrendo à memória dos antepassados* no Seridó, reafirmamos - agora - tudo que significa uma Festa de Santana, a Mãe de Maria que se tornou genitora de Jesus, Nosso Senhor. É um momento de fé. Os curraisnovenses têm a grande missão de manterem acesa a chama cristã dos que construíram o seu progresso inicial. É um momento de esperança. É visível que a cidade está mudando em todos os sentidos. Comércio, costumes, valores, tudo é objeto da inexorável ação do progresso histórico e do desenvolvimento. Vale lembrar nesta Festa o sentido da esperança em um futuro cada vez mais promissor, entregue as gerações que crescem. É um *momento de fraternidade*. Festa é hora de sepultar a divisão e *somar a bondade, multiplicando os alicerces da paz*. É ocasião para Currais Novos - que já é a porta do Seridó - abrir-se mais ainda, trabalhando para a promoção humana de todos os seus filhos." (grifos do original) (Araújo, 1975, p. 3).

(2) A "abundância" aparece associada às imagens da riqueza mineral e costumes de vida próprios das "famílias ricas". Dentre as riquezas minerais a que mais se destaca é a scheelita, elemento compreendido e valorizado como gerador de emprego, constituidor do dever e do progresso. Ela é descrita como o prêmio dos deuses pelo esforço de quem nunca desiste de lutar e ter fé (RN/Econômico, 1981, p. 3). Isto demonstra uma concepção de origem transcendente ou sobrenatural. Nos protocolos, verifico que a sua origem é divina, embora em alguns casos apareça como elemento de destruição do outro.

Quanto à disseminação de costumes próprios de "famílias ricas", pode-se afirmar que ganha espaço nas "colunas sociais" dos meios de comunicação da Cidade e na prática de receber personalidades de destaque nacional e internacional. Como exemplo da primeira forma de disseminação, tem-se a maneira elegante de vestir das mulheres nascidas ou radicadas na "terra da scheelita" e que, em sua maioria, fazem parte de famílias que possuem vínculos de amizade ou parentesco com "Os Salustinos" (RCN, 1977, p. 25-26).

A vestimenta ou a maneira "elegante" de se vestir das mulheres de Currais Novos (enquanto fragmentos da memória) está associada à idéia de camada social mais favorecida e, por proximidade, à qualidade da educação. E, especialmente, está ligada à imagem da scheelita (símbolo de poder e progresso).

Assim, o comportamento aceito e difundido pelos usuários das praças em relação à roupa ou vestuário, nada mais é do que uma maneira de realimentar os significados do passado e recuperar o tempo promissor. Além disso, posso dizer que essa variante proporciona a diferenciação entre indivíduos e a divisão entre turmas e praças. Vale ressaltar que as roupas e acessórios usados nestes espaços possuem uma simbologia particular. A "sandália de arrasto", por exemplo, representa o desleixo e o desprestígio. O tênis representa a liberdade e a jovialidade. Já os sapatos fechados representam independência, poder e dinheiro. Dessa forma, fica claro o porquê da existência da regra: é proibido permanecer de "sandália de arrasto" no espaço demarcado pelas letras "TS" na Praça Tomaz Salustino, mas é permitido em toda a Praça Cristo Rei.

Como exemplo da segunda forma de disseminação desses costumes, destaco o enaltecimento das visitas do Ministro de Minas e Energia Shigeaki Ueki, do Governador Tarcísio Maia (RN), do Senador Dinarte Mariz (RN), do Almirante Arthur Ricart da Costa (Comandante da III Distrito Naval) e de Assis Chateaubriand dentre outros (RCN, 1981, p. 15-22).

Nos protocolos, esta variante aparece representada na figura do segundo personagem. Ele é o responsável por mudanças que ocorrem na vida do primeiro personagem, isto é, é agente de transformação da história. É o companheiro e o lutador de fora, simboliza muitas vezes a liberdade, o horizonte e a paz.

No espaço das Praças, o segundo personagem é o visitante – o conterrâneo que mora longe ou o estrangeiro. Posso dizer, ainda, que é o elemento de descontinuidade deste universo, isto é, que tira os indivíduos e turmas da rotina do dia-a-dia.

(3) A “justiça” é compreendida através da valorização da imagem de Tomaz Salustino como um agente proporcionador da felicidade do povo, isto é, como aquele que “distribuía justiça a pobres e ricos, sem visar interesses de qualquer natureza” (Cascardo et. al., 1980, p. 27).

Nos protocolos, esta variável pode ser identificada por meio das características do primeiro personagem: o propagador da ordem (o guerreiro ou o príncipe). A justiça está associada à idéia do combate ao perigo (monstro) e defesa do “reino de Currais Novos”. Ainda é representada através da responsabilidade de refazer o lugar destruído e restaurar a ordem perdida por meio da espada e da pedra.

Devo ressaltar que, muitas vezes, o perigo (estímulo que traz à tona a angústia existencial) está associado aos problemas vividos, não só pela cidade, mas por toda a região do Seridó: a seca (ou a desertificação).

No espaço físico das Praças, a justiça está mascarada através da concessão de espaços para as pessoas de diferentes classes circularem, como por exemplo, na Praça Des. Tomaz Salustino, os bancos, que ficam localizados fora do espaço marcado pelas letras “TS”, e os degraus que ficam por trás da estátua do Desembargador, e, na Praça Cristo Rei, todo o espaço da quadra (dedicado a corrida de carros e patins) nos finais de semana.

Posso ainda afirmar que o mito da Idade do Ouro alimenta a utopia da cidade ideal: “Capital da Scheelita” e “Rainha do Minério” aquela geradora de “um viveiro de líderes, [...] e de pretensas hegemonias na construção do progresso da terra comum” (O Clã, 1975, p. 4). Este constela com o mito de reconstrução da Cidade criado a partir da imagem de Tomaz Salustino e do minério da scheelita. Seguem fragmentos de discursos que compõem este mito:

a) “Mas o Des. Tomaz Salustino, da mesma maneira que não era homem para repousar sobre os louros das vitórias alcançadas, negava-se a desfrutar sozinho às (sic) vantagens econômico-financeiras dos seus múltiplos empreendimentos. Às custas exclusivas, plantou uma pequena cidade no adusto sertão do Seridó. Construiu, com dinheiro seu, um grupo escolar, que conta com uma matrícula superior a 500 alunos. Levantou uma vila operária. Edificou uma igreja. Construiu um hotel [Hotel Tungstênio], que se inclui entre os melhores do Estado. Instalou, em prédio próprio uma emissora, que cobre todo o Estado e parte dos Estados vizinhos. Ergueu um posto de puericultura. Construiu um cinema [Cine-Teatro Des. Tomaz Salustino], etc. [...] Em todas as numerosas atividades em que empregou o seu talento criador, o êxito coroou os seus esforços. Legou à sua terra, muito mais do que a sua família, um patrimônio material e moral sem precedentes entre nós. Era um líder. Um plantador de riquezas. Um homem que, singular pelas suas virtudes, se fez múltiplo pelas suas vitoriosas atividades.” (Mário Moacir Porto, in: RCN, 1977, p. 30).

b) “Construiu [...] a estrada que liga Currais Novos a Picuí, [...], reconstruiu a casa de sua residência, transformando-a numa das belas vivendas da cidade. [Na casa] colocou ao nascente uma balança - símbolo de justiça; ao norte, um escudo - símbolo da luta; sobre o escudo, o número de

1929 em algarismos romanos - MCXXIX, o símbolo do passado; (...) construiu um confortável prédio na rua Floriano Peixoto, de antemão destinado a agência do Banco do Brasil; (...) construiu 3 pistas de aterragem (...) e a capela de Santa Tereza” (Antônio Quintino Filho, apud Cascudo et al., 1980, p. 38-40).

c) “Desdobrou-se o filho dedicado destas plagas, embelezando sua cidade com suas máquinas, edificando-a para a posteridade, construindo educandários, campo de pouso, luxuoso hotel, rádio emissora, pioneira do interior, cinema, banco, hospitais, posto de assistência à infância, também obra pioneira, etc...etc., nos quais não previa nem auferia rentabilidade mas, tão somente, por amor ao torrão natal e seus habitantes.” (Othon Filho, 1970, p. 185).

d) “Amava muito esta terra/Que de berço lhe serviu/Com os seus recursos próprios/Tudo nela construiu/Promovendo Currais Novos/Engrandeceu o Brasil!” (Lins, 1980, p. 6)

Percebo, assim, que no nível do imaginário, estes fragmentos míticos pleiteiam a condição de mito de fundação da Cidade de Currais Novos, assim como a imagem do Desembargador Tomaz Salustino, a condição de construtor da Cidade. Talvez seja melhor falar em refundação, recriação e reconstrução já que o mito oficial de fundação da cidade se dá com o ciclo do gado.

Destaco, também, o argumento de mudança do nome da Cidade de Currais Novos (referente aos novos currais construídos pelo Capitão-mor Cipriano Lopes Galvão) para Tungstênio ou Tungslândia (referente ao ciclo da mineração) (Gomes, 1975, p. 26), a cidade sonhada.

Tungslândia é uma cidade de riqueza e abundância. Um lugar onde deuses, titãs e homens vivem juntos e em harmonia. Um lugar onde não existem os males da atualidade: a violência, a doença, os contrastes das intempéries e das estações do ano, a discórdia, a ansiedade, o efêmero e o sofrimento. Tungslândia é um reino de pedras encantadas. Algumas delas soam batidas de sinos (a mais conhecida é a Pedra do Sino, a pedra recheada de ouro), outras assumem formas de alimento (como é o caso da Pedra do Caju e a Pedra do Queijo), algumas possuem a forma de guardiãs da caverna sagrada.

Os templos, as ruas, as praças, as casas e as vias subterrâneas desta cidade são construídas e nutridas com pedras preciosas tais como ouro, turmalina, feldspato, tungstênio e scheelita. Vale lembrar que o nome scheelita é uma homenagem ao sueco Carl Wilhelm Scheele (1742-1786) primeiro químico a observar as propriedades da “pedra mais pesada” (Grupo Salustino, 1977, p. 18).

Tungslândia é uma cidade vertical e, tal como a Cidade de Isaura descrita pelo famoso viajante veneziano Marco Polo ao mongol Kublai Khan, ela se move para o alto (Calvino, 1999, p. 24). Tungslândia afigura-se assim como uma cidade futurista redundante: aquela que ao mesmo tempo em que se posiciona frente ao progresso (aos céus), se fixa aos elementos do passado ou da memória (do mundo subterrâneo). Faz isso para que sempre exista.

Fragmentos míticos de Prometeu e Ulisses

A imagem do Des. Tomaz Salustino é construída a partir dos fragmentos míticos de Prometeu e de Ulisses. Para que o leitor compreenda tal processo, farei inicialmente um breve resumo desses mitos gregos a partir dos relatos de Jean-Pierre Vernant (2000) e Ésquilo (1998).

O mundo que conhecemos surgiu a partir de três entidades primordiais: Caos, Gaia (a Mãe-Terra) e Éros e das duas entidades paridas por Terra: Ponto (Onda do Mar) e Urano (Céu).

Onda do Mar representa o contrário de Terra. Já o Céu representa tanto o contrário da Terra como a sua duplicação. Urano engravida Gaia. Entretanto, prende seus filhos (os titãs, as titânidas, os ciclopes e os cem-braços) no ventre de Gaia sem ver a luz do dia já que Urano está o tempo todo deitado sobre ela.

Gaia se revolta contra Urano e convoca os titãs a enfrentar o seu pai. Mas só o mais novo deles, Crono, aceita ajudar a Mãe-Terra. Crono decepa, assim, os órgãos sexuais de Urano com um metal branco, *uma hárpe*. Com isso, Urano se afasta de Gaia, o Céu se afasta da Terra. Crono liberta os titãs e cria espaço livre entre ambos, um espaço de vida, de sucessão do tempo e de gerações. Crono assume o lugar do pai, o rei dos deuses e do mundo. Crono casa-se com Rea e tem filhos. Tal como Urano, Crono não confia na sua prole e tem receio que um deles o destrone. Assim, por medida de precaução, no instante em que Rea tem um filho, engole-o. Rea se revolta contra Crono e quando dá a luz ao seu último filho, Zeus, entrega-o à guarda dos seres divinos, as Náiadas. Para Crono, ela entrega uma pedra enrolada num cueiro. Mais uma vez, o filho se revolta contra o pai. Zeus (em plena maturidade) faz Crono tomar um remédio e vomitar toda a série de deuses e deusas devorados por ele, inclusive, a pedra. Todos eles (os Cronidas ou deuses do Olímpios) colocam-se ao lado de Zeus. Os titãs ficam ao lado de Crono. Inicia-se uma longa batalha. O vencedor será aquele que além da força bruta, tiver também a inteligência, a astúcia. E é aí que entra Prometeu.

Prometeu é o filho do titã Jápeto (irmão de Crono, o pai de Zeus) com Gaia. Chamo-o de semititã porque pertence à segunda geração dos titãs e não é propriamente um deles. Prometeu não se põe necessariamente contra o pai Jápeto ou o tio Crono. Em contrapartida, também não é um deus do Olimpo. Ele apenas alia-se, de maneira autônoma, a Zeus e não participa de nenhuma batalha que envolva Zeus e Crono. Prometeu encontra-se entre os deuses e os homens, pois ao mesmo tempo em que pertence ao mundo criado por Zeus, pertence também ao mundo dos homens, os simples mortais. Zeus vence Crono e assume a liderança e a soberania do mundo.

Zeus reúne deuses e homens e encarrega Prometeu de estabelecer a diferença e as fronteiras que separam e unem esses dois mundos. Prometeu mata um animal, retira a pele e depois separa a carne dos ossos. Os ossos, ele enrola numa apetitosa e fina camada de gordura branca. A carne, ele coloca dentro do estômago viscoso e feio de se ver. Então, põe as duas partes na mesa, diante de Zeus e dependendo da escolha deste, traçar-se-á de uma ou outra forma a fronteira entre os homens e Zeus. Zeus escolhe a parte mais bonita e, conseqüentemente, fica com raiva de Prometeu. Então, Zeus decide a partir desse dia esconder dos homens o fogo (encontrado na copa de certas árvores) e o trigo. A situação fica difícil para os homens por que eles dispunham da carne, mas não dispunham do fogo para cozinhá-la. Como os homens não são canibais, a sua perda representa uma catástrofe, o fim da vida.

Prometeu descobre assim uma nova forma de ludibriar Zeus. Sobe ao céu, como um viajante que passeia e com um galho funcho (por fora verde e seco por dentro) pega uma semente do fogo de Zeus. Ele volta para a terra, também como um viajante desinteressado e entrega o fogo aos homens. E com ele todas as técnicas – a civilização. Quando Zeus descobre tal feito, castiga Prometeu da pior forma, acorrenta-o a um rochedo entre o céu e a terra e o deixa a mercê de uma águia que tem por função devorar o seu fígado. Todas as manhãs a águia vem, devora todo o fígado de Prometeu. Durante a noite, o fígado se reconstitui. Isso acontece por muitos anos e marca o castigo dado por Zeus e o sofrimento de Prometeu pelos homens. Muito tempo depois Zeus dá-lhe a imortalidade.

O leitor pode ver que Tomaz Salustino tal como Prometeu é aquele que dá a chave ou o meio de sobrevivência num mundo castigado pela miséria: a scheelita. A scheelita é fonte de imortalidade, símbolo de esperança, progresso técnico e científico. É o elemento vital e divino. Com ele, Tomaz Salustino liberta a comunidade da obsessão da morte e liberta os usuários das praças de um futuro infeliz.

Muitas vezes, Tomaz Salustino é descrito pelo povo de Currais Novos como aquele que reinicia, revitaliza e incentiva, em nome do progresso, o desenvolvimento do município (Povir, 1927, p. 2). Ele é reconhecido pela sua astúcia diante dos negócios, pela sua sutileza em conseguir as coisas e pela sua inteligência. Também é identificado como o possuidor do “espírito e a chama do pioneiro”, expressão criada pelas revistas locais e aplicada à sua forma de pensar e agir, isto é, à força primordial para buscar novos caminhos, novas perspectivas e executar planos de desenvolvimento alternativo, como foi o caso da produção de scheelita sintética – minério produzido a partir de “tailings” (RN/Econômico, 1981, p. 37-40).

Ele possui essencialmente as qualidades de benfeitor e libertador dos homens, ou seja, as qualidades de Prometeu.

Outro ponto em comum com Prometeu diz respeito à descendência: ambos são filhos da Terra. Tomaz Salustino é o filho que retorna à terra-mãe e tem extrema devoção por deuses femininos; Prometeu é o filho de Gaiá que rompe com Zeus (deus masculino), causador do seu (e de tanto) sofrimento (Êsquilo, 1998, p. 29).

Os fragmentos míticos de Prometeu são identificados, nos protocolos da Pr. Tomaz Salustino, a partir do fogo sagrado, do sofrimento e da pedra libertadora. O tema do sofrimento é identificado por meio do fim dos tempos áureos (da glória, do esplendor moral, do prestígio e da riqueza mineral).

Cruzando esses dados com os provenientes da história, da memória coletiva e da observação direta, afirmo que Tomaz Salustino é o Prometeu enquanto pertencente ao reino dos semideuses ou semititãs. E o Ulisses enquanto pertencente ao reino dos homens.

O mito de Ulisses é identificado, nos protocolos dos indivíduos e turmas que freqüentam a Pr. Tomaz Salustino, através do retorno do guerreiro em prol da paz. O elo de ligação entre este mito e a imagem do Desembargador T. Salustino é a scheelita (ora representada pela imagem da espada de metal, ora pela caverna de pedra). Nesse sentido, pode-se dizer que Tomaz Salustino é o Ulisses que retorna à terra natal e a livra dos invasores e usurpadores, do monstro devorador (a miséria, a fome, o desemprego e a morte). Ele não é o filho pródigo que volta para receber o perdão e ser festejado. Ele não abandonou sua terra e sua gente para sofrer em outras plagas. Ele foi colecionar vitórias (Juiz de Direito, Desembargador do Tribunal de Justiça do Estado etc.) e voltou como herói para seu povo. Como Penélope, o povo de Currais Novos (sua Ítaca) recebeu-o como Rei. E ainda hoje se constata a expectativa da volta do novo herói, capaz de reabrir as minas e devolver a Cidade de Currais Novos às suas épocas de riqueza e progresso.

Constelam-se com esse tema os arquétipos do retorno e do herói. Estes são isomórficos do complexo do retorno à mãe o que significa inverter a valorização da morte (Durand, 1997, p. 236). Nos protocolos, prevalece a idéia do herói guerreiro que volta e luta em defesa da Cidade.

Tomaz Salustino ainda é descrito como o convergente ou o mediador dos três grandes ciclos econômicos por que passou a Cidade: ciclo do gado, ciclo do algodão e ciclo do minério. Ele é o homem múltiplo, um homem bom, ele é o jurista, o político, o homem público, o pecuarista, o agricultor e o pioneiro da exploração em larga escala (RN/Econômico, 1981, p. 37).

Ciclo do gado, ciclo do algodão e o ciclo do minério

Para entender como se dá a valorização e articulação dos três grandes ciclos, gado, algodão e minério, vividos pelos currainovenses, faz-se necessário, primeiramente, relatar fragmentos de sua história e, depois, articular estes dados com os provenientes dos protocolos.

De acordo com a RCN, em 1755, em busca de campos adequados à criação de bovinos, chegou no Seridó, por meio das chamadas “estradas de

matuto”, Cipriano Lopes Galvão (titular da Data de Sesmaria do Totoró, e Primeiro Coronel do Regimento de Cavalaria da Ribeira do Seridó), sua esposa Adriana de Holanda de Vasconcelos e seu filho mais velho Cipriano Lopes Galvão, posteriormente Capitão-mor, casado com Vicência Lins de Vasconcelos.

Quando o Coronel morreu em 1764, deixou para seu filho mais velho a Data de Sesmaria do Totoró que, logo, adquiriu novas propriedades ao lado do rio Maxinaré e nelas construiu uma casa e três currais de madeira que serviram de modelo para a região. Divulga-se que “muita gente vinha de longe só para ver os currais novos do Capitão-mor”. A oposição ou diferenciação desses três novos currais aos currais velhos do Totoró deram origem ao nome de Currais Novos. Mais tarde, sob sua égide, foram erguidas novas casas e uma capela em honra de Santa’Ana. Assim, o Capitão-mor Cipriano Lopes Galvão afigurou-se como o fundador de Currais Novos. Para tanto, além dos dados da memória coletiva, quatro peças documentais atestam-no como fundador da Cidade: primeiro, o testamento do Capitão-mor Cypriano Lopes Galvão, datado de 6 de dezembro de 1813, compondo autos do seu inventário, sob número de ordem 16 (1814), existentes no arquivo do Primeiro Cartório Judiciário da Comarca; segundo, a escritura de doação para patrimônio que fazem o Capitão-mor e sua mulher donos de meia légua de terras de plantar lavouras na ponta da Serra de Catunda para construir a Capela de Sant’Ana, lavrada no Livro 5, fls. 69 a 70, aos 5 de janeiro de 1808, existente no arquivo do Cartório da comarca de Caicó; terceiro, as ordens MAPA dos preços correntes na Paróquia da Vila do Príncipe no mês de janeiro do ano de 1802 e quarto, a provisão para se erguer a Capela de Sant’Ana na Fazenda Currais Novos a favor do Capitão-mor e sua mulher (Gomes, 1975, p. 13-14).

Dessa forma, ergue-se um povoado sob a atração da pecuária. O jornal relata: “Há pessoas idosas que afirmam, [...] que os antigos quase não plantavam, muitos tinham um quintalzinho detrás da casa, só para comer. [...]. A agricultura extensiva viria depois com a passagem do século” (Gomes, 1975, p. 11).

A agricultura extensiva só viria com as modificações econômicas provocadas pela seca de 1844 a 1845. Assim, “de região quase exclusivamente criadora que era, passou a ser também zona agrícola por excelência” (Gomes, 1975, p. 12). O produto privilegiado nesse momento é o algodão mocó “pela qualidade de sedosidade, comprimento e resistência da fibra e superioridade do ciclo de vida” (RN/Econômico, 1981, p. 25). Com isso, dá-se o início do ciclo do algodão ou da cotinocultura que se estende por todo o século XIX e parte do século XX. Instaura-se, assim, no município uma cultura pecuária-algodoeira até a descoberta e extração de minério nos anos 30-40 (Alves, 1997, p. 12). Para tanto, destaca que antes da produção de scheelita,

“A fazenda Brejuí (344 hectares) era dedicada ao plantio de algodão e ao criatório de gado como atividades principais. Além das cabeças e das raízes de algodão, dispunha de criação (caprinos), algumas fruteiras, um açude e vazantes. Mesmo antes de enveredar pela mineração, Tomaz Salustino era um grande latifundiário, cujas terras chegaram até suas mãos por herança (...) e por aquisição decorrentes das atividades profissionais (advogado e juiz de direito) e da própria acumulação advinda da terra, respondendo à lógica extensiva de aquisição.” (Alves, 1997, p. 36-37).

Com a produção de scheelita no ano de 1943, aparece uma nova atmosfera ou uma nova dinâmica social fundamentada na livre articulação dos elementos: gado, algodão e minério. Exemplo significativo é a composição da Bandeira da Cidade (Decreto nº 383, de 1 de fevereiro de 1982) a partir de um chapéu de couro de vaqueiro, de ramos de algodão e minérios, todos compondo um ciclo. Vale ressaltar que, por traz desse livre convívio entre os ciclos, há a predominância do ciclo do minério ou da scheelita. Isso é possível de ser identificado na letra do Hino da Cidade (Lei nº 771, de 21 de dezembro de 1976) no momento em que as minerações são destacadas como fonte de progresso e de

vida para a Cidade e Nação; e nos protocolos aplicados, no momento em que privilegiam o minério de scheelita (a pedra) como solução para o problema vivido no micro-universo mítico.

Afirmo, assim, que o minério de scheelita é elemento caracterizador não só da identidade dos usuários das praças, mas definidor de uma identidade curraisnovense.

As imagens de Santa'Ana, Virgem Maria e Cristo Rei

Como já foi dito, a devoção à imagem de Sant'Ana instaura-se com a fundação da Cidade e a criação de gado. Entretanto, ela assim como a Virgem Maria foram parcial e simbolicamente redefinidas no imaginário curraisnovense, em função do ciclo da mineração. Sant'Ana é descrita, entre os curraisnovenses, como “aquela que cuida dos enfermos nas cavernas”, “aquela que rega os produtos agrícolas e minerais” e a “mãe que habita as cavernas”. Já sua filha, a Virgem Maria, é a mãe celeste que protege o esforço e o trabalho do minerador. Diferentemente de Sant'Ana que representa o minério em estado bruto, a Virgem Maria representa o produto final da extração: o progresso, isto é, a scheelita elaborada.

A redefinição ou a associação da imagem de Sant'Ana às cavernas de minério pode ser identificadas a partir da reescritura da "Ave Maria", pelo Desembargador e datada de 1º de novembro de 1949, transmitida pela Rádio Brejuí, todos os dias em que as minerações estiveram em funcionamento. Segue-se o texto:

“Ave Maria, cheia de graça. Doce expressão de puro amor maternal. Palavra sublime que encanta, extasia e eleva o nosso pensamento até a Mansão Celeste. Sentimento que exulta, conforta e engrandece o nosso coração aos pés do Altar da Virgem Maria, Mãe Imaculada da Cristandade. É nesta hora de encantamento e de fé, quando o Sol tomba no Ocaso e o Céu veste-se das cores do arrebol e as estrelas rebrilham no Além, pouco a pouco, que a Natureza mais revela o poder onipotente de Deus, o maravilhoso espetáculo do mistério insondável da Criação. Hora feliz de meditação, em que o operário volta do seu trabalho, sorridente, certo de haver cumprido o seu dever de *patriota* e de *cristão*, no desenvolvimento da riqueza regional e no exemplo ao esforço honesto e proveitoso que constrói a felicidade econômica da Pátria e da família. Já não existem os carrascos espessos de madeiras de outrora, nem o mugido das rezes tresmalhadas, que fugiam acossadas pelo vaqueiro, há quatro anos, apenas, aqui, onde vemos, agora, *tudo substituído pelo operário inteligente que cava a scheelita ao som dos alto-falantes que ressoam de quebrada em quebrada*. Das Serras de Brejuí levando, na voz de espique, o anúncio da vitória - a palavra sacrossanta de Maria. Virgem puríssima! Abençoi os nossos trabalhos, os nossos operários e famílias; as nossas moradas e oficinas; os nossos campos, outrora pedregosos e cheios de espinhos, hoje ostentando imponentes prédios, com sua Vila Operária, oficinas, etc...Que contraste com o passado e com o desejo dos maledicentes! Perdoai, Senhora das Graças, todos aqueles que, por ambição, inveja e desrespeito, tanto fizeram, embora infrutiferamente, para destruir esta obra por Vós abençoada e amparada para nossa felicidade, por designio do próprio Deus: pois ‘eles não sabem o que fazem’ [...]. Ave Maria! Hora mística de prece e de perdão; de silêncio e de recordações do passado. Ontem, silêncio e escuridão aqui; hoje, luz, movimento e o trepidar constantes das máquinas, dos

aviões nos espaços, construindo a civilização e o progresso da terra. E é neste instante solene de grandes evocações espirituais, em que agradecemos a Deus tudo quanto nos tem proporcionado de bem e de prosperidade, que sentimos a grandeza e a bondade infinita do Criador para com os seus filhos, através das graças de Maria. AVós pois, Mãe carinhosa, dedicamos os nossos afetos, as nossas fervorosas preces, nesta hora do *Angelus Domine*, em que a nossa Vila Operária descansa na paz do vosso manto azul de Rainha do Céu e da Terra, Guia dos nossos destinos, Esperança da nossa vida eterna. Salve, Rainha da Paz!" (Cascudo et. al., 1980, p. 5-36).

Como o leitor pode observar, este texto é simbolicamente denso. Entretanto, é possível extrair, os *schêmes* da proteção, da mudança e do desenvolvimento, os arquétipos da mãe celeste e do progresso através da valorização positiva do trabalho. A imagem do trabalho converge, numa mesma esfera, com as imagens do patriotismo, da cristandade e da família.

É possível notar a super valorização do ciclo da mineração em detrimento do ciclo do gado. O texto associa ao ciclo do gado, o arquétipo do sofrimento e o símbolo da dor por meio das imagens "campos pedregosos e cheios de espinhos" e do "silêncio e da escuridão". Já o ciclo da mineração é valorizado por meio do arquétipo da luz, das imagens das "máquinas, dos aviões e da civilização e do operário inteligente".

Por fim, vale ressaltar que, a imagem da Virgem Maria, substantificação do arquétipo da mãe celeste, agrega o arquétipo do mineral e as idéias de um futuro vitorioso, esperança e eternidade, portanto, juventude.

No que se refere às informações contidas nos protocolos AT-10, posso afirmar que as imagens de Sant'Ana e Virgem Maria estão potencializadas no simbolismo do mistério que, por sua vez, constela-se com os simbolismos de proteção e do refúgio (identificado em sua maioria sob a forma da caverna). A caverna recebe as seguintes substantificações: caverna de pedras, caverna iluminada (de pedra e serve de passagem entre dois mundos: o mundo dominado pelo monstro e o mundo da paz e tranquilidade) e caverna de scheelita. Ainda é associada à imagem do túnel (o caminho pelo qual deve-se seguir para encontrar a saída para os problemas) e da casa. Isso ocorre porque, de acordo com Bachelard, a caverna suscita necessariamente o simbolismo da casa, pois

"Passado um certo limiar de mistério e pavor, o sonhador que entrou na caverna sente que poderia morar ali. Bastam uns poucos minutos de permanência na caverna para que a imaginação comece a ajeitar a casa" (Bachelard, 1990, p. 143).

A casa é o lugar ideal para guardar a espada real, a espada mágica, a riqueza e o fogo sagrado (o fogo prometeico). De acordo com Durand, o simbolismo da casa liga-se ao simbolismo de inversão ou de intimidade, é a "cavidade geográfica perfeita, a cavidade arquétipo, mundo fechado onde trabalha a própria matéria dos crepúsculos" (1989, p. 242). A caverna ainda é lembrada como o lugar de nascimento e de regeneração (Chevalier e Cheerbrant, 1998, p. 216).

O refúgio funciona, entre as turmas, como estímulo que traz à tona a solução ideal para a angústia coletiva: a abertura das minas.

Entrar na caverna de pedra iluminada, habitar a caverna de ouro e de scheelita significa retornar ao ventre da Mãe terrestre, da terra natal e da terra idealizada ou maravilhosa, significa deixar-se proteger pelo manto de Sant'Ana.

É importante lembrar que na "Feirinha de Sant'Ana" são vendidas imagens de Sant'Ana em grutas de tungstênio.

Por fim, devo ressaltar que a casa de Tomaz Salustino e o espaço demarcado pelas letras "TS" da praça que leva seu nome são, também, simbolicamente, formas acabadas (evoluidas) da caverna, pois ambos têm propriedades de continente e proteção.

Quanto à imagem do Cristo Rei, posso afirmar que os usuários da Praça Cristo Rei a compreendem de maneira ambígua, pois acreditam que ela converge o *schème* do acolhimento (pertencente ao Regime Noturno) e o *schème* de elevação (pertencente ao Regime Diurno da imagem).

Para eles os braços abertos da estátua evocam tanto as fantasias do abrigo e do vôo quanto a vontade de transcendência do mundo terreno ao mundo celeste.

A valorização positiva da cor branca da estátua do Cristo determina uma constelação simbólica onde convergem o simbolismo solar e o simbolismo da luz (supremã). O branco simboliza, nos protocolos, o puro, a força e o divino.

De acordo com Chevalier e Cheerbrant, o simbolismo da cor é universal, já que as cores permanecem sempre e sobretudo como fundamentos do pensamento simbólico. Entretanto, as interpretações das cores podem variar de cultura para cultura. O branco pode simbolizar o ar, a aurora, a alegria, o brilho, a cor da luz, o bom agouro, o intemporal ou um ponto cardeal (entre os navajos, indica o leste; entre os maias, indica o norte). Normalmente, o simbolismo do branco nasce ou está ligado às forças diurnas, positivas e evolutivas. O branco é a cor oposta ao preto. O preto pode simbolizar a terra, a noite e o tempo, portanto cores pertencentes às forças noturnas, negativas e involutivas. Mas

"cumpre [...] ter em mente que o tenebroso é o meio do germe e que o preto, como C. G. Jung tão fortemente sublinhou, é o lugar das germinações; é a cor das origens, dos começos, das impregnações, das ocultações, na sua fase germinativa, anterior à explosão luminosa do nascimento." (Chevalier e Cheerbrant, 1998, p. 276).

O branco e o preto compreendem, simultaneamente, todas as cores, portanto, são cores de existência divina.

A convergência da figura de Cristo com o simbolismo solar é, para esta cultura, remanescente da iconografia cristã da Idade Média romana, onde é muitas vezes descrito como "a chama sol *salutis*, sol *invictus*, ou então, (...) sol *accasum nesciens*" (Durand, 1997, p. 149). O Cristo é o sol *justitiae*, fonte de luz, calor e vida.

Conforme ainda Chevalier e Cheerbrant, muitos autores vêem no Cristo a reunião dos símbolos fundamentais do universo: "o céu e a terra, por suas duas naturezas divina e humana, o ar e o fogo, por sua ascensão e a sua descida aos infernos; o túmulo e a ressurreição; a Cruz (...) e a escada da salvação; todos os símbolos da verticalidade, da luz, de centro e do eixo" (Chevalier e Cheerbrant, 1998, p. 304). A cruz liga-se à imagem do Cristo Rei por meio da imagem do "filho do Homem", isto é, de Jesus Cristo, muitas vezes, valorizado através do seu calvário, da sua agonia e da sua crucificação.

Assim sendo, ao mesmo tempo em que a imagem do Cristo Rei inspira, para os frequentadores da Praça Cristo Rei, temas como o caminho, a verdade, o renascimento e a vida, revela também o auto-sacrifício e a redenção.

Quero por fim dizer que a imagem do Des. Tomaz Salustino reclama para si, tal como o Cristo Redentor, a categoria de filho de Maria e neto de Sant'Ana. Entretanto, as direções simbólicas tomadas, aqui, são antagônicas: o Cristo Redentor, tal como descreve Durand, "desce do céu à terra ou da terra aos infernos para mostrar o caminho da salvação" (1997, p. 300); diferentemente, Tomaz Salustino percorre o caminho inverso: sai das entranhas da terra para o céu, indicando o caminho para o progresso (salvação): o minério da scheelita.

O simbolismo da scheelita

Para os curraisnovenses, a imagem da terra é compreendida de forma ambivalente e, como tal, definida a partir de dois mundos: um mundo terrestre e um mundo subterrâneo. Segundo Cortez Pereira, o mundo terrestre é aquele “ferido pela erosão, onde se vê por toda parte a ossatura de pedra exposta ou quase aflorando, sob a pele fina de uma superficial camada de terra, [...] uma natureza morta”. Já o mundo subterrâneo é “uma outra vida que nasce e que viverá indiferente da vida que está morrendo” (RN/Econômico, 1981, p. 24).

O mundo subterrâneo é o espaço gerador de minério de scheelita e o mundo terrestre é o espaço natural e fomentador da agricultura e da pecuária.

A terra é, nos protocolos, representada como símbolo de fertilidade e regeneração. É aquela que concebe os minerais (a caverna de pedra, a caverna iluminada e a caverna de riquezas), floresce a agricultura e é fonte de vida para o gado (a terra fértil). Enfim, a imagem da terra reúne os três ciclos gado-algodão-minério. Entretanto, o ciclo do minério ou da scheelita é o ciclo predominante no imaginário.

A scheelita é elemento puramente ctônico e alimenta o mecanismo de intuição simbólica aqui referido. Tal como foi observado no AT-10, este elemento possui as seguintes funções simbólicas: ilumina (pois desprende luz), aquece (desprende calor, energia térmica), alimenta (pois é fonte de energia), regenera e protege (por sua propriedade de dureza e resistência). Ela, ainda, é associada a inteligência, percepção poética, sabedoria, discernimento espiritual e, nesse sentido, sugere imagens de poder, energia, vitalidade e liberdade.

Para a extração e produção da scheelita, faz-se necessária a utilização de dois elementos: a água e o ar. Analisando este processo, noto que a água possui a virtude de purificar, de regenerar e de fazer renascer e transformar, através da moagem e da separação, o minério de tungstênio em scheelita.

Acredito ser importante acrescentar que a água é um símbolo fundamentalmente matricial de orientação positiva (a vida) e ponerológica (a morte, o mal e o pecado). Portanto, nos lugares sujeitos à seca, o aspecto de seu caráter vital (água aprisionada, água semilivre e água livre) chama a atenção: ela se torna, tal como a scheelita, imagem do desejo.

O ar, apesar de todas as suas qualificações catárticas dos atributos elementares da translucidez, luz, receptividade ao calor e ao frio, conforme argumenta Durand, tem a propriedade de manter a vida dos operários nos túneis e galerias. Ele representa assim, a vida no interior da caverna e, nesse sentido, é substância do esquema ascensional (Durand, 1997, p. 176).

A scheelita inspira um movimento duplo de subida aos céus, ao futuro, e de descida à caverna, ao útero materno.

A imagem da scheelita extraída ou trabalhada suscita a imagem do herói: homem admirado e libertador que retorna à terra⁵. Em estado bruto, ainda nas cavernas, inspira a imagem da mãe. Trata-se de um elemento andrógino (que reúne assim os princípios masculinos e femininos), de um símbolo ambivalente, mas coerente.

O simbolismo da scheelita depende, assim, da reunião dos arquétipos e *schèmes* opostos, da *coincidentia contrariorum*.

A scheelita apresenta-se à observação como uma matéria mineral sólida, compacta e muito dura. Nos desenhos dos protocolos, muitas vezes, ela aparece associada ou representada na forma de montanha e/ou caverna (lugar de refúgio) por suscitar aspectos de intimidade e proteção; outras vezes, aparece representada por meio da espada – elemento de luta. Mas o que o leitor deve

compreender é que a scheelita é fonte da imortalidade dos deuses e homens curraisnovenses. É o elemento regulador do sistema de oposição criado e vivido pelos usuários das Praças Cristo Rei e Des. Tomaz Salustino.

Considerações finais

O núcleo organizador da dinâmica social das Praças Cristo Rei e Des. Tomaz Salustino e, conseqüentemente, da cultura curraisnovense, se expressa através das seguintes convergências e divergências simbólicas: (a) de um lado, mais especificamente, na Praça Cristo Rei, constelam-se os *schêmes* do sofrimento, de elevação e de proteção, o arquétipo do pai protetor e os simbolismos solar e da luz; (b) do outro, na Praça Des. Tomaz Salustino, privilegiam-se os *schêmes* da luta, da proteção e da continuidade; os arquétipos do retorno do herói, da mãe protetora e mineral; e o simbolismo da scheelita.

Constato, assim, que indivíduos e turmas da Pr. Tomaz Salustino se identificam como guerreiros, pessoas decididas e audaciosas. E entendem o espaço das praças como um campo de batalha; sendo, o espaço demarcado pelas letras "TS" como um sepulcro (uma cavidade no centro do templo) gerador e alimentador de heróis. Já os usuários da Pr. Cristo Rei se identificam como fazendo parte de um ambiente de repouso (paz), de mistérios e fé em Cristo.

Os fragmentos míticos identificados são os do mito de Ulisses, os do mito de Prometeu e os do mito da Idade de Ouro. Noto, também, a recriação do mito de fundação em função da imagem do Des. Tomaz Salustino e da produção de scheelita. No cotidiano, esses mitos atuam como um arquivo de referências multifuncionais que, ao atravessar as diversas gerações, por seus conteúdos, estabelece um efeito identitário, mediante o qual os curraisnovenses manifestam uma consciência simultânea e ambígua de homogeneidade, heterogeneidade e perpetuação.

A antropóloga Cornelia Eckert identificou fenômeno semelhante a este (através do valor saudade) entre os velhos mineiros e habitantes da região carbonífera gaúcha, em particular, na Cidade de Arroio dos Ratos. No evento denominado de *Festa da Saudade Mineira*, os antigos mineradores vivem o reencontro, as saudades e as lembranças dos velhos tempos. Segundo a autora, "todos os anos, eles vivem fragmentos de sentimentos e práticas comuns que os coletivizavam: a família cristã e predominantemente católica, a sociabilidade lúdica, a vida coletiva sob os auspícios de uma Companhia paternalista no século passado" (Eckert, 1997, p. 183).

Devo ressaltar que Bachelard considera o mineral como um arquétipo e o metal ou o minério como forma acabada, ou melhor, substantificada que suscita um arquétipo. A imagem mineral fundamental é dotada de potências reais ou imaginárias, dentre as quais o autor cita o sal, o mercúrio, o enxofre, o ouro, a prata, o chumbo, o ferro, o cobre, o estanho (Bachelard, 1991, p. 208-209). Dessa forma, posso afirmar que, em Currais Novos, predomina o arquétipo mineral e a forma substantificada do minério de scheelita, fenômeno denominado simbolismo da scheelita.

As praças revelam o seguinte conjunto de prescrições e proibições. Na Praça Cristo Rei, todos os lugares são freqüentados pela camada menos favorecida. E neles é permitido circular e permanecer de sandália tipo arrasto e repetir roupas tanto nos dias úteis quanto nos dias de festas. Na Praça Des. Tomaz Salustino, em todo o espaço, inclusive o marcado pelas letras "TS", é, nos dias úteis, e à noite, admitida a permanência de indivíduos de camada menos favorecida. Mas, nos finais de semana e dias de festa (exceção para a Feirinha de Sant'Ana e Missa do Agricultor), esse espaço em torno da imagem do Desembargador é ocupado apenas por pessoas de camada mais favorecida. Os demais lugares são ocupados por indivíduos da camada menos favorecida. É proibido permanecer de sandália tipo arrasto no espaço demarcado pelas letras "TS", assim como repetir roupa nos finais de semana e dias de festas. Isso nada mais significa do que uma forma de demonstrar e presentificar a "abundância" e a

riqueza de um tempo que já passou, mas que ainda é tido como o ideal. Essas regras são conseqüências de um ambiente de luta, de divisão e de oposição criado a partir do elemento da scheelita (presente nos comportamentos informalmente ritualizados) e reificado a partir das denominações: “Praça de Rico” e “Praça de Pobre”.

Isso demonstra que a distribuição de um lugar público, como a praça, entre camadas sociais ocorre em função do ciclo econômico privilegiado e vivido como ideal pela comunidade.

Posso inferir que a estrutura do imaginário das turmas que vivenciam o contexto da Praça Cristo Rei e da Praça Des. Tomaz Salustino é sintética, pois a repetição de costumes de outrora é resultado de um movimento cíclico dado pelas lembranças coletivas de um tempo que foi sinônimo de progresso. Além disso, as estruturas heróica e mística são, em ambas as praças, eqüipotentes. E na constelação de imagens, predomina o Regime Crepuscular.

É a partir do processo simbólico, das constelações e divergências simbólicas e dos acontecimentos da vida cotidiana, que se constitui a identidade dos usuários das Praças Cristo Rei e Des. Tomaz Salustino e a identidade dos curraisnovenses de modo geral.

Assim, afirmo que as praças (toda e qualquer praça) são espaços que transcendem a dimensão puramente geométrica. Elas têm forma e vida no imaginário. Tal como a casa, elas estão profundamente marcadas, conforme Bachelard, por “uma explosão de imagens que ressoa em ecos um passado longínquo”, isto é, “um passado vivido não só em sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação” (Bachelard, 1978, p. 196).

NOTAS

¹ O teste projetivo AT-10 é uma readaptação desenvolvida por Rocha Pitta do teste AT-9, criado por Yves Durand, para melhor compreender o imaginário de uma determinada sociedade. A diferença entre eles está na introdução, no AT-10, de mais um personagem (elemento simbólico) para poder caracterizar a relação “Eu” versus “Outro” (cf. Nóbrega, 2000).

² De acordo com o artigo nº. 1, Lei 62, de 03 de agosto de 1972, a Praça Des. Tomaz Salustino adquire o status de Praça Cívica, passando a se chamar assim Praça Cívica Des. Tomaz Salustino. Mas, para efeito didático, continuarei a usar seu nome popular.

³ Tomaz Salustino Gomes de Melo nasceu no sítio Alívio em Currais Novos em 06 de setembro de 1880. Bacharelou-se em Ciências Jurídicas e Sociais no ano de 1910 na Faculdade de Direito de Recife/PE. Casou-se com D. Tereza Bezerra de Melo, filha do Cel. José Bezerra de Araújo Galvão e D. Antônia Bertina de Jesus. Em 1919 foi designado primeiro Juiz de Direito da Comarca de Currais Novos. Em 1940, foi nomeado Desembargador do Tribunal de Justiça do Estado. Em 1939, assumiu provisoriamente o Governo do Estado. Em 1947, foi eleito Vice-Governador do Estado, com mandato até 1951 (Gomes, 1975, p. 36). Morreu em 30 de julho de 1963.

⁴ A Vaquejada é um evento, de caráter esportivo, realizado todos os anos nos dias 16 a 17 de julho no Parque Sílvio Bezerra de Melo. Os objetivos são premiar os primeiros vaqueiros que conseguirem fazer a maior pontuação possível com a queda do boi e proporcionar lazer aos participantes. É um dos principais eventos da Cidade. No contexto da festa, as praças têm um papel fundamental: é nelas e em torno delas que a festa começa, isto é, as praças são lugares obrigatórios de passagem e parada das pessoas.

⁵ Nesse caso a pedra é descrita como o eixo do mundo. Vale aqui toda a exaltação em torno da grande produção de minério como fator de destaque da Cidade de Currais Novos no panorama Nacional.

REFERÊNCIAS

- ALVES, J. F. *O cult(ivo) das pedras pesadas: um estudo do modelo extrativo-industrial da scheelita em Currais Novos*. Dissertação. (Mestrado) CCHLA - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 1997.
- ARAÚJO, R. P. Nossa mensagem fraterna. *Revista Currais Novos*, n. 1, p. 3, 1975.
- AVOZ DO SERIDÓ, ano 1, n. 1, 06 set. 1993.
- IDEC/SEPLAN. Anuário Estatístico do Rio Grande do Norte. Natal: 1997.
- BACHELARD, G. *A terra e os devaneios da vontade: ensaios sobre a imaginação das forças*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- BACHELARD, G. *A terra e os devaneios do repouso: ensaios sobre as imagens da intimidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BACHELARD, G. Apoética do espaço. In: *Os pensadores*. São Paulo: Victor Civita, 1978.
- BRASIL. Prefeitura Municipal de Currais Novos - RN. Decreto n. 383, 19 fev. 1982.
- BRASIL, Prefeitura Municipal de Currais Novos - RN. Lei 771, 21 dez. 1976.
- CALVINO, Í. *As cidades invisíveis*. Diogo Mainardi (Trad). 12. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
- CASCUDO, L. da C. et al. *Desembargador Tomaz Salustino (1880-1980)*. Impresso comemorativo do centenário do nascimento de Tomaz Salustino, Natal, 1980.
- O CLÃ dos Salustino. *Revista de Currais Novos*, Currais Novos, ano 1, n. 1, 4-5, jul. 1975.
- CHEVALIER, J. e GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.
- DURAND, G. *Introduction à la Mythologie*. Paris: Albin Michel, 1996.
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DURAND, G. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1988.
- DURAND, Y. *L' exploration de l' imaginaire: introduction à la modelisation des univers mythiques*. Paris: L'espace Bleu, 1988.
- ECKERT, C. A saúde em festa e a ética da lembrança. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro; IFCS/UFRJ, v. 5, n. 1, 1997.
- ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*. Mário da Gama Kury (Trad. E. N. T.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- GOMES, J. B. *Sinopse do município de Currais Novos*. Natal: Fundação José Augusto, 1975.
- GRUPO SALUSTINO. *Relatório 76/77*. São Paulo: Geral Comunicação e Recursos Visuais, 1977.
- HOMERO. *Odisséia*. Antônio Pinto Carvalho (Trad.). São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. São Paulo: Nova fronteira, 1977.
- LINS, T. Homenagem ao meu avô Tomaz Salustino na data do seu centenário, 1880-1980. Impresso comemorativo do centenário de Tomaz Salustino. Currais Novos, 06 de setembro de 1980.
- MONUMENTOS Culturais. Documentos do Arquivo Público da Prefeitura de Currais Novos. [s./d.].
- NÓBREGA, Katiane. *Simbolismo da scheelita: Dinâmica social das Praças Cristo Rei e Des. Tomaz Salustino em Currais Novos/RN*. Dissertação. (mestrado) CFCH - Universidade Federal de Pernambuco, 2000.
- OTHON FILHO, A. *Meio século da roça à cidade* (cinquentenário de Currais Novos). Recife: Cia. Editora de Pernambuco, 1970.
- O POVIR. Currais Novos. Ano 3, n. 33, p. 2, 22 dez. 1927.

O POVIR. Currais Novos. Ano 2, n. 21, p. 1, 11 ago. 1928.

RCN - REVISTA de Currais Novos. N. 2, jun., 1977.

RN/ECONÔMICO. Natal, ano XI, n. 124, jun/jul., 1981.

VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

FESTEJOS QUE CELEBRAM AS FAÇANHAS DO CAPITÃO OTOMI PEDRO MARTÍN DE TORO EM TERRA CHICHIMECA

Ana Maria Crespo Oviedo
 Pesquisadora do Instituto Nacional de Antropologia e História - INAH
 Centro de Guanajuato - Queretaro

Tradução: Marineide Furtado Campos

Revisão da tradução: Julie A. Cavnignac e Luiz Antonio de Oliveira

Resumo

Este artigo apresenta uma interpretação de ilustrações produzidas em meados século XVII que acompanham o Memorial de Dom Pedro Martín del Toro, documento que descreve os feitos de um chefe militar otomi durante a guerra chichimeca. Vê-se, com a leitura das estampas que os otomi deste período recorriam a diversos meios para organizar a sua memória histórica e poder preservá-la, escrevendo documentos e celebrando autos e danças que relatavam as gestas passadas, constituindo os momentos de grande participação da comunidade. Os desenhos eram formas de ilustrar as narrativas históricas entre membros de sociedades de tradição ágrafa, que guardam sua memória histórica por meio da transmissão oral, como é o caso otomi. Desse modo, as pinturas narram as expedições de Dom Pedro Martín del Toro e seus soldados na região chichimeca, as lutas armadas com os índios nômades e a celebração dessas façanhas em que os méritos deste cacique são reconhecidos, culminando em “touradas”. Nesta proposta de interpretação das figuras que ilustram este relato talvez se possa pensar que os fatos do passado, tão gloriosos, tenham dado lugar a uma nova forma de vida, na qual otomis, chichimecas e espanhóis convivem nas antigas terras, inaugurando um novo padrão de vida.

Palavras-chave: Memória; Otomi; Ilustrações; Sociedades Ágrafas.

Abstract

This paper presents a reading of illustrations produced during the middle of the XVII Century and that is attached to the Dom Pedro Martín del Toro Memorial, a document that describes the doings of an Otomi military chief during the Chichimeca war. In the pictures, it is possible to see that the Otomi then resorted to several ways in order to organize and preserve their historical memory, leaving documents and celebrating with acts and dances that told about their past, in moments of great community participation. The drawings were ways to illustrate historical narratives to members of societies without a writing tradition and that keep their historical memory by means of oral transmission, such as the Otomi. In this way, the drawings narrate the expeditions of Dom Pedro Martín del Toro and his soldiers in the Chichimeca region, the struggles with nomad indians and the celebration of victories, in which the merits of this chief is recognized, ending up with *touradas* (bull fights). The proposed interpretation of the drawings may lead us to think that the glorious facts of the past may have given way to a new way of life in which Otomis, Chichimecas and Spaniards co-exist in the old land.

Key words: Memory; Otomi; Drawings; Illiterate Society.

Cenário histórico do relato

As expedições empreendidas pelos chefes militares otomi no território do Norte, durante a guerra chichimeca (Powell, 1977), foram narradas em diversos documentos escritos ao longo da época colonial pelos membros letrados dessa etnia. Neles, encontram-se referências à linhagem nobre dos caciques procedentes da província de Jilotepec e aos lugares que percorreram em suas viagens nas terras chichimecas¹. É bem provável que esses escritos tenham sido acompanhados, muitas vezes, por documentos pictográficos que complementavam o relato (Valle, 1999). Em todo caso, as ilustrações serviam de apoio a quem possivelmente tinha memorizado a narração ou não dominava o espanhol escrito. As seis gravuras que acompanham o Memorial de Dom Pedro Martín del Toro (Wright, 1988; Sámano, 1997), documento que comentaremos neste trabalho, são exemplos desta possível associação de ilustrações que acompanhavam a relação de méritos de um chefe militar otomi.

Os documentos que mencionam Dom Pedro Martín del Toro são oriundos de São Francisco Chamacuero, hoje Comomfort, cidade localizada à margem esquerda do rio Laja e ao sul de São Miguel Allende, no atual estado de Guanajuato. Esses escritos, assim como as ilustrações que os acompanham, foram produzidos no final do século XVII, conforme consta no próprio documento (anexo 1). Os fatos aludidos, tanto no texto como no relato ilustrado, se referem aos itinerários deste chefe militar, fatos que ocorreram em meados do século XVI.

Os desenhos e a intenção do desenhista

As seis estampas que acompanham o texto (ver anexo 2) são compostas por esboços que mostram personagens atuando em diversos cenários, complementados por algumas figuras pintadas. Os desenhos tinham o mesmo objetivo que as pinturas retratando cenas de temas religiosos que se encontravam nas paredes dos conventos e que serviam de apoio à catequese. Ou seja, eram formas de ilustrar uma narrativa quando a utilização da escrita era impossível; isso acontece comumente entre membros de sociedades de tradição ágrafa, que guardam sua memória histórica por meio da transmissão oral, como é o caso otomi.

As pinturas narram uma viagem de Dom Pedro Martín del Toro e dos seus acompanhantes na região chichimeca, as lutas armadas com os índios nômades e a celebração dessas façanhas em que os méritos deste cacique são reconhecidos; festejos que culminam em "touradas". As ilustrações refletem a memória visual percebida pelo desenhista, referindo-se aos rituais celebrados nas *repúblicas* indígenas², neste caso, a festa de Chamacuero celebrada para comemorar as gestas dos antepassados. O vestuário, a forma de mostrar a indumentária dos Chichimeca, a participação dos concelebrantes, os testemunhos dos festejos e as diferentes etapas que faziam parte deste rito estão presentes nos desenhos.

Ou seja, os Otomi do século XVII e XVIII recorriam a diversos meios para organizar a sua memória histórica e poder preservá-la, pois não só escreviam documentos, como também celebravam autos e danças que relatavam as gestas passadas e todos os momentos em que a comunidade intervinha. Além do mais, traduziam o tema da conquista por meio da pintura mural realizada em capelas e oratórios e nos desenhos impressos, como é o caso em questão.

A leitura das figuras

Indubitavelmente, quem desenhou as estampas conhecia as técnicas de representação do espaço, pois em cada uma delas é integrada uma cena que envolve vários participantes e diferentes lugares de representação. A leitura é realizada a partir da parte superior do desenho para, em seguida, as cenas sucessivas serem decifradas de forma independente. Cada figura tem sua própria ordem, como é o caso das figuras 5 e 6, nas quais são descritas cenas com um personagem central. As figuras 2 e 3 têm quatro níveis de leitura; as 3 e 4, somente três. De qualquer modo, o desenhista mantém o equilíbrio entre o espaço, a proporção dos personagens e a cena descrita.

Outra técnica interessante, utilizada pelo desenhista, deve ser apontada: a figura ou as figuras principais que devem ser sinalizadas nos desenhos são um pouco aumentadas, destacando-as, assim, em relação ao conjunto (figuras 1, 3 e 5). Ou, ainda, são colocadas no centro do desenho (figura 6). Quando se trata de personagens de hierarquia equivalente, todos conservam o mesmo tamanho (figuras 2 e 4).

Um outro aspecto que demonstra um conhecimento técnico do desenhista é o manejo da linha e os poucos temas com traço preenchido com tinta. Servem para acentuar e equilibrar a cena a espessura do arco e a ponta do projétil, as espadas dos espanhóis ou os tons dados aos cabelos e aos chapéus. Isto se verifica em um detalhe inusitado, isto é, o de dar um tom de pele escura a dois participantes (ou o mesmo personagem repetido) que tocam um pequeno tambor e têm o cabelo cacheado (figura 3).

As figuras humanas se apreciam geralmente de frente, às vezes com um leve movimento de quadris, levando a uma representação quase de perfil. Este princípio se conserva ainda no caso dramático do chefe militar Dom Mazadin que está jazendo (figura 1). Os trompetistas da figura 3 formam um elemento especial na tônica do tratamento gráfico, enfocando-se apenas seus bustos. Os animais que completam os temas tratados, como os cavalos e o touro da figura 6, são representados de perfil.

A proposta não era desenhar cenas sagradas, mas aquelas que assinalam ação. Para conseguir este efeito, o desenhista recorre a vários estratégias. O mais notável se observa na gravura 1, no início do relato de Dom Pedro Martín, na qual ele enfrenta seu rival chichimeca, o capitão Dom Mazadin. Primeiro vemos este último posto à frente de Dom Pedro e, num plano inferior, esse mesmo capitão aparece caído, atravessado por flechas que saíram do arco de Dom Pedro Martín del Toro. São dois momentos vitais de um mesmo personagem, representados em um mesmo espaço. Outros recursos que imprimem aos personagens sentido de movimento são, por exemplo, a maneira como a tropa empunha suas armas (figuras 2 e 5), ou toca os instrumentos musicais e dá passos de dança (figuras 3 e 5); ou, ainda, o momento supremo em que o toureiro agarra o cavalo e enfrenta assim um animal apequenado, como se observa na cena da figura 6.

Com relação ao cenário em que se supõe que os fatos narrados se passaram, o desenhista considerou que cumpria com este requisito, assinalando apenas, em uma primeira ocasião, o caráter rochoso e semi-árido da região onde teve lugar as façanhas de Dom Pedro Martín e sua tropa. Do mesmo modo, no final do relato, se aprecia um cenário urbano, onde se delinea o contorno de um povoado e o seu centro, representado por meio de um curral, onde se poderiam realizar touradas. No desenho é indicada a localização dos recintos religiosos e das casas, utilizando elementos que se assemelham a fachadas, portas, cruzes e torres. O lugar onde transcorrem as cenas relatadas nas outras figuras torna-se óbvio para o desenhista que, desta forma, não faz referências suplementares.

Glosas

As explicações das cenas estão presentes nas anotações em espanhol e em otomi que se encontram abaixo de alguns desenhos, como se observa nas figuras 1, 2, 3 e 5. Os esclarecimentos podem ser dados também pelo desenhista no sentido de explicar o conteúdo do desenho ou sublinhar o caráter dos personagens ou, ainda, apontar para lugares de referência básica para entender o conteúdo geral do texto. Finalmente, as notas podem ter sido acrescentadas posteriormente por alguém que teria que interpretar os desenhos, assinalando, em forma escrita, o que entendera. Nesse caso, pode ser uma ou várias pessoas que, de forma sucessiva, vão fazendo anotações sobre os desenhos.

A leitura dos textos requer o conhecimento da escrita antiga. Neste caso, são escritos datados da segunda metade do século XVII. Ao que parece, foram feitos à mão pelo próprio desenhista, já que a tinta não difere na cor e relevo daqueles empregados para traçar os desenhos. Estas anotações foram anexadas depois da realização do desenho, já que a letra se adequou ao espaço próximo dos desenhos (ver anexo 3).

Contexto do relato

A leitura das figuras pode ser vista de modo diferente em função dos objetivos, dos marcos de referência e do conhecimento que o leitor tem dos fatos assinalados ou, ainda, do seu interesse em relação ao tema. Quer dizer que os desenhos apresentam diversas formas de leitura. Da mesma forma, o que estamos propondo neste artigo pode ser uma dentre outras tantas formas de interpretação ou de leitura.

Nossa leitura considera que o relato contido nos desenhos faz referência a rituais que eram celebrados pela coletividade anualmente, como as festas religiosas dos santos padroeiros. A finalidade desta celebração teatralizada era manter viva a memória dos eventos históricos dos quais haviam participado os caciques otomi. Encontram-se referências a essas festas organizadas pelos governos indígenas locais em diferentes crônicas que correspondem a diferentes lugares na região. Eram festas de pessoas fantasiadas com diversas indumentárias, representando personagens históricos ou bíblicos, alegorias e até animais. Durante o século XVII, esses espetáculos eram comuns e faziam muito sucesso.

Na interpretação de Gerardo Sámano (1997) acerca do conteúdo dessas figuras, o autor considera que os desenhos fazem alusão diretamente às conquistas que Pedro Martín del Toro realizou na região durante a guerra chichimeca (1550-1600). Tais façanhas estão representadas em duas etapas: a primeira remete aos enfrentamentos com os chichimeca e, a segunda, a seu reconhecimento como capitão da fronteira. É uma leitura mais próxima à do texto que acompanha os desenhos.

Do mesmo modo, partimos da proposta de que o roteiro desses desenhos foi proporcionado pela experiência visual que o desenhista tinha das festas e fantasias nas quais participavam as nações de índios para celebrar acontecimentos que se sobressaíam na época. Encontramos um exemplo dessa apresentação pública na descrição realizada por Sigüenza y Góngora em *As Glórias de Queretáro*, em 1680, na qual vemos o motivo dos festejos referentes ao templo da Congregação à *Guadalupana*. No desfile, a participação da nação indígena teve um lugar de destaque. Várias nações que intervinham nas guerras de fronteira foram representadas: chichimecas, espanhóis e os próprios otomis, cada qual com sua roupa, armas e forma de comportamento distintivo (Zelaá e Hidalgo, 1985).

A narração

A interpretação de cada uma das figuras é fundamentada, então, na hipótese de que os desenhos foram elaborados a partir da festa pública que celebra as campanhas de colonização de Dom Pedro Martín del Toro e da fundação de *Chamacuero*. Seguiremos a ordem de leitura proposta, iniciando na parte superior e, em seguida, da esquerda para a direita.

Dom Pedro Martín del Toro e a morte de Mazadín

A leitura se inicia na parte superior da folha, com a descrição da paisagem que, como indica a explicação, trata-se do entorno do Rio Medina, perto de Sombrerete e Durango; o bosque junto ao rio e algumas varas, assinalam a vegetação demarcada por uma sucessão de penhascos num ambiente montanhoso. O desenhista indica que o percurso do capitão otomi e seus seguidores atingiu este lugar.

No item seguinte, encontra-se um símbolo tendo um caráter de fundação: uma águia pousada em uma planta devorando uma serpente. Ou seja, vemos que o tema da narração está relacionado com um ato de fundação. A seguir, encontramos a cena já comentada, na qual Dom Pedro Martín del Toro, adornado com uma camisa curta e uma saia tecida, decorada com um lenço de três penas, enfrenta o capitão chichimeca Mazadín, no momento em que dispara uma flecha, desenhada em forma horizontal sobre o corpo do chichimeca. Este, em seguida, cai aos pés de Dom Pedro, com o corpo atravessado por mais duas flechas. No momento de cair, solta suas armas. Esse chefe militar chichimeca não tem túnica

de algodão, mas usa uma saia semelhante à de Dom Pedro, com sandálias e pulseira nas pernas, estojo e flechas. Ele se distingue do capitão otomi pelos traços verticais pintados nas suas bochechas. Para o desenhista, a distinção entre o otomi Dom Pedro e o chichimeca Mazadin é mínima, enquanto o armamento e o vestuário marcam uma diferença.

Na terceira linha, vemos um guerreiro conduzindo um cavalo, adornado e com estribos, pelo cabresto. O que chama nossa atenção é que o desenhista não representou o cavaleiro montado no animal, mas numa atitude que lembra um criado de cavalos. A seguir, e ainda na quarta linha, encontram-se seis figuras de flecheiros e um outro personagem que carrega uma bandeira. Dois usam a mesma roupa que Dom Pedro: uma camisa curta e uma saia. Os outros cinco têm somente uma camisa curta que vai até as coxas, sem sua respectiva saia, à moda dos tarascos³. A bandeira tem linhas, paralelas e horizontais, cruzadas por duas listas diagonais.

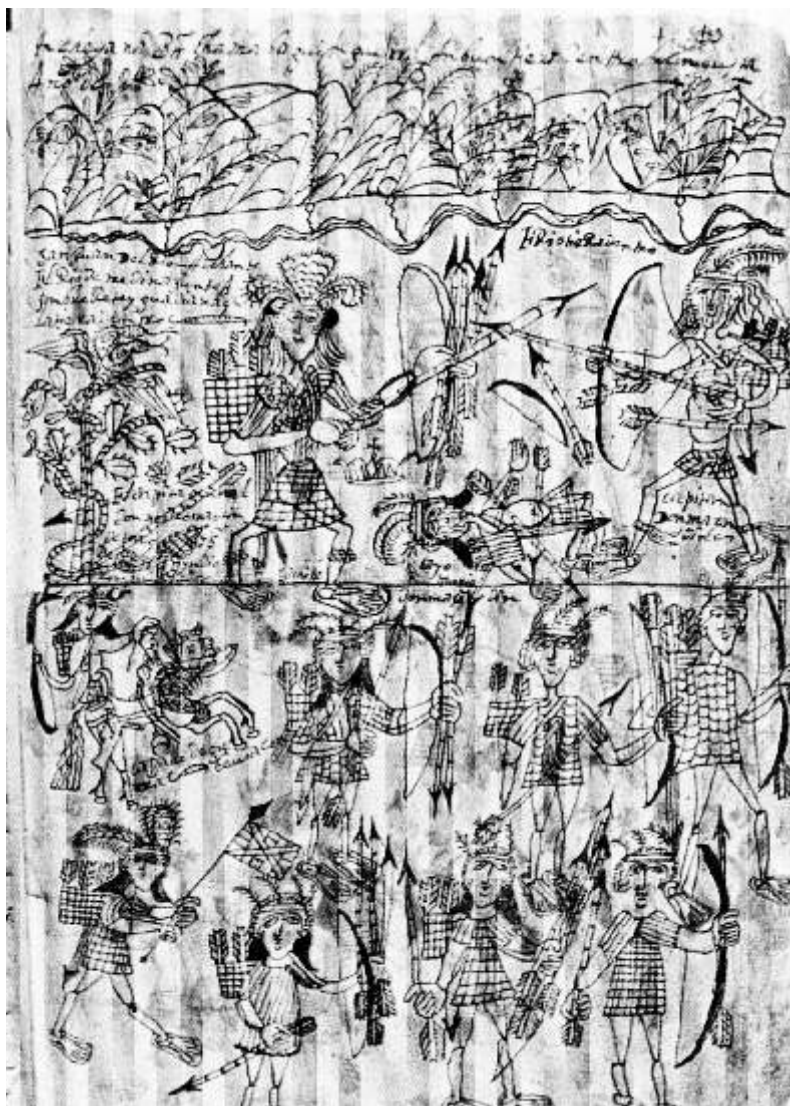


Figura 1 - Dom Pedro Martín del Toro e a morte de Mazadin

Nessa figura, um enfrentamento é representado. Participaram da batalha o chefe militar Dom Pedro Martín del Toro, os seus soldados e o chefe chichimeca Mazadin; os primeiros ganharam a batalha. É importante lembrar, também, que os acompanhantes de Dom Pedro eram de origem étnica diferente - é o que podemos supor, observando o vestuário. O uniforme das tropas constituía seu armamento: estojo, arco e flechas são similares. A autoridade indiscutível de Dom Pedro,

marcada pela sua posição hierárquica e pelo uso do cavalo, representava um privilégio que a coroa espanhola concedia somente aos caciques de alta hierarquia. Ao que tudo indica, esse privilégio tinha se conservado até a época em que os festejos de fundação eram realizados e em que os desenhos foram feitos.

Exércitos chichimecas

Um único tema abarca o espaço da figura: a descrição dos dois corpos principais que intervêm na luta. Nas duas linhas superiores, surgem dez chichimecas que se distinguem pelas linhas no rosto, à semelhança do capitão Mazadin. Todos com sua habitual saia, seu porta-flechas abarrotado sobre os ombros e arco e flecha sustentados pela mão direita, salvo o décimo chichimeca que, ao que parece, era canhoto. A legenda indica que se trata de pessoas de "mal caráter"⁴, denominação geralmente atribuída às tribos do Norte.

Nas linhas terceira e quarta, se distribuem outras dez figuras de guerreiros, que, como assinala a legenda, são guachichiles. Estes, ao que tudo indica, formavam parte das tropas que acompanhavam Dom Pedro Martín del Toro em suas expedições de saque. Tais chichimecas se distinguem dos anteriores uma vez que não usam pintura facial, aparecem mais enfeitados e, surpreendentemente, usam bigode. Além disso, empunham o arco e a flecha com a mão esquerda - técnica diferente da utilizada pelos chichimecas bravos?



Figura 2 - Contingentes chichimecas

Na descrição que Singüenza e Góngora realizou da festa que presenciou em Querétaro em 1680, nota-se que Dom Diego de Salazar, governador da comunidade indígena, colaborou com uma tropa bastante destacada. Assim, o autor relata:

“Às três da tarde começou a manifestar-se pela publicidade das ruas divididas em quatro partes, das quais a primeira não teve nada especial que merecesse elogios, por ter sido uma confusão desordenada de rústicos chichimecas, que sem outra roupa que a permitida pela decência e sem nenhum enfeite além das cores marrons com que se pintam os corpos, as cabeças desgrenhadas com grosseiras penas desordenadas, e quase imitação de sátiros, simulados ou dos sonhados vestígios, horrorizavam a todos com ruídos e estrondos, enquanto que, jogando os arcos e as macanas⁵, davam motivo de espanto eon e bárbara espécie de suas irregulares e temerosas pelejas”. (Singüenza e Góngora in Zelaá e Hidalgo, 1985, p. 49-50).

O capitão Dom Marcos Felipe e seu séquito

O primeiro elemento que se observa no início desta figura é o desenho de uma fortaleza em formato de pirâmide, de quatro andares e escadas exteriores. No topo, é coroada por uma cruz ao centro, ladeada por dois porta-círios e, nas extremidades, duas bandeiras laterais, semelhantes à que veste o porta-bandeira. A soleira da porta é em forma de arco. Esta aparece fechada e possivelmente com ferragens formando uma tela metálica.

A seguir, um personagem é destacado. Segundo a explicação que acompanha o desenho, trata-se do capitão Dom Marcos Felipe, que dirige uma tropa formada por músicos e militares. Todos se vestem a moda espanhola. Dom Marcos Felipe ostenta bigode, cabelo longo e cacheado, coberto por um chapéu negro de aba ampla, dobrado num dos lados e adornado com três grandes penas. Usa uma casaca decorada de rendas que caem além da cintura, veste calças, possivelmente meias e sapato com cadarço. Na mão direita, empunha um importante bastão de comando e, com a esquerda, segura a espada que traz na cintura. Os outros personagens que o acompanham usam ornamentos parecidos, menos enfeitados. Aquele que se encontra abaixo do forte sustenta uma espada com a mão direita e um escudo redondo com a esquerda. Um outro levanta uma pistola com ambas as mãos, em posição de usá-la para disparar salvas de tiros. O personagem seguinte é um porta-bandeira que está numa atitude de caminhar. Na parte inferior da imagem, observam-se outros dois militares: o primeiro brande com as duas mãos uma lança enorme; o segundo, do seu lado, carrega um mosquete, o qual também é apontado para cima.

Estes militares são acompanhados por quatro músicos, ainda que dois deles participem de cenas diferentes: na parte superior, junto a Dom Marcos Felipe, vemos aquele que bate um tamborim. Ele se distingue pela sua pele escura e pelo cabelo cacheado. É acompanhado por outro músico, branco, tocando flauta doce. Uma réplica destes dois músicos pode ser observada na linha inferior da figura, próximo ao militar que traz a lança. Nesta segunda cena, os músicos parecem interpretar também passos de dança. Esta tropa faz referência aos espanhóis que tinham como tarefa a defesa do forte. Nas representações festivas da época colonial (e ainda hoje), sabemos que os organizadores costumavam construir fortes cenográficos para dar maior realismo ao evento, defendidos e atacados pelos grupos que encenavam a luta.

É preciso notar também que estes desenhos retratam o vestuário, os ornamentos masculinos, as armas e os instrumentos em uso durante a segunda metade do século XVII.

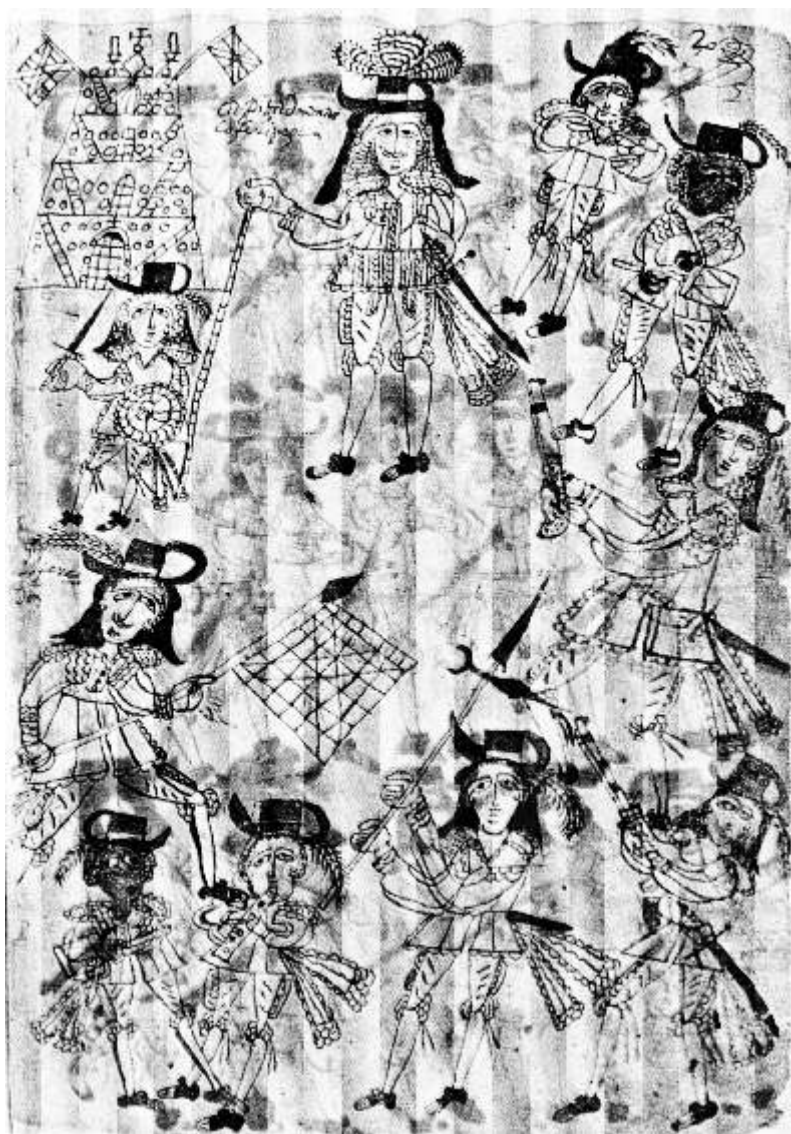


Figura 3 - O capitão Dom Marcos Felipe e seu seguidor

Representação de soldados espanhóis

A imagem que apresenta três filas de cinco personagens demonstra o desfile do exército que representa os espanhóis. Os quinze militares aparecem fardados, com roupas elegantes, similares às do capitão Marcos Felipe. Carregam uma espada na cintura e os mosquetes no ombro, salvo três deles que o levam nas mãos ou em posição de descanso. Esta parte do exército parece desfilarem de maneira alegre.

No relato da mesma festa apresentada em Querétaro em 1680 pela nação⁶ de índios da cidade, se observa que;

“Uma companhia de infantaria, com que se principiava a festa, conseguiu mais aplausos; compunha-se de cento e oito mancebos, sendo seis por fila, não havendo entre eles quem não enfeitasse sua pessoa com bonitas roupas espanholas, sendo matizado entretenimento semelhante às bandas volantes, que os chapéus adornaram e enobreceram. Mas nada disto me confundiu como pode se ver, que sem mais práticas do que o cuidado em que talvez atenderam as marchas espanholas ou em condutas de

peças, ou em regozijos e festas, dispuseram a sua com ordem tão admirável, que nem no compasso dos movimentos, nem na igualdade das filas, nem na elegância do disparo, nem na presteza das cargas, nem no concerto de formar esquadrões e sair, fizeram muito conhecidas várias vantagens dos veteranos, de onde pode inferir-se, não serem incapazes de disciplina, se caso fosse necessário introduzi-los nos estudos marciais. Causou assombro a leveza com que jogava uma lança aquele que conduzia esta segunda tropa. Seguiam-se quatro clarins em quatro bem enfeitados cavalos ornados de panos vermelhos, rebitados com guarnições de prata [...]” (Sigüenza e Góngora in Zelaá e Hidalgo, 1985, p. 50-51).



Figura 4 - Representação dos soldados espanhóis

Coroação de Dom Pedro Martín del Toro

Aqui é descrita a parte culminante da celebração. Nela dois personagens coroam Dom Pedro Martín del Toro como principal figura da festa, em recordação às suas façanhas. Este recebe a homenagem de joelhos, sobre um estrado, portando espada e um laço de nó solto que leva na mão direita. O personagem do

lado direito lhe oferece, por sua vez, um bastão de comando. Colocam a coroa Dom Marcos Felipe e o capitão da corporação Dom Sebastião Her[nan]dez. A cerimônia acontece em São Miguel, o Grande, como explica a legenda.

No centro da figura, observamos a data de 1541, ano em que Dom Pedro Martin é nomeado capitão dos Guachichiles, na cidade de São Lucas.

Esta cerimônia é rubricada por dois flautistas colocados ao lado do estrado. Estes, um porta-bandeira e um tocador de tambor são colocados no nível seguinte. Na parte inferior da figura, o tocador de tambor e o flautista parecem dançar. No centro, o militar que traz a lança parece cercado por um semi círculo formado por sete músicos que tocam cornetas, acompanhados por um Chichimeca também músico, que, ao que parece, bate em dois canos grandes com uma espécie de martelo, possivelmente um instrumento musical de percussão.

Deve-se notar que o laço que carrega Dom Pedro Martín nesta cena pode fazer referência à qualidade do seu ofício e não somente à sua investidura de capitão, pois tal laço remete aos usos que dizem respeito ao cuidado do gado. Este, por certo, foi introduzido na região chichimeca pouco depois da conquista espanhola. Os encarregados desta nova atividade foram em boa parte otomis, como assinala Powell (1977). É possível que o apelido de "Toro" do capitão esteja associado à sua atividade como capataz.



Figura 5 - Coroação de Dom Pedro Martín del Toro.

A cena que identifica esta figura parece formar parte de um ritual que celebra não só as façanhas deste capitão e a fundação da aldeia, como também celebra as festas do santo padroeiro. As mudanças de governos indígenas aconteciam, às vezes, nestas festividades anuais e se investiam de grande solenidade. Assim, com a coroação de Dom Pedro, se reconhece o valor de suas façanhas e, por sua vez, o bastão de comando que lhe foi conferido significaria a mudança de poderes no governo indígena. Esta cena postula a legitimidade através da invocação das conquistas e fundações deste capitão. A pessoa que representava Dom Pedro Martín del Toro nas festas patronais era quem recebia o bastão de comando nessa cerimônia e que recebia o cargo de governador.

Cena de uma tourada na praça da aldeia

Termina a festa. O fim é celebrado com uma tourada, prestando homenagem à pecuária do lugar. O toureiro, bem como um homem com uma lança montado a cavalo⁷, enfrenta uma besta. A cena se desenvolve no centro do povoado, adaptado para a praça por meio de um muro, possivelmente de madeira, para separar o espetáculo do público. Quatro escadas dão acesso a este espaço. O cavaleiro usa uma veste similar a dos soldados espanhóis, na mão direita leva quatro *banderillas*⁸ e na esquerda uma lança curta ou *rejón*⁹. O povoado como já se comentou apresenta um traço reticular, com o conjunto de espaços religiosos, igrejas e capelas na parte inferior.



Figura 6 - Cena do torneador na praça do povo.

Recorrendo à mesma fonte que descreve a festa *queretana*, se explica o final dos ditos festejos da seguinte maneira:

“A festa ainda estava em andamento, porque ainda não havia passado a segunda-feira e a terça-feira da semana seguinte nas tardes das quais houve duas touradas, em cujas circunstâncias não me tem parecido justo o que aqui se omitem. Montou-se o Circo na pracinha de São Francisco, sendo de D. Juan Caballero toda a madeira necessária para fabricar os tablados, que se ocuparam com muito seletto concurso, [...] ainda que conseguissem suficientes cavaleiros habilidosos que desempenharam muito bem sua agilidade e robustez [...]” (Singüenza e Góngora in Zeláa e Hidalgo, 1985; 71).

Nesta figura, aparentemente é encenada uma contradição entre o nome de família do herói, Dom Pedro Martin del Toro e o final, quando ele se depara com o animal, durante o auge da festa.

Talvez se possa levar a mensagem involuntária de que os fatos do passado, tão glorioso, tenham deixado de ser, para dar lugar a uma nova forma de vida, na qual otomis, chichimecas e espanhóis conviviam nas antigas terras, inaugurando um novo padrão de vida.

NOTAS

¹ Os Guachichiles, os Zacatecos, os Guamares e os Pames, genericamente chamados de Chichimecas, eram grupos nômades e semi-nômades que moravam na região chichimeca, situada ao norte da cidade do México (nota dos revisores).

² Comunidades indígenas organizadas politicamente em diferentes nações (nota dos revisores)

³ Os tarascos ocuparam parte do território atual dos estados de Michoacán e Jalisco (nota dos revisores).

⁴ No texto original: “*borrados mazcorros bellacos*” (nota dos revisores).

⁵ Macana: pequena arma de madeira, um garrote (nota dos revisores).

⁶ No texto original, *república* (nota dos revisores).

⁷ No texto original, *rejoneador* (nota dos revisores)

⁸ Pedaco de madeira curto, adornado e munido de uma lingueta de ferro que os toreadores usam para cravar nos touros (nota dos revisores).

⁹ Barra metálica cortante, terminada em ponta (nota dos revisores).

REFERÊNCIAS

- AGN, Catálogos de ilustraciones (1 al 4). México, AGN/FCE, 1984.
- AGN, *Tierras*, vol. 1783, exp. 1, fojas 19r.A21v.
- POWELL, Phillip, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*. México: FCE, 1997.
- SÁMANO, Geraldo, Los Memoriales de Pedro Martín del Toro. Un nuevo estilo documental, *Dimensión Antropológica*, año 4, vols. 9-10, 99-114, enero/agosto, INAH, México, 1997.
- VALLE, Perla, Memorias em imágenes de los pueblos indios. *Arqueología Mexicana, Códices coloniales*, vol. VII, 6-15, julio-agosto, INAH, México, 1999.
- WRIGTH, David, *Conquistadores otomíes en la guerra chichimeca*. Gobierno del Estado de Querétaro, 1988.
- WRIGTH, David. *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*. México: FCE, 1998.
- ZELÁÁ e HIDALGO, Fosé. *Las glorias de Querétaro*, (contiene la obra de Carlos de Sigüenza y Góngora escrita em 1680), obra reimpressa por Mariano Velásquez, Querétaro, 1859. Impresión facsimilar, Gobierno del Estado de Querétaro, 1985.

ANEXOS

Anexo 1

Localização do documento

As seis figuras que se comentam formam parte de um documento que se encontra no Arquivo Geral da Nação, no grupo de documentos Terras, volume 1783, expediente 1, fl. 19r a 21v, número do catálogo 1228.

Se identificam como Código de Chapa de Mota. Se datam perto da segunda metade do século XVII.

As figuras se publicaram no Catálogo de ilustrações, 14 volumes, do AGN e FCE, México, 1984. As fotos provem do Departamento de reprodução do AGN.

David Wright (1988 e 1998) tem publicado estes documentos e as ilustrações respectivas, como parte dos escritos que tratam acerca dos méritos do capitão otomi Pedro Martín de Toro.

Gerardo Samano (1997) por sua vez, faz a paleografia das explicações que acompanham as ilustrações e a leitura do conteúdo das figuras.

Anexo 2

Características das figuras

Papel: europeu

Formato: Caderminho, ilustrado por ambas as capas

Medidas: 21 x 31 cm

Técnica: tinta sobre papel

Desenho: linear

Estilo: ilustra;ao com explicações

Tema: histórico

Lugar de origem: chamacuero

Autor(es): Opinião por incumbência do governo indígena.

Anexo 3

Explicações que enquadram as ilustrações

Samano (1997) faz a paleografia das explicações que acompanham os desenhos em cinco figuras, lidas de cima para baixo e da esquerda para a direita são:

Figura 1

1. Acheyena vba cha ma bugui na guerra na buen terá dentro na conquista (em otomi e espanhol)
2. O rio, terra adentro

3. São João do Rio, Adiante o Rio Medina, junto a Sombrerete e Guadiana, terra a dentro.
4. O capitão general Dom Pedro Matin de Toro é senhor dos índios conquistadores guachichiles.
5. Capitão Mazadino
6. Caiu e morreu dom Mazadin
7. Cavalo de guerra benia com...

Figura 2

1. Os borradores mazcorros canalhas
2. Os guachichile

Figura 3

1. Capitão Dom Marcos Felipe
2. Alferes Dom...

Figura 5

1. Capitão do corpo Dom Sebastião Herdez, em São Miguel o grande
2. Coroaram a Dom Martin de Toro como capitão de tal guachichelles conquistadores terra adentro, São João do Rio e Sombrerete.
3. General capitão dom Marcos Felipe, da mesma cidade de São Miguel.
4. Ano de 1541 SE COROARAM DOM Pedro Matin de Toro, como capitão dos guachichiles, os amigos mansos no povo de São Lucas.

MEMÓRIA, IDENTIDADE E CULTURA MATERIAL

A visão arqueológica

Carlos Xavier de Azevedo Netto

Arqueólogo, Doutor em Ciência da Informação.

Professor do Departamento de Biblioteconomia e Documentação da UFPB.

Resumo

O presente trabalho procura tratar da questão da memória como elemento de ligação entre distintos momentos históricos e culturais de um grupo que se constitui através de um processo de identidade. Entre os elementos que servem de referenciação para as memórias e conseqüentemente das identidades está a cultura material que, diferentemente da visão tradicional de monumento, é afeita à cotidianidade dos grupos sociais, não servindo de marcador de um determinado segmento, classe ou o que valha. E como essa cultura material pode fundamentar uma referência de construção de identidade e cristalização de memórias? Através de seu poder de representar práticas culturais e sociais, as mais cotidianas possíveis, dentro de configurações sociais mais ou menos específicas. Sendo que é aí que o discurso da arqueologia entraria como forma de estabelecer que formas de representação são essas e que tipo de ligações, entre passado e presente, podem ser feitas, concatenando-se diferentes elementos culturais e étnicos de nossa formação.

Palavras-chave: Cultura Material; Identidade; Arqueologia; Formas de Representação.

Abstract

This paper seeks to address the question of memory as the linking element between different cultural and historical moments of a group that is constituted through an identity process. Among the elements that serve as reference for memories and, consequently, for identities is material culture. Different to the traditional idea of monument, the material culture is linked to the everyday life of the social groups, not being a marker for a particular segment or class. The material culture constitutes a founding reference in the construction of identity and consolidation of memory through its power to represent everyday cultural and social practices, within more or less specific social configurations. Here, archeology can be the way to establish what these forms of representation are and what sort of links, between past and present, can be established, tuning different cultural and ethnic elements in our formation.

Key words: Material Culture; Identity; Archeology; Forms of Representation.

Introdução

A questão da memória vem ganhando vulto a partir dos processos de globalização, em especial nas novas tecnologias de comunicação. Esse processo tem como uma de suas conseqüências à desvinculação de memórias estabelecidas como marcos formadores de identidades culturais. O fenômeno da diluição das distâncias e dos tempos, promovido pelas novas tecnologias da comunicação e da informação trouxe um risco sério aos contornos identitários e de memória no mundo moderno, ora com a disseminação dos movimentos fundamentalistas, em que a questão da memória e da identidade passa por fortes conotações xenofóbicas. E, com a perda dos vínculos de memória, os grupos sociais tendem a se desagregar, já que passam pela perda de referentes de sua identidade, que deve ser fundamentada em um passado comum.

Assim os estudos sobre as formas como as memórias se constituem, diluem e transformam estão ganhando espaço, principalmente quando relacionados a mecanismos identitários. Sob essa ótica, o presente trabalho tem como objetivo discutir a questão da preservação da memória, como instrumento de constituição das identidades culturais. No escopo desse trabalho entende-se que a memória e, por conseguinte, a identidade, só pode existir quando estão referendadas por alguma forma de documentação desse passado. E um dos documentos que se apresentam como referentes dessa memória de modo mais forte, por estarem ligados a esfera cotidiana dos grupos sociais, é a cultura material, que aqui será tratada sob o prisma da arqueologia, que é a disciplina municiada com elementos para tratar desses documentos.

Memória

Atualmente, a memória é perpassada pelos determinantes da nova ordem mundial dada pelo fluxo da transferência de informação e da comunicação. As novas tecnologias, voltadas para os processos de globalização, trazem em si dois movimentos distintos, a rarefação e a reafirmação. A rarefação se dá mediante as fronteiras nacionais, economicamente estabelecidas. A outra é marcada pela reafirmação das identidades culturais locais, como um movimento em busca do equilíbrio, desfeito pela rarefação. Nisso Judy (1990, p.88) afirma que “Nos sistemas de comunicação e de informação, a noção de memória adquiriu um sentido determinante. A memória é operacional, participando tanto da estocagem da informação quando de seu tratamento.”

Entende-se por memória aquele conjunto de eventos, fatos, personagens que, através da sua existência no passado, possuem experiências consistentes para o estabelecimento de uma relação da atualidade e o seu passado, quer imediato quer remoto. Essa relação está sempre mediada pela experiência e, por isso mesmo, a memória encontra-se em constante mutação e possui maior presença que a lembrança, visto que:

“A memória possui contextualidade e é possível ser atualizada historicamente [...] é uma representação produzida através da experiência. Constitui-se de um saber, formando tradições, caminhos – como canais de comunicação entre dimensões temporais –, ao invés de rastros e restos como no caso da lembrança” (Diehl, 2002, p. 116).

Assim,

“A memória pode constituir-se de elementos individuais e coletivos, fazendo parte da perspectiva de futuro, de utopias, de consciências do passado e de sofrimento. Ela possui a capacidade de instrumentalizar canais de comunicação para consciência histórica e cultura, uma vez que pode abranger a totalidade do passado, num determinado corte temporal” (Diehl, 2002, p. 116).

Essa noção está transpassada por um universo simbólico dos mais significativos, já que ela se constitui através de um processo de representação, onde são criados referentes para sua cristalização nas consciências, quer individuais quer coletivas, aproximando-a, em muito, da noção de identidade. A noção de memória, portanto, se dá perante:

“A situação de estetização simbólica ou, em outras palavras, a ornamentação de signos e significados de determinados grupos sociais étnicos privilegia uma re-colonização das experiências do cotidiano, especialmente levando-se em conta a profunda crise atual dos valores e seus respectivos projetos de futuro. Aqui, novamente o debate entorno da memória e da identidade poderá ser uma opção de entendimento e compreensão.” (Diehl, 2002, p. 113)

Tradicionalmente, no senso comum, a memória está relacionada às tradições familiares, às peculiaridades dos diferentes grupos sociais. Com isso, pode-se falar que a memória é um fenômeno, um ato de referenciamento, imbricado nas teias de relações sociais, já que ela apresenta-se como um meio ou instrumento de aprendizagem e socialização, onde, muitas vezes, a continuidade entre o evento no passado e a realidade no presente não pode ser explicitada claramente. Nesse prisma, a memória, enquanto possuidora de características coletivas, pode ser considerada como possuidora de funções de identificação cultural, de controle político-ideológico, de diferenciação e de integração.

Nas tentativas de tornar mais explícita a relação entre os tempos, através da memória, é que se buscam elementos que permitam seu registro para o constante referenciamento. Para tanto se recorre a pesquisa histórica ou arqueológica, como forma de tornar acessível uma memória há muito desgastada pelo tempo. Esse desgaste pode ser explicado pelo processo dinâmico e seletivo de constituição das memórias, onde a dinâmica de sua existência está ligada diretamente aos processos de seletividade social que lhes são impostos. Com o desgaste temporal:

“Mesmo assim, a memória não perde sua complexidade e continua sendo uma constelação que contempla as estruturas de mudanças temporais nos seus aspectos qualitativos. Isso significa que ela também é caracterizada pela relação presente-passado-presente.” (Diehl, 2002, p. 117)

No escopo desse estudo, a relação entre memória e identidade está mediada pela cultura material, como elemento que traz consigo a historicidade necessária para o reconhecimento desses dois construtos. Entendendo a memória como o encadeamento de elementos que remetem a um passado, real ou fantástico, e que são dados na esfera da consciência individual ou, principalmente, coletiva, que é referendada no reconhecimento dos patrimônios culturais, recuperados, a multiplicidade de memórias presentes na vida cotidiana leva a considerar que:

“A questão fundamental continua sendo a dos atributos da memória. Todos sabiam que uma memória não se molda necessariamente a uma ordem cronológica, que ela pode ser irruptiva, projetiva, confusa, contraditória [...]. As funções culturais das memórias ditas coletivas não correspondem senão a uma maneira possível, dentre outras, de estabelecer uma ordem dinâmica de traços mnêmicos. [...].

A memória não deixa de brincar com a identidade, embora mantenha um pacto com ela. Para quem quer que seja, o interesse conferido a lembrança só se torna princípio de satisfação na confusão das evocações nesse emaranhado que chama outras lembranças, ainda que a busca da verdade ou da autenticidade seja a sua finalidade aparente.” (Jeudy, 1990, p. 19)

Essa concepção de memória retira da monumentalidade histórica o seu poder de representação, passando esse poder para outros elementos que registram o cotidiano, na forma dos objetos da cultura material, já que:

“Ao tornar-se marco e finalidade de uma vasto programa, a memória não pode mais ser tratada, como tem sido, pela lógica do Monumentos históricos. Ela assume esse aspecto enigmático para todos e não mais apenas para os profissionais da história e da conservação. Torna-se *arqueologia social*.”(Grifo nosso) (Jeudy, 1990, p. 16)

Identidade

As identidades culturais podem ser vistas, a partir do sujeito, em três momentos distintos, a partir do sujeito do iluminismo, do sociológico e do pós-moderno, conforme é apresentado por Hall (2002). Esse encadeamento histórico das diferentes conformações dos conceitos de identidade cultural encontra na atualidade o reflexo da multiplicidade de identidades que o sujeito social vem assumindo, em cada contorno particular de sua vida social, constatando que:

“O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. (...) que asseguravam as nossas conformidades subjetivas com as ‘necessidades’ objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado das mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático.” (Hall, 2002, p. 12)

O problema de individualização das identidades quer nacionais quer regionais, tem marcado a preocupação de diferentes estudiosos, frente aos fenômenos de diluição das barreiras culturais e das expressões identitárias. A cultura material, dentro do universo dos estudos arqueológicos, é o elemento que representa a ocupação de grupos humanos em determinado espaço e durante um período de tempo. Além de constatar a presença humana, esses objetos foram produzidos e utilizados no cotidiano; são produtos da interação sócio-cultural dos indivíduos que compõem os grupos. Assim, os contextos com que o arqueólogo se depara são produtos diretos de ações sociais e culturais desses grupos e, portanto, representam, entre outras coisas, a identidade cultural da sociedade que ocupou aquele espaço, naquele período.

A prática atual dos estudos arqueológicos está intimamente relacionada com a preocupação de reconstituição dos processos sociais, culturais e até cognitivos, a partir dos artefatos produzidos e usados. Essa perspectiva atual se dá:

“A partir da informação arqueológica que se ordena e analisa, o investigador infere e identifica associações e recorrências das formas culturais para conhecer os conteúdos sociais e, assim, identificar e reconstituir os processos econômicos – da produção, distribuição, troca e consumo – que integram o modo de produção; ademais, com base no dado material pode chegar-se a reconstituição de características superestruturais como das instituições, e das formas de reflexo da realidade dos integrantes de uma cultura.” (Bate apud Fournier, 1999, p. 20).

Assim, as sociedades:

“[...] são entidades complexas que resultam da articulação e organização de distintos aspectos sociais que interatuam e conformam uma estrutura, definida como uma formação econômica-social, que se expressa em um modo de vida e de uma cultura.” (Fournier, 1999, p.21)

Por este aspecto:

“A categoria de formação econômica-social expressa a unidade orgânica da base material do ser social e das superestruturas, e o conceito de ser social inclui os processos econômicos compreendidos no modo de produção, assim como as atividades e relações sociais que mediam a reprodução e reposição cotidiana da povoação, ou seja, o modo de reprodução.” (Fournier, 1999, p.21)

Entendendo que somente através de um processo de construção de identidades culturais é que se pode chegar a uma real formação de comunidades que se reconheçam com afinidades de presente e de passado, mantendo-se os indivíduos próximos e as estruturas coesas. É nesse aspecto que a questão dos marcos referencias dados pelo patrimônio arqueológico contribuem para a consolidação das identidades e leva a conscientização do papel social que cada indivíduo tem perante sua comunidade. Com isso, o patrimônio arqueológico pode passar a ser considerado como um instrumento em que a:

“Consolidação dos preceitos de cidadania na comunidade pode levar ao engajamento consciente dos cidadãos nos movimentos de interesse coletivo, como são as opções locais de desenvolvimento econômico e social. A aproximação do patrimônio arqueológico, especialmente aquele mais distante no tempo e nos sentimentos (entenda-se a herança indígena), passa pelo resgate da história do outro, pelo reconhecimento de espaços desconhecidos de vivências e pela valorização da etnicidade e dos grupos indígenas, ancestrais a um terço da população brasileira, mas, às vezes, pouco valorizados na nossa cultura.” (Morais, 2002, p. 99)

Cultura material

Para o conceito de identidade, a sua construção pode ser vista a partir do discurso da Antropologia, inserido dicotomicamente, de forma pragmática e presente, ao mesmo tempo em que, de forma encoberta, segmentado genericamente em *identidade étnica*, *identidade nacional*, *identidade de gênero*. Essa segmentação é construída com base na distinção entre o individual e o coletivo, em relação à construção de identidades, em que:

“O primeiro grande foco sob o qual podemos observar os embaraços da identidade é o da relação entre ‘identidade pessoal’ e ‘identidade social’. O primeiro termo tem uma preeminência instauradora em nossa cultura, só contra a qual se pôde desenhar o sentido de ‘identidade social’, permanecendo, portanto, de certa forma presente sob o desenho deste segundo termo e impondo-lhe vicissitudes muito peculiares.” (Duarte, 1997, p.71)

Esse posicionamento leva o conceito de identidade relacionar-se diretamente com a classificação, já que é através dela que se inclui ou não determinado elemento dentro de um segmento dado, “identificando-o” com um grupo de coisas semelhante ou não. O que leva a relacionar o segundo foco da

identidade, que passa, de acordo com Duarte (1997), pela definição filosófica do princípio de identidade, formulado originalmente por Aristóteles, onde um ente não pode, em um mesmo espaço-tempo, ser e não ser. E:

“Sob este ângulo a questão da identidade articula-se com os problemas da dicotomia de indivíduo/sociedade e com seus diversos corolários, entre os quais o da moderna partilha entre os saberes ‘psicológicos’ e os saberes ‘sociológicos’ e – sob um certo prisma – entre os reinos da emoção e da razão. Durkheim é aqui mais uma vez fundamental, dada a especificidade de que se cerca em sua obra o estatuto do ‘indivíduo’ face à realidade e extensão dos ‘fatos sociais’.” (Duarte, 1997, p. 71)

No que se refere à cultura material, a questão da identidade ganha contornos complexos, já que a transferência tecnológica e estética, necessariamente, não está vinculada à imposição de uma identidade cultural por outra. A apropriação de elementos da parafernália material de uma cultura por outra pode implicar em dois fenômenos distintos, a aculturação ou a reconfiguração desses elementos¹. Com isso, a cultura material possuiria uma dimensão que a colocaria no:

“[...] âmbito da ideologia, vinculação entre cultura material e organização social, bem como com a esfera mítico-religiosa e ritual. Em outras palavras, pesquisar a ‘informação’ contida na morfologia e decoração dos artefatos como manifestação estética e simbólica de eventos e comportamentos que identificam o indivíduo como pessoa e como etnia. Ou seja, estudar a cultura material como uma iconografia étnica.” (Ribeiro, 1986, p. 12)

Nesse prisma, a questão da identidade, vista através da cultura material, é entendida pelos mecanismos de representação que são atribuídos aos objetos que fazem parte de um mesmo sistema cultural, etnologicamente ou arqueologicamente determinados. Nisso, a cultura material passa a ser vista como uma entidade que, de forma inconsciente, exprime relações sociais e culturais de populações, bem como todo um sistema ideológico e de poder, dentro de um tecido social. Essa relação pode ser exemplificada no caso do papel das mulheres da aldeia de Baringo, na África, expressas na decoração de suas cabaças, em que:

“As mulheres falam com vivacidade e interesse de todos os vínculos da decoração com o ritual, com os jovens e com a feitiçaria. Possuem uma clara consciência prática dessas relações, ainda que não sintam ou expressem aberta e publicamente seu significado. É muito provável que, de certo modo, os motivos decorativos, postos nas cabaças, servem para destacar o leite e as crianças como áreas sujeitas ao controle feminino prático, sendo igual as outras áreas de controle (a circuncisão feminina, etc.) onde aparecem esses mesmos motivos decorativos.” (Hodder, 1994, p. 125)

Desse modo, a questão da identidade está diretamente refletida dentro da cultura material. Os elementos materiais produzidos e utilizados dentro de uma sociedade não estão igualmente distribuídos pelos seus membros. Eles são destinados a segmentos previamente selecionados para receber, dentro da sua área de possibilidade, um conjunto qualquer de artefatos e, esses mesmos artefatos, designam quem os possam receber. No caso da Arqueologia, além da segmentação distributiva dos artefatos, a sua distribuição dentro do espaço que compõe os sítios está vinculada com o uso cotidiano que se dá a determinado espaço, ou seja, a socialização desse espaço.

E considerando o sítio arqueológico como o local onde se encontra e recupera elementos da cultura material do passado. Esse local é um espaço social, dado que os artefatos ali expostos não se encontram dispostos aleatoriamente, mas obedecem a uma determinação de uma dada situação social. Portanto, esse espaço é socialmente construído e representa, pelo menos para o arqueólogo, um determinado grupo cultural, com artefatos e formas de relações sociais específicas, produzindo formas de memórias², já que esses elementos da cultura material estão encadeados no tempo, devido a sua historicidade³. Essa socialização passa a fazer parte do discurso arqueológico, na medida em que é incorporada pelas estruturas de memória, historicamente dadas, produzidas pelo arqueólogo.

Nesse prisma, a questão da identidade, vista através da cultura material, é entendida pelos mecanismos de representação que são atribuídos aos objetos que fazem parte de um mesmo marco cultural. Pode-se dizer que a relação primária entre identidade e cultura material é perpassada pela questão da representação, já que é através dos artefatos que são usados cotidianamente por um grupo que essa identidade pode ser visualizada e, até mesmo, cristalizada no tempo. Sob o ponto de vista da Arqueologia, os artefatos são alguns dos atributos constitutivos de uma determinada cultura que, em si, necessita estabelecer sua singularidade, sua identidade. A representação da cultura material foi caracterizada:

“[...] como único fenômeno cultural codificado duas vezes: uma vez na mente do artesão e a outra na forma física do objeto. Essa dupla codificação permite comparar os três fenômenos culturais, ou seja, o artefato, bem como seus aspectos cognitivos e comportamentais. Constitui, ao mesmo tempo, o único meio de se inferir algo sobre formas culturais do passado.” (Newton, 1986, p. 15).

Sendo possível a individualização das sociedades humanas através dos objetos que compõem a sua cultura material, de produção própria ou não, a questão do reconhecimento da identidade está intimamente ligada a esses objetos. Embora sendo uma das facetas que delimitam e definem a identidade, juntamente com outras, a cultura material tem a peculiaridade de ser um produto que está fora da esfera da intenção, ou seja, é um produto da atividade humana que não foi previamente constituído como um elemento de identidade. Por isto, a cultura material, embora seja um indício limitado, representa de modo não dirigido as formas de conduta humana na formação dos contextos culturais, para a determinação das identidades, mas admite-se a utilização ideológica para a interpretação desses contextos, como é demonstrado exaustivamente por Kohl e Fawcett (1995).

Memória e identidade: a representação

No que diz respeito à relação entre memória, identidade e cultura material, esta tem o seu caráter fundamental na representação. Cabe aqui explicitar o que se entende por representação e qual a sua dimensão teórica no presente estudo. Considera-se que a construção do conhecimento se dá através da representação, enquanto um modo de interação do ser simbólico com o real, sendo que essa relação se constrói em três *locus* distintos e consecutivos. Esses três *locus*, ou momentos do conhecimento, foi denominado por Gonzaléz de Gomez (1993) como momento ontológico, gnosiológico e semiótico, respectivamente. No momento ontológico, a representação opera por intensidade qualitativa, na esfera do intelecto. O momento gnosiológico pode ser caracterizado pela cotidianidade da representação, que se dá na vivência prática da representação. Quanto ao momento semiótico, onde o solo em que se dá a construção do conhecimento é o signo, é tido como:

“O passo das filosofias da consciência às filosofias da linguagem e o conhecimento do signo do papel coadjuvante de instrumento a seu novo papel de locus do conhecimento pareceriam suturar a fenda que a modernidade instalara entre o objeto e o sujeito.

As novas premissas, que agregam no domínio do signo tanto as práticas heterológicas dos múltiplos sujeitos quanto a diversidade dos campos de construção do objeto do conhecimento, alegam também os domínios da questão da representação do conhecimento.” (González de Gomez, 1993, p. 220)

Pode-se dividir o ato da representação em dois tipos básicos, de acordo com Santaella e Nöth (1998), a representação mental, que abarca as representações internas ao dispositivo do processo informativo, quando há processos intra-subjetivos de pensamento e memória que consubstanciam a formação da representação, e as representações públicas, que são externas ao dispositivo informativo e se prendem à ocorrência de processo intersubjetivo, também de pensamento e memória, em que as representações de um sujeito afetam as de outro, através de modificações em seus ambientes comuns. Assim, pode-se falar que os elementos da cultura material são formas de representação pública, já que foi produzida em um espaço intersubjetivo, atuando nas estruturas cognitivas daqueles que interagiram com essas figuras.

A existência desse signo, no entanto, para o ser, implica na existência de um conhecimento prévio, condição *sine qua non* para a ocorrência do processo de significação, embora se admita uma ligação, *a priori*, entre a coisa e o signo. Considerando que a similitude não é dada na ordem natural das coisas, ou por uma posição *a priori*, e sim pela imaginação daquele que representa (Foucault, 1992). Assim, a semelhança parte como caminho para a relação do homem com a natureza, já que é ela que dá origem aos sistemas de signos, abrindo caminho para um campo de conhecimentos concretos e, por conseguinte, das ciências empíricas.

Para Foucault, a natureza se espelhará na representação complexa, que, em si, passa a ser notada como uma natureza complexa, porque passa para o julgo da esfera da *Taxonomia*, e vinculando as formas mais simples à *Mathêsis*. Estas duas instâncias, de acordo com Foucault (1992), se relacionam entre si, mesmo que possuam métodos diferentes⁴. A Taxonomia pode ser considerada um sistema, para a ordenação da natureza, embora se utilizem signos, e a *Mathêsis* seria a ordenação das coisas da natureza em si, a essência da origem das coisas, seu fundo arqueológico⁵, através da ação dos signos. Aprofundando esta questão, o autor observa uma dupla relação entre estas duas instâncias de derivação e de referência, em que a *Mathêsis* configura-se como dada e estável, e a Taxonomia, que depende do contínuo, estabelecido pela cronologia, está em um constante *devenir*.

A inserção da História, no sentido de um registro no tempo de um evento socio-cultural, como um elemento do processo de representação/classificação, propiciará à relação *taxonomia/mathêsis* inserir o signo em sua dinâmica e uso, onde, portanto se dá a referenciação da memória. O significado, então, é construído a partir do uso que lhe é conferido e do contexto de seu usuário. Desse modo, passando pelo viés da individualização e particularização, a representação não seria homogeneamente reduplicada, situação que lhe conferiria uma analogia com o conceito de Semiose Ilimitada (Eco, 1980, p.60), fenômeno este que ocorre na esfera do interpretante, já que:

“uma criatura do signo que não depende estritamente do modo como uma mente subjetiva, singular possa compreendê-lo. O Interpretante não é ainda o produto da pluralidade de atos interpretativos, ou melhor, não é uma generalização de ocorrências empíricas de interpretação,

mas é um conteúdo objetivo do próprio signo. O dever do interpretante é, pois, um efeito do signo como tal e, portanto, depende do ser do signo e não apenas e exclusivamente de um ato de interpretação subjetivo.” (Santaella, 1995, p. 85)

A mesma autora amplia a definição de modo que:

“É fato que, na grande maioria das definições formuladas por Peirce, a relação dos signos com o interpretante delinea-se porque o signo deve afetar uma mente (existente ou potencial) de modo a determinar (criar) algo nessa mente, algo esse que é chamado de interpretante. [...]. É porque o signo representa o objeto que ele dispõe da capacidade de gerar um interpretante, de modo que esse interpretante, pela mediação do signo, é também mediatamente determinado pelo objeto.” (Santaella, 1995, p.86)

Buscando maior precisão e eficiência dos instrumentos de representação, procura-se eliminar os atritos entre a linguagem e a coisa a ser representada através da construção de uma relação mais simétrica possível entre descrição e objeto e proposição de significado e representação que ela exprime. Tais deslocamentos, segundo Foucault (1992), ensejam a substituição progressiva entre a anatomia e a classificação como mecanismo de representação e surgimento do conceito de caráter. Este conceito significa a identificação dos valores designativos e o espaço onde a designação ocorre, visando assegurar, no interior das ciências, a articulação entre a designação certa e a derivação controlada.

A cultura material como representação de identidades

A cultura material torna-se explicitamente um referente de vínculos de identidade e se desloca no tempo em forma de memória, através de uma postura arqueológica sobre essas formas de representação. Com o advento da “*New Archaeology*” (Binford, 1992), a questão da representação passa a ocupar um lugar de destaque dentro da teoria arqueológica, passando da mera descrição dos artefatos, em especial aqueles mais exóticos ou valiosos, para a constatação de que os artefatos resultam de comportamentos humanos. Com o desenvolvimento do pensamento arqueológico, sua afirmação, enquanto ciência, volta-se cada vez mais para os aspectos relativos à representação, chegando à conjecturar-se que a natureza da Arqueologia está inserida dentro da teoria de representação, que pode ser exemplificada pela “*Arqueologia do Saber*” de Foucault (1987).

Mas é na instauração de uma perspectiva “pós-positivista” na Arqueologia, que a representação assume seu papel junto com a etapa da pesquisa arqueológica privilegiada neste momento, a interpretação. Sob este prisma, a análise das representações da Arte Rupestre brasileira, estaria calcada na análise do próprio discurso dos arqueólogos sobre estes fenômenos estéticos. O registro arqueológico⁶ passa então a ser visto não mais como algo passível somente de descrição, mas como testemunhos que representam comportamentos culturais passados, que devem ser interpretados, à luz do instrumental teórico disponível, para o entendimento da dinâmica sócio-cultural que os produziu. Para tal, visualiza-se esse registro como um sistema simbólico, em um piso hermenêutico e semiótico, onde se aglutinam a vertente simbólica, cognitiva e contextual (Gardin, 1992).

Como tal, os artefatos, principalmente os sítios arqueológicos, podem ser considerados signos de condutas, regras, eventos e disputas de grupos sociais. Estes signos possuem a particularidade de apresentarem uma existência material, cristalizada no registro observado. É na materialidade desses signos, que se potencializa o acesso ao conhecimento arqueológico, que são objeto dos diferentes procedimentos analíticos da Arqueologia. Mas :

“Essa é uma estrutura fundamental do signo puramente formal? Sem dúvida não, desde que aparece como conseqüência de uma origem comum, a qual será chamada de função simbólica. [...]. Para Hughlings Jackson [1932], não apenas a linguagem, mas também a escrita e a pantomima são representações de comportamento; eles pertencem aos mesmo fundamento, a qual permite representar através de signos e imagens. Para Head [1926], um tipo particular de comportamento existe, o qual é chamado de uma atividade de expressão simbólica e formulação, na qual um símbolo, lingüístico ou não, está presente em todo o processo entre o início e a execução de um ato; dentro dessa categoria de atividades são identificados comportamentos como linguagens e escritas diversas, assim como o cálculo, a música, planos e itinerários, projetos, dados etc.” (Molino, 1992, p. 17).

A partir de uma ótica fundamentada na noção de “*função simbólica*” das expressões materiais da cultura, dada pela perspectiva do campo situado no encontro da semiótica e da hermenêutica, os estudos a respeito do caráter representacional da Arqueologia são divididos em várias tendências, de cunho teórico-paradigmático, e, de acordo com Gardin (1992, p. 87), em um nível meta-teórico. Estas tendências são identificadas a partir de suas características fundamentais, dentro de uma abordagem semiótica da Arqueologia. Foi identificada, por este autor, a Corrente Estruturalista, a tendência Logicista, a tendência Hermenêutica, as Ciências Cognitivas, a Prática Epistemológica, bem como as relações entre elas, e seu papel frente à interpretação da informação do registro arqueológico.

A Informação contida nos contextos arqueológicos, enquanto fenômeno cultural, é identificado e localizado de acordo com o estado com que tais manifestações se apresentam para o seu receptor, já que é ele que vai constatar seus limites e contornos. Esta Informação pode apresentar de várias formas e naturezas, desde as mais técnicas, passando pelas formais, até as interpretativas, como foi abordado por Azevedo Netto (1998) para a Arte Rupestre. As diferentes fontes de informações dos fenômenos arqueológicos podem ser agrupadas quanto à origem: técnica, temática, estética, espacial e relacional. Cabe aqui ressaltar que, nem sempre, tais informações se apresentam em sua totalidade em um único evento desta natureza, uma vez que o tempo e as intempéries interferem na conservação das obras, chegando, muitas vezes, a alterar o seu sentido.

Outra forma de se perceber a informação contida na cultura material diz respeito à especificidade de cada sítio ou grupo cultural, que pode ser chamada também de informação relacional. Este tipo de informação está contido na especificidade das variações espacial e temporal, detectadas dentro da distribuição dos signos, formadores dos contextos arqueológicos. Tais variações são observadas a partir das afinidades estruturais e formais, somadas à da organização discursiva, sempre referendada pela especificidade de código de cada unidade cultural considerada⁷. Essas formas de entender a cultura material podem ser compreendidas a partir de uma comparação com os estudos sobre a Arte Rupestre, em que:

“O esforço de entender a mudança dos desenhos, em forma e conteúdo, no tempo e no espaço, consiste na elaboração de uma série tipológica a partir dos motivos e associação de motivos o de propriedades de organização e recorrência em correlações sustentadas [...]

Tratado o estilo em termos arqueológicos é sempre uma posição classificatória e seu objetivo é reconstituir a ordem real em que foram produzidos. As mudanças nas séries são suas mudanças históricas. [...]

A mudança tanto como a organização discursiva delimitaria em que consiste a duração do estilo são marcadores de fronteira étnica que obrigam a reaver e inventar conceitos para abordar, desde uma periferia sempre deslocada, uma visualidade que se deriva de um plano de significação do mundo e que requer, por isso mesmo, uma antropologia do visual. (Rocchietti, 1991, p.27).

Todos os níveis de informação que os artefatos arqueológicos carregam em si, já tratados anteriormente, têm como principal objetivo alcançar outro nível de informação que, além de relacionar, classificar, identificar e interagir com os demais elementos do registro arqueológico procura atingir as facetas sócio-culturais, produtoras desses “discursos”. Assim, esse discurso, enquanto reconstituição histórico-antropológica de marcos culturais de um passado remoto assumem duas abordagens diferenciadas: a primeira se relaciona aos marcos que constituem a referência direta dos que nos precederam no tempo e por isso constituem nosso marco de identidade; e a outra se remete aos registros de povos que não tem um passado comum com o do observador, mas dividiram o mesmo espaço e tempos históricos na constituição de um marco identitário maior, que ultrapassa os limites étnicos, como formadores de categorias amplas de cidadãos.

NOTAS

¹ Um bom exemplo desse fenômeno pode ser considerado a apropriação do calção azul, com listas brancas laterais, como um indicador cultural, como foi adotado por alguns grupos indígenas brasileiros.

² Essas estruturas de memória são construídas a partir dos dados arqueológicos tanto para o próprio arqueólogo, como também para grupos direta ou indiretamente relacionados com esses sítios.

³ Entendendo-se como o encadeamento de eventos no tempo.

⁴ Originalmente, Foucault (1992, p. 87) define que para a Taxonomia o seu método é a álgebra, para a *Mathésis* é o signo.

⁵ No sentido dado por Foucault (1987), como busca de princípio e gênese do saber.

⁶ Considera-se como registro arqueológico os elementos que compõem o contexto arqueológico, que são: os artefatos, os elementos naturais de entorno, a distribuição espacial desses elementos, e demais elementos considerados como relevantes.

⁷ Chamando unidade cultural, neste caso, os painéis de Arte Rupestre.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. A natureza da informação da arte rupestre: a proximidade de dois campos. *Informare - Cadernos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação*. v. 4, n. 2, 55-62, jul / dez. 1998.

BELKIN, Nicholas J. & ROBERTSON, Stephen E. Information science and phenomenon of information. *Journal of the American Society for Information Science*, July-August, 197-204, 1976.

- BINFORD, Lewis R. *Debating archaeology. Studies in archaeology*. 9. Ed. San Diego: Academic Press, 1992.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Classificação e valor na reflexão sobre identidade social. (p. 69-92). In: CARDOSO, R. C.L. *Aventura antropológica - teoria e pesquisa*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- DIEHL, Astor A. *Cultura historiográfica. Memória, identidade e representação*. Bauru: Editora Universidade do Sagrado Coração, 2002.
- ECO, Umberto. *Tratado geral de semiótica - coleção estudos*. Gilson C.C. de Souza (Trad.). São Paulo: Perspectiva, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Luiz Felipe Baeta Neves (Trad.). 3. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas - uma arqueologia das ciências humanas*. Salimas T. Muchail (Trad.). 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FOURNIER, Patricia. La arqueologia social latinoamericana: caracterización de una posición teórica marxista. (p. 17-32). In: ARAKIN, A. e ACUTO, F. (Ed.). *Sed non satiata - teoría social latinoamericana contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones del Tridente/25, 1999.
- GARDIN, Jean-Claude. Semiotic trends in Archaeology. (p. 87-104). In: GARDIN, J.C. e PEEBLES, C.S. (Ed.). *Representations in archaeology*. Bloomington/Indianapolis: University of Indiana, 1992.
- GONZALÉZ DE GOMEZ, Maria N. G. de. A representação do conhecimento e o conhecimento da representação: algumas questões epistemológicas. *Ciência da Informação*, v. 22, n. 3, 217-222. set./dez., 1993.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- HODDER, Ian. *Interpretación en arqueología: corrientes actuales (Edición ampliada e puesta al día)*. 2. ed. M.J. Aubet e J.A. Barceló (Trad.). Barcelona: Crítica, 1994.
- JEUDY, Henri-Pierre. *Memórias do social*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.
- KOLH, Philip L. e FAWCETT, Clare (Ed.). *Nationalism, politics and practice of archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- MOLINO, Jean. Archaeology and symbol systems. (P. 15-29). In: GARDIN, J.C. e PEEBLES, C.S. (Ed.). *Representations in archaeology*. Bloomington/Indianapolis: University of Indiana, 1992.
- MORAIS José Luis de. Arqueologia e o turismo. (p. 95-103). In: FUNARI, P.P.A; PINSKY, J.(Org.). *Turismo e patrimônio cultural*. São Paulo: Contexto, 2002.
- NEWTON, Dolores. Introdução cultura material e história cultural. (p. 15-26). In: RIBEIRO, DARCY. *Suma etnológica brasileira - arte índia*. Rio de Janeiro: FINEP; Vozes, 1986.
- RIBEIRO, Berta G. A linguagem simbólica da cultura material. (p. 15-27). In: RIBEIRO, DARCY. *Suma etnológica brasileira - arte índia*. Rio de Janeiro: FINEP; Vozes, 1986.
- ROCCHIETTI, Ana Maria. Estilo y diferencia: un ensayo en area espacial restringida. (p. 25-30). In: PODESTÁ; LLOSAS; COQUET (Eds.). *El arte rupestre en la arqueología contemporánea*. Buenos Aires: M.M. Podestá, 1991.
- SANTAELLA, Lúcia e NÖTH, Winfried. *Imagem - cognição, semiótica, mídia*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- SANTAELLA, Lúcia. *A teoria geral dos signos - semiose e autogeração*. São Paulo: Ática, 1995.

SETE TESES EQUIVOCADAS SOBRE OS “500 ANOS DO DESCOBRIMENTO DO BRASIL”

Edwin Reesink

Antropólogo, professor no Departamento de Antropologia
e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Resumo

Alguns anos atrás houve uma grande movimentação oficial e não-oficial sobre o evento histórico conhecido como os *500 anos do descobrimento do Brasil*. A versão oficial veiculada, apoiada pelo governo federal, baseou-se em certos estereótipos étnicos e noções nacionalistas sobre o *Brasil*. O *Brasil* sendo aqui uma concepção dentro de uma ideologia étnica do *povo* e *Estado brasileiro*. Ou seja, os *fatos históricos* na verdade são interpretados à partir de uma concepção da atualidade e de uma ideologia do que seja o *brasileiro* e o *Brasil*. Aqui, são discutidos sete dessas teses mais gerais e comuns que circulam na sociedade brasileira e que dizem respeito à construção social da memória do *Descobrimeto* e o lugar dos povos indígenas, chamados *índios*, nesse evento e na história *brasileira*.

Palavras-chave: Brasil; Descobrimeto; Ideologia Étnica; Memória Social; Povos Indígenas.

Abstract

Since a few years ago there have been a large number of official and non-official interventions about the historical events known as the *500 years of the Discovery of Brazil*. The official version presented by the Federal Government was based on certain ethnic stereotypes and nationalistic notions about Brazil. *Brazil* here entails a conception generated within an ethnic ideology about the *Brazilian State and People*. In other words, the “historical facts” are in reality interpreted from the synchronic point of view and within an ideology of what it means to be *Brazilian* and what is *Brazil*. Here, seven of these kinds of general and widespread theses that are circulating within Brazilian society are discussed. These assertions deal with the social construction of memory of the *Discovery* and the place of Indian peoples called *Indigenous* within this event and *Brazilian* history.

Key words: Brazil; Discovery of Brazil; Ethnic Ideology; Social Memory; Indigenous People.

Prólogo

Uma ideologia étnica, no sentido de uma constelação relativamente sistemática de noções estereotipadas sobre si mesmo em relação à outros povos, existe em todo e qualquer povo no presente e no passado. Um aspecto importante nessa constelação é a construção social da memória, i.e., a construção de uma visão particular da história do seu povo. O chamado *500 anos do descobrimento do Brasil*, e as “festividades” que ocorreram nessa época, são eventos-chave que tanto contribuem para formar uma visão particular do *Brasil* como revelam os estereótipos mais gerais e comuns que circulavam e circulam, até hoje, na sociedade brasileira. Aproveitando este *locus* simbólico privilegiado da interpretação de teses que são apresentados como “fatos históricos”, a análise desvelará o seu caráter construído e o modo como derivam de uma perspectiva contemporânea da história e das supostas características étnicas do *povo brasileiro*. Na época das “festividades” havia uma versão, patrocinada pelo governo federal, que tanto aproveitava os estereótipos já circulando na sociedade, quanto ensaiava algumas tentativas de formar um consenso em torno de certas questões-chave. Por outro lado, havia contestações por parte do movimento indígena – e alguns outros movimentos sociais – a respeito do lugar atribuído aos povos indígenas na história *brasileira*. Sem entrar nesse conflito de versões, discuto aqui sete “teses” que circulam com a maior desenvoltura na sociedade, brasileira sem que haja normalmente qualquer tentativa de pôr os eventos em seu contexto histórico e social. Ou seja, a discussão se centra nessas “teses” não porque não circulam questionamentos ou alternativas, mas em função da amplitude de sua aceitação na sociedade e a normalidade com que costumam ser encaradas. A ênfase aqui recai sobre as noções associadas ao *início do Brasil*, do ponto de vista da retrospectiva atual, e o papel dos *índios* nesses eventos e o lugar atribuído aos povos indígenas a partir desse momento, hoje considerado fundador. Tratando-se, assim, de teses muito conhecidas e de uma revisão não estritamente técnica, não uso proposadamente o recurso científico de notas e referências.

Cabral descobriu o Brasil (1)

Não. Cabral não descobriu o Brasil. Para começar, porque não se pode descobrir o que não existe. Havia uma terra, houve o que os viajantes mesmos chamaram de *achamento* dessa terra, e chegaram a aproximar-se, a aportar e a ir a essa terra. Mas se a terra a que chegaram foi mesmo uma descoberta, então a sua curta exploração dessa terra era nova, nunca vista pelos portugueses, e para eles, naquele momento, realmente uma *descoberta*. Afinal, descobrir é desvelar algo que estava encoberto, que estava escondido, oculto, e que naquele instante se revelou pela primeira vez. Nesse sentido, pode se falar tranquilamente em *Descoberta*, por causa do fato de que os portugueses ignoravam a existência dessa terra. A expedição de Cabral tinha uma missão específica para executar, no plano da expansão portuguesa no caminho das Índias, tarefa totalmente diversa de descobrir novas terras. Mas novas terras continuam sendo novas terras, descobriram o que pensaram, na hora, ser uma ilha desconhecida e batizaram-na com o nome de Ilha de Vera Cruz. Nem o nome, nem mesmo uma noção mais acertada do que descobriram, se parece com o *Brasil* como se concebe este hoje. Se é novo, não pode ser o *Brasil* que descobriu. Há, naturalmente, o fato de que o nome desta nova terra, ainda bem pequena, depois de ter sido identificada como uma terra continental, recebeu uma outra denominação oficial, a de Santa Cruz. Ironicamente, nem esse nome “pegou” e, pouco tempo depois, o nome de *Brasil* se impunha pelo uso popular. Se fosse pela Coroa, atualmente, o tal do *Brasil* seria o Santa Cruz e os *brasileiros* não existiriam. Todos seriam, por exemplo, *santacruzenses*. *Brasileiro*, no caso, era quem trabalhava com o pau-brasil e não quem era nativo da terra. A mudança para ser o nome de uma categoria que inclui toda a gente da nova terra, ao invés de ser somente uma categoria ocupacional, também ocorreu mais tarde. Mesmo quando se chamou de *Brasil*, por ironia que prefigura um país muito posterior em que o respeito à lei é ambivalente, a terra assim nomeada não alcançava, nem mesmo de longe, as fronteiras que iriam se fixar muito tempo depois. Este *Brasil* inicial estava longe de ser o *Brasil* com a extensão atual. Ao contrário da imaginação contemporânea, a sua forma final não é

um simples dever que necessariamente redundava do ponto histórico inicial. Veja, por exemplo, as tentativas dos franceses no Rio de Janeiro ou no Maranhão, que, se a história fosse um pouco diferente, poderiam ter dado certo. Também, a conquista da Amazônia somente se deu com seriedade um século depois de Cabral quando havia ocupações de franceses, holandeses e ingleses na região. Sem falar da criação do Estado de Grão-Pará com administração separada do Estado do *Brasil* e que, na hora da *independência*, quase permanece de fora do *Brasil*. Ainda pouco mais de um século depois da expedição de Cabral, o *Brasil* holandês representou a mais séria ameaça a legitimidade de Portugal sobre estas terras. Segundo o eminente historiador Evaldo Cabral de Mello, insuspeito neste aspecto, por muito pouco Portugal não teve de ceder o Nordeste aos holandeses, já que se encontrava em uma situação interna e internacional deveras complicada e terminou tendo de pagar uma alta soma de dinheiro para garantir a posse. Segundo ele, se as contingências históricas fossem ligeiramente diferentes, haveria hoje pelo menos três ou quatro países no lugar de um *Brasil* único. A retrospectiva, o ponto de partida do tempo atual, faz parecer que o caminho para um *Brasil* grande, único e habitado por gente denominada *brasileiro* foi uma espécie de auto-estrada sobre o qual a construção do país se deu de modo inexorável e inevitável. O *Brasil*, em contrapartida, somente começou a existir como uma idéia de alguma densidade própria e relevância social, muito tempo depois de Cabral. É claro que, por mais que a sua origem e desdobramento não fossem previsíveis e sujeitas às intempéries do fluxo histórico, hoje em dia existe o *Brasil*, mesmo que este país não tenha, de forma alguma, 500 anos de existência. Cabral descobriu, portanto, as terras que, no momento de sua *descoberta*, iriam, ainda em um futuro muito distante, constituir as terras que seriam do *Brasil*. Como no *Brasil* se sabe muito bem que o Estado-Nação não tem uma origem milenar, faz-se de conta que ele existia de forma embrionária, a ser revelado em um momento determinado com toda precisão, em 22 de abril de 1500. O *Brasil*, no entanto, não existia em absolutamente nada naquele dia, a não ser como uma virtualidade que só a retrospectiva vai realizar. Mais, é bom lembrar que há indícios bastante seguros que outros navegadores estiveram em áreas que hoje em dia pertencem a este Estado-Nação. Pinzon, por exemplo, seguramente esteve no Norte do Brasil, por volta de três meses antes de Cabral. É possível que outros antecederam à famosa expedição também, disputando, na verdade, a suposta primazia de um tal *descobrimento*. É claro que a escolha posterior de Cabral, como *herói de descobrimento*, é muito mais conveniente para uma construção simbólica do fato: era uma expedição totalmente portuguesa, sem *estrangeiros*, em um contexto do esforço de expansão, que já durava muitos anos, também, inteiramente português e o comandante, aproveitando o esvaziamento do navio de abastecimento, mandou um navio de volta com a notícia. Isso, na verdade, é que vai diferenciar a *descoberta* de Cabral das outras viagens e levar à eleição posterior de sua descoberta como a legítima para significar o suposto início do Brasil. Cabral e a carta que encaminhou para o Rei de Portugal, a famosa carta de Caminha, foram esquecidos durante muito tempo e somente surgiram quando o novo nacionalismo *brasileiro* do século XIX estava pronto para dar-lhe “o seu valor”.

Cabral encontrou os índios e os índios são os primeiros brasileiros (2)

Não. Os portugueses dos navios da expedição chegaram a uma terra que alguém deles avistou de certa distância e que não conheciam. Observa-se, de imediato, que quando se fala dessa *descoberta*, sempre se menciona somente o Cabral. Porém, Cabral era o comandante-geral de uma esquadra de navios com uma missão. Observa-se que não foi Cabral quem primeiro viu a terra, mas algum marinheiro anônimo. Portugal era um país com uma forte hierarquia social, que se reproduziu na divisão de trabalho na frota e, assim, fala-se como se fosse Cabral que fez a descoberta, imortalizando somente um nome entre os muitos que participaram na expedição. Em Portugal, durante sua vida nunca se deu grande importância à sua descoberta, já que o objetivo do Reino consistia, em primeiro lugar, encontrar o caminho para a Ásia. Curiosamente, ele somente ganhou o nome de “Cabral” depois dessa expedição. Ele caiu em desgraça, depois desta viagem, e sua sepultura ficou mal conhecida e com uma má manutenção. Ela foi descoberta e refeita por *brasileiros*, começando o culto ao herói do *Descobrimento*.

Curiosamente, também, é bastante seguro supor que o herói Cabral nunca teve como imaginar que, de sua passagem de pouco mais de uma semana em uma ilha desconhecida, iria originar um povo totalmente novo e um país centenas de vezes maior do que Portugal. Nem nos seus sonhos mais mirabolantes Cabral pôde ter previsto isso, a sua passagem se perdia entre os numerosos eventos das viagens portuguesas em que a Índia era o alvo primordial. A carta de Caminha, o mais famoso documento desta passagem, também esteve perdida nos arquivos portugueses até que, muito tempo depois, um historiador *brasileiro* iria recuperar o documento em face da importância que, retrospectivamente, alguns séculos depois, adquiriu para a construção de uma história de *brasileiros* com que, na sua época de recém-escrita, nada tinha a ver. A história posterior é que dá significado aos documentos, não o inverso, como se pensa no senso comum, que chega a postular que a carta de Caminha é o documento de nascimento do *Brasil*, quando foi um historiador que a tirou do desconhecimento, e a história subsequente, da invenção lenta, gradual e pouco segura do *Brasil* que a dota com toda essa saliência. Na realidade, a estadia dos navegantes foi breve e o seu trato com o povo, que chamaram os *naturais da terra*, se resumiu a um número limitado de encontros. Essa tática de “contato” limitado derivava do desconhecimento. Os portugueses já acumulavam uma experiência bastante larga de encontrar terras novas quando estenderam suas viagens, metodicamente, cada vez mais longe, ao longo da costa africana, tendo em vista descobrir uma passagem para a Índia. Aprenderam a ter certa cautela, levar intérpretes e degredados para deixar atrás para servir, depois, de mediadores ou de espíões. Nem é à toa que levavam contingentes importantes de soldados, especialmente para a Índia, onde tiveram combates até na primeira expedição que chegou lá. Na frota de Cabral havia contingente significativo de militares. Nessa época, os portugueses não envisionsaram nenhuma colonização, em pleno sentido, para as suas descobertas. A idéia básica era estabelecer, futuramente, uma feitoria, descobrir as riquezas da terra e dos seus habitantes e tratar de trocar mercadorias por matérias-primas. Estes habitantes não eram chamados ainda de *índios*, enquanto que, durante o primeiro século da nova terra, muitas vezes eles eram denominados como *negros da terra*. Colombo, como é sabido, pensou que tivesse chegada na Ásia, a mesma meta dos portugueses, e fixou-se o nome de *índios*, como se fossem moradores da Índia. Na carta, Caminha se abstém, na verdade, de alguma denominação além do termo descritivo *naturais da terra*. Se não há nenhuma dúvida, que a terra que será transformada em *Brasil* está totalmente ocupada por povos que são *naturais* e senhores do seu território, isso não muda o fato que o nome de *índio* lhes foi imposto, de lado dos conquistadores, bem depois de Cabral. Nenhum habitante desta terra de inúmeros povos autônomos e independentes era, portanto, um *índio*. Ao contrário, todos estes povos detinham sua própria identidade específica em um complexo jogo de identidades e alteridades. Mais, mesmo havendo todos estes povos, em um número muito grande, mas de que ignoramos a verdadeira quantidade de sua presença, todos viviam em sua especificidade social e cultural própria. E não conheciam-se a si mesmos ou a outrém pelos nomes com que atualmente chamamos a estes povos. Não existiam *índios*, portanto, nem tampouco todos estes nomes de povos que hoje identificamos imediatamente como fazendo parte deste conjunto. Não havia *Tupi*, *Xavante*, nem *Yanomami*, embora, é óbvio, mesmo que não existissem nem os seus povos, nem os seus nomes, existiam os ancestrais dos agrupamentos humanos que a história posterior formou e forjou na expansão da dominação. Ou seja, é a própria expansão, pela conquista de novas terras e a subjugação dos agrupamentos humanos presentes, que cria a idéia de que todos as etnias pré-existentes são *índios*, dando-lhes um nome que nunca é o nome com que estes se conhecem a si mesmos. O que se chama o processo de colonização no *Brasil*, é, na verdade, um processo de conquista de território dos donos da terra, os *naturais* que ali habitavam, criando o nome de *índio* para todos e novos etnônimos para cada um em particular. Mesmo que esta invenção não se dê totalmente independente da situação prevalescente anteriormente, boa parte de sua dinâmica dependia do exercício da dominação por parte da sociedade colonial ou o Estado do *Brasil*, seu pleno sucessor, nesse sentido. Os *índios*, portanto, não eram *índios*: se viram forçados a aceitar que eram e são *índios*. Também, mesmo sendo os donos da terra, não eram *brasileiros* quando nem os *brasileiros* ainda existiam, mas viram-se, de novo, forçados a

aceitar que faziam parte de uma nova unidade sociopolítica em que sua autônoma lhes foi retirada *manu militari*. Se nem Cabral e sua expedição sabia o que esta terra iria se tornar, muito menos os donos da terra que desconheciam completamente a cultura e sociedade europeia e as suas ambições universais.

Os índios receberam Cabral bem e gostaram das "primeiras missas do Brasil" (3)

Não. Quando se lê o relato da famosa carta do encontro das pessoas dos navios portugueses com os *índios*, nota-se como os portugueses se comportaram com cuidados especiais para não entrarem diretamente em contato com o povo que chamaram os *naturais da terra*. A experiência portuguesa que ensinou a cautela fez com que adentrassem com todo cuidado na terra. Tentando estabelecer contato depois, as *línguas* não conseguiram nenhuma identificação lingüística e travaram diálogos de surdos em que ninguém entendeu a língua do outro. Todo desembarque na terra era cercada de precauções contra a explosão de hostilidades. Após alguns contatos, os portugueses tentaram mandar pessoas de menor valor, ou pessoas indicadas para a viagem justamente para este fim, para acompanhar os *índios* para sua aldeia. No entanto, algumas vezes os gestos dos *índios* indicaram que não queriam que alguém os seguisse, outras vezes eles não deixaram que alguns dos portugueses ficassem para pernoitar na aldeia. Nota-se, então, uma certa cautela e nenhum tipo de uma acolha entusiástica e automática, cheia de cordialidade, por parte dos *índios*. Dos dois lados tateavam-se, por meio de gestos e, depois, trocas de objetos, para o estabelecimento de uma relação não belicosa. Por parte dos portugueses, essa atitude derivava de sua necessidade de reabastecer-se antes de retomar a viagem perigosa pelo mar em busca da Índia. Nota-se, no relato que chegou a nós, que a cautela predominava fortemente, especialmente porque a meta da expedição não consistia em explorar essa nova terra e a descoberta era totalmente secundária nesse contexto. Conseguir o objetivo de reabastecer para viajar fez com que a visita não se esticasse além de poucos dias. A relação que se estabeleceu entre os dois lados nunca poderia passar para um contato mais efetivo na medida em que é a língua dos humanos que realmente faz a conexão entre eles. Os gestos e as maneiras de se movimentar e portar não são, ao contrário do que pensa o senso comum, alguma língua universalmente partilhada, independentemente dos universos culturais em oposição. É claro que alguns gestos e atos se deixam interpretar de um modo razoavelmente seguro, mas a maior parte destes necessitam de um entendimento mais amplo. Assim, o fato de que, nos primeiros dias, os *índios* vistos não se aproximavam ou se afastavam dos marinheiros, é sinal de que a recepção inspirava muita cautela. O fato, igualmente, que uns dias depois se viam e se aproximaram e chegaram a estar na presença de umas poucas jovens índias, é sinal de um relaxamento claro de vigilância, embora não de sua ausência. Dessa maneira, se houve alguns momentos de troca e de uma presença simultânea de membros dos dois grupos e alguma compreensão mútua, ela, no entanto, não implica em um entendimento completo do significado que o desenrolar dos diversos atos tem para os agentes envolvidos. Logo que saímos de alguns acontecimentos e comportamentos simples, a barreira da linguagem criou um abismo, verdadeiro quiasmo intercultural, que impediu a apreensão do significado por parte de cada lado envolvido. Com certeza, se alguma lógica presidiu este encontro, ela não foi a do *contato pacífico*, mas a lógica da incompreensibilidade mútua. Com a presença dos militares e as suas armas sempre prontas, o recurso à violência sempre esteve presente como alternativa: houve deliberações sobre a conveniência ou não de tomar alguns nativos à força para mandar para Portugal. Decidiu-se por não sequestrar alguns *naturais*, porque o trabalho de apreender a sua língua melhor poderia ser feito pelos degredados a serem deixados na terra e para não azedar as relações não violentas vigentes naquele momento. Por este desconhecimento, as observações de Caminha sobre os *naturais da terra* revelam uma falta de compreensão quase completa da cultura destes outros. Mesmo que ele seja um bom observador e astuto em algumas das suas observações, as suas conclusões são muito mais projeções que fazem sentido dentro de uma interpretação cultural específica e de sua época particular, do que significativa da cultura do povo indígena. Não surpreendentemente, na leitura de certos gestos de *naturais*, havia a clara vontade de entender que na terra existia ouro e prata.

A colonização do Brasil começou com Cabral (4)

Não. Pelo menos não no sentido de que, normalmente, se pretende dar à idéia de colonização. A idéia de colonização é de que um certo número de pessoas de fora, portugueses no caso, se fixaram em uma terra nova, pacificamente e consensualmente. Nada disso corresponde à série de eventos fundadores do início da fixação em uma terra que se chamaria *Brasil* e que ganharia a forma de uma nova nação. A caminho das Índias, a frota se deteve o suficiente para abastecimento e, provavelmente, a importância atribuída ao achamento derivava de vislumbrar uma relação mercantil com a nova terra e sua utilidade para servir como ponto de apoio para as viagens para a Índia. De fato, os portugueses descobriram que a *volta do mar*, uma volta em pleno atlântico sul em direção ao *Brasil*, era muito mais eficiente para a navegação a vela do que seguir a costa da África. Ou seja, em razão do regime dos ventos e das correntes marítimas, a navegação se aproveitava de condições de navegação superiores e este fato pode até ter sido um fator para um dia esticar-se na *volta* e dar com os sinais da costa brasileira. Em suma, as finalidades iniciais se restringiam muito mais ao estabelecimento das condições para a troca de bens materiais e a fixar ponto de apoio para as viagens marítimas para paragens mais importantes do que a terra aparentemente sem maiores atrações, apesar de certos objetos, materiais e animais exóticos, como araras, que chamavam a atenção e até se vendiam por um bom preço. Na verdade, então, a expedição de Cabral não se destinava a iniciar uma colonização nas bandas do *Brasil*. Aliás, se tivesse saído com esse objetivo seria preciso desmentir a tese oficial de que ele pode ser considerado o primeiro *descobridor* das terras e que os portugueses não sabiam o que iriam encontrar. Há hipóteses de que já se sabia da existência desta terra e que Cabral não era nem o primeiro português que encontrou o *Brasil*. Evidências extremamente frágeis apoiam esta tese, mas mesmo se fosse verdadeira, a hipótese aponta para a verdadeira importância da passagem de Cabral. Ou seja, diferentemente dos possíveis antecessores, a passagem de Cabral ficou registrada como aquele acontecimento em que os portugueses *tomaram posse* de uma *nova terra*. No caso, o tratado famoso que dividia o mundo em duas esferas – espanhol e portuguesa – atribuiu esta parte do mundo aos últimos. Com efeito, como se aprende até na escola, por esta divisão o futuro *Brasil* deveria ter sido bem menor, excluindo toda a *Amazônia* que hoje é tida com tanta paixão como *nossa*. Em função deste tratado era importante registrar os atos de tomar posse das terras que se presumiam estar dentro dos limites acordados. Ou seja, o significado da passagem de Cabral não é uma colonização que não houve, mas a tentativa de, jurídica e legalmente, garantir direitos futuros perante os outros Estados europeus, particularmente, naquele momento, Espanha. Por esta razão o grande ato de Cabral foi a colocação de uma cruz e a celebração de uma missa. Desse modo, ele legitimou a pretensão de Portugal, materializou-a com um marco concreto e realizou uma cerimônia que é exemplar e simbólica do que este Estado e povo concebia como o cerne de sua cultura e sociedade, o cristianismo. Dessa maneira, tudo o que aconteceu se transformou de uma série simples de acontecimentos, sem maior significado, em um evento que assume uma importância histórica, porque fundadora de um *direito* que, mil meandros históricos depois, vai desembocar na colônia do *Brasil*. A grande relevância de que se revestem os atos da passagem dessa expedição nada tinham, a princípio, a ver com os habitantes da terra, e tudo a ver com o modelo europeu de legitimidade jurídica de *descobrir* e estabelecer *direitos* sobre outras terras. Como os portugueses concebiam sua expansão pelo mundo como interligando intimamente o comércio e a religião, uma cruz feita da madeira da terra e sua colocação em lugar bem visível traduziu muito bem qual a sua justificativa de apossamento, ainda mais dado o aval do Papa para a divisão do mundo. A missa, dada também a proximidade de uma das maiores festas cristãs (que deu o nome ao *Monte Pascoal*), marca a realização do coração da cultura portuguesa, mesmo que a mente tenha tentado logo decifrar as possibilidades comerciais. Esta, também, santifica o ato de tomar posse, desvelando uma visão de posse que derivava da outorgação do poder pelo Deus cristão, cujo representante, não por acaso, era o próprio soberano português. O ato essencial foi um ato de fé em Deus e de sua delegação de poder mundano e nas palavras mágicas, semelhantes mais uma vez à missa quando a palavra causa a

transubstanciação do pão e do vinho: *tomo posse em nome do Rei*, é transformar pela emissão da palavra uma terra qualquer em uma terra com um soberano sancionado pelo sagrado. Agora, o que significava tudo isso para os mais diretamente envolvidos, os *naturais da terra*? Dificilmente se saberá qual foi a interpretação deste primeiro encontro entre os *Tupi*, exceto pelo meio indireto das visões anotados posteriormente e por estes outros recém-chegados. Alguma coisa, em contrapartida, podemos deduzir com certeza: a impossibilidade de qualquer entendimento lingüístico impediu totalmente aos *naturais* de compreender o que o evento significava para os portugueses. Ao pronunciar as palavras citadas de que o Rei de Portugal se transformava em o soberano da terra, os portugueses expropriaram a autonomia política, social e cultural dos *naturais*, sem que estes habitantes tivessem a mínima noção de que isso significava a justificativa para, posteriormente, se iniciar uma conquista e uma dominação feroz. Em nome de uma legitimidade sagrada, inteiramente formulada em termos europeus, se abaterão sobre os novos *negros da terra* uma desapropriação de corpo e alma, não uma colonização, mas uma conquista violenta. Naquele primeiro momento, se não houve violência explícita por parte dos portugueses, isso foi em função de não pretender a uma colonização naquele instante. Ao contrário do senso comum, quando se propaga na mídia o caráter quase idílico do encontro, a violência não estava ausente, mas, além de implícita, consistia de uma violência simbólica, de uma incrível arrogância, ao anunciar a posse de uma terra na presença dos donos dessa terra e que jamais poderiam entender o que se passava. Sem o contexto cultural português, a cruz é feita de dois pedaços de madeira presos um ao outro sem qualquer significado. A missa pode parecer uma refeição de pão e vinho, uma maneira um pouco mais complicada de comer sem qualquer significado mais transcendental. O comportamento mimético de alguns *índios* na missa, imitando gestos dos portugueses, talvez pode ser tomado como um gesto de gentileza, mas nunca pode ser pensado como o reconhecimento de um ritual sagrado, como se deduz das pinturas do século passado que representam a primeira missa, e ainda hoje se pensa. Não há nada inerente sagrado em uma missa, a não ser para quem é praticante daquela religião. Essa interpretação do comportamento dos *naturais da terra* resulta de uma vontade e desejo de não reconhecer a violência imanente e de preferir pensar que todo o processo da conquista posterior obteve a adesão voluntária de suas maiores vítimas. A violência, esta é, na verdade, a constante na história do construção do *Brasil*. Uma leitura enviesada da primeira carta permite não lembrar esta constante porque o primeiro contato não visava à colonização mais concreta e permanente. Esquece-se, por exemplo, que Caminha morreu na Índia, em consequência de um combate violento entre os marinheiros portugueses e o Estado local. No *Brasil*, tudo mudará de figura depois, quando o parâmetro de ocupação tornou-se a implantação definitiva de um domínio completo. Nas primeiras décadas após Cabral, a ocupação portuguesa seguiu um modelo muito mais localizado em alianças e escambo do que de dominação e penetração do interior. Nesses primeiros anos de contato, descobriu-se que a aparência idílica – de nativos inocentes prontos para serem convertidos, já que aparentavam nenhuma *vergonha* de sua *nudez*, junto com outros signos de ausências institucionais como igreja e religião – representava somente uma primeira face de contato. Os *naturais* que, ao deitar no chão seus arcos e flechas, permitiram a aproximação dos componentes da expedição, na verdade não estavam *nus*: para eles nem os seus corpos estavam *nus*, nem havia as supostas ausências paraísicas de fé, lei e rei. Logo outro estereótipo se formou, em menos de vinte anos depois de Caminha, uma outra imagem já tinha surgido: selvagens muito cruéis, muito hábeis no manuseio dos arcos, que se alimentavam de carne humana. Os paradoxos aparentes, porém, mantinham em comum a crescente concepção de povos muito menos facilmente dominados do que foi suposto inicialmente e somente uma mudança radical do modelo permitiria implantar a verdadeira conquista. As relações mais igualitárias entre os povos não satisfaziam às pretensões portuguesas ao impedir uma dominação real, dada à recusa de submissão pelos *naturais*, como se esse processo dever-se ser simplesmente o reconhecimento de sua suposta inferioridade por parte dos tais inferiores. Desse modo, a Coroa reformou o sistema com um governo centralizado e fundou-se a cidade de Salvador, em 1549. Esta data pode ser, com muito mais justiça, considerada da fundação do que se

transformará no *Brasil* e do início da colonização. Mudaram-se as intenções, mudaram-se os métodos e os resultados. Os *Tupi* da vizinhança de Salvador e no Recôncavo perceberam rapidamente que as intenções dos portugueses agora incluíam sua mais completa subjugação e espoliação. Houve revoltas, mesmo enfraquecidos pelas epidemias, e a reação portuguesa foi de uma brutalidade exemplar. Toda aldeia que não aceitava o jugo do novo soberano por vontade própria – quer dizer, recusava a chantagem da violência implícita, oculta nesse gesto voluntário –, logo era atacada por forças militares e dominada ou exterminada. Nesse sentido, a fundação da colônia ocorreu, de fato, pelas ações militares do governador Mem de Sá que, literalmente, conquistou um espaço vital, criando o início de uma exploração econômica com as terras e os braços dos nativos. Mem de Sá se vangloriou de ter matado tantos *negros da terra* que enchia seis quilômetros de praia de corpos, com os mortos deitados lado ao lado. E recebeu os elogios merecidos do jesuíta Padre Anchieta por este feito. Não sendo mortos, os nativos serviram de corpos escravizados, escravidão importante em vários momentos históricos e em diversos lugares do futuro país. Naquele tempo sabia-se, e reconhecia-se abertamente, que uma colônia se fazia por violência, expropriando o território e matando ou escravizando os corpos dos *naturais da terra*. Nenhum povo do mundo se submete voluntariamente à dominação total por parte de um outro povo. Ou seja, o direito do soberano proclamado por Cabral somente se resumia a uma ficção legitimadora se não fosse assentado em bases sólidas de uma violência aberta, estratégica e de grandes proporções. A colonização do *Brasil* propriamente dita, se fundou neste princípio: a violência e a força. O *Brasil* nasceu sob o signo da violência. A força criou seu início e garantiu a sua expansão territorial, durante todo o tempo da colônia e no tempo depois que o *Brasil* se tornou formalmente independente. A face da colônia e de sua expansão não era aquela da fábula do homem cordial, cordialidade que existia somente enquanto o dominado, como se diz, *conhece seu lugar*, em uma sociedade altamente hierarquizada. A absorção das supostas novas terras não foi o rosto de uma gentileza e alegria pacífica que o *brasileiro*, hoje, pensa como sendo algumas de suas características preeminentes. As fábulas de origem sempre violam todos os fatos da história. A expansão do *Brasil* sempre ocorreu sob o signo da violência e a história está repleta de massacres e de crueldades das mais variadas para com os antigos donos da terra. O encontro na praia do sul da atual *Bahia* não iniciou uma colonização, mas continha, em forma virtual e potencial, todo um processo de genocídio, uma genealogia da violência. Os espanhóis chamam o processo equivalente, no resto da América Latina, de um termo mais apropriado do que o eufemismo *colonização*: a *Conquista*. Trata-se, de fato, disso também para os portugueses, com suas implicações de força e genocídio. Uma multiplicidade de genocídios, em que um exemplo basta para demonstrar sua virulência cruel. Onde estão estes homens e mulheres que Caminha viu e descreveu como sendo formosos, bem nutridos, vistosos com belos e graciosos corpos pintados e adornados, donos de um ambiente igualmente belo e generoso?

Os índios viviam na Idade da Pedra (5)

Não. Nenhum povo atual, ou existente na época de 1500, vive em nenhuma *Idade* do passado, porque todos os povos e todos os seres humanos vivos estão, sempre e unicamente, em um presente permanente. A *Idade da Pedra*, é bom lembrar, foi inventada como uma classificação de uma certa era no passado, um passado longínquo. Portanto, todos os povos daquele tempo não existem mais, e, dependendo de quanto tempo atrás, não se sabe nem o nome destes povos. É claro que, todos nós, vivos hoje em dia, somos seus descendentes e, nesse sentido, somos todos parentes. Sabemos, no entanto, relativamente pouco sobre eles e o que sobrou de sua engenhosidade no lidar com a questão de viver a vida, muitas vezes se limita a objetos duros o suficiente para resistir ao desgaste da erosão do tempo. Dessa maneira, o que chega ao nosso tempo são utensílios mais duros e, é claro, os instrumentos de pedra figuram em primeiro lugar entre os objetos mais duráveis. A pedra é o testemunho mais numeroso dos tempos remotos e isso é uma das razões para que seja considerado como *Idade da Pedra*. Em contrapartida, a noção não deixa de ter um viés claro, porque investido de um preconceito de que essa pedra é sinal de uma inferioridade da cultura dos homens

daquele tempo. Toda a criatividade cultural corre o risco de ser reduzida a este aspecto. Além do mais, os critérios ocidentais de avaliação do valor de uma cultura passa, em primeira instância, pela fabricação dos objetos materiais e a riqueza ou pobreza que isso, supostamente, presuppõe. A riqueza cultural, e nem mesmo toda a riqueza material daqueles tempos, é do nosso conhecimento, empobrecendo enormemente a própria possibilidade de avaliar qualquer aspecto da sociedade. O problema é, portanto, em primeiro lugar de que nenhuma sociedade pode ser conhecida, profundamente, da *Idade da pedra*. Segundo, que não é correta a idéia de que essa sociedade seja primitiva, como se o uso de pedra fosse um sinal de pobreza. Terceiro, que a suposta pobreza material não indica uma carência geral de sua cultura. Pobreza ou riqueza, além do mais, não são conceitos absolutos, válidos em toda e qualquer cultura, mas avaliações dependentes de critérios sempre particulares. A base material de uma sociedade não é, contrário ao senso comum, um signo que se traduz, automaticamente, em uma pobreza cultural. Assim, nem em geral, por princípio, porque avaliadas por critérios nossos e atuais, nem para o caso específico da *Idade da Pedra*, pode se afirmar que uma sociedade, ou sua cultura, seja pobre. Por fim, a projeção dos *índios* para um tempo passado é um meio para fazer de conta que estes vivem em um passado em que ficaram como que congelados: fixados em um rigor estupendo, impermeáveis à mudança e espécie de robôs que somente têm uma única programação nas suas cabeças. Toda cultura, mais uma vez ao contrário do senso comum, têm sua história, sempre há mudança: os *Tupi* de Cabral não eram iguais, em termos sociais e culturais, a seus antepassados 500 anos antes. Nem os portugueses daquele tempo são iguais aos portugueses de hoje. Nenhuma sociedade continua a mesma no tempo; a mudança é a normalidade do social: mais uma razão porque nenhuma etnia se encontra em qualquer tipo de *Idade* passada, muito menos de uma *Idade da Pedra*. De qualquer forma, materialmente, a criatividade dos povos indígenas nada fica a dever a outros povos de outros tempos. O processo de produzir mandioca, para destacar somente um exemplo entre muitos possíveis, exigiu o descobrimento de uma série de etapas necessárias para tornar comestível o que era venenoso. A batata, outra planta cultivada na América do Sul, iria fornecer uma base para renovar a agricultura européia, ajudando a salvar parte da população da fome. Tanto é que os *índios*, e os *Tupi* em particular, ensinaram aos portugueses muitas técnicas básicas e conhecimentos práticos para a sobrevivência e adaptação a um meio ambiente totalmente novo. Um ambiente em que os humanos já viviam há muito tempo, tendo sido portanto já modificado, e que se tornara, desse modo, em um meio ambiente em que o homem se integrou no ecossistema, transformando-o. Nesse sentido, ao contrário do senso comum, poucos ambientes no *Brasil* são *selvagens*, ou seja, intocados pelo homem. Nem o *Brasil* enquanto paisagem e meio ambiente é, então, *primitivo*, no sentido de um ecossistema que nunca integrou, como elemento funcional e, portanto, como fator de modificação, a presença humana. É claro, também, que essa mesma integração, em um meio ambiente extremamente mais variado do que o meio ambiente europeu, durante um tempo muito grande, encetou um conhecimento grande dos mais variados ecossistemas em que habitavam os povos indígenas. No seu todo, todas as culturas indígenas, por mais diferentes que realmente sejam, partilham de um ponto de vista muito estranho para a cultura *brasileira*, herdeira, nesse sentido, do ideário ocidental de que a natureza existe para servir ao homem e deve ser subjugada por este. Aliás, na medida em que o *índio* é visto como um elemento da natureza, um povo “natural”, ou de um estado animal, ou mal merecendo o estatuto de ser humano, a atitude básica de servir e subjugar perante a natureza e os *índios* é a mesma. As sociedades indígenas não têm a pretensão de viver ao largo da natureza, como se existissem fora dela, nem demonstram o desejo de uma dominação, como se o ser humano fosse, por direito imanente, superior a todos os outros seres que existiriam para seu bel prazer e usufruto exclusivo. Todo agrupamento humano se integra ao meio ambiente, provocando, necessariamente, mudanças e um novo ecossistema, os *índios* não são ecologistas “*avant la lettre*”. Suas idéias sobre o que constitui o natural, qual sua relação com o domínio dos humanos e, portanto, suas atitudes perante a natureza, comportam noções que em nada se comparam a qualquer grupo pertencente à sociedade industrial. A sua noção e relação com a natureza varia imensamente e é possível que, no passado, certos povos tenham exaurido o potencial do meio

ambiente em que viviam, mas a sua concepção dessa relação sempre é algo que implica em uma certa igualdade entre a sociedade dos homens e a sociedade do reino natural. Como que reconhecendo a natureza e os seus seres dotados de uma certa personalidade, como se fosse uma pessoa que merece, em função disso, uma certa postura moral. Isso, aliás, não quer dizer um respeito ecologista pela natureza, nem a existência de sociedades “naturais” porque toda sociedade humana é que constrói sua própria noção do que seja sociedade, natureza e a relação entre ambas. Também, não quer dizer que os *índios* vivessem na *Idade da Pedra*, mesmo utilizando-se de utensílios de pedra, entre muitos outros. Afora todos os seus conhecimentos naturais e ecológicos específicos, a engenhosidade material dos *índios* não se resume a estes utensílios. A complexidade das culturas indígenas se revela nestes conhecimentos e nas suas concepções. Definitivamente, os povos indígenas não viviam e não vivem na *Idade da Pedra*, idéia que não é outra coisa a não ser o preconceito de que algo lhes falta para que possam ser iguais a nós. Eram e são nossos iguais, porém, o são diferentemente.

Os índios eram todos iguais (6)

Não. Os *Tupi* da costa, aqueles primeiros encontrados pela expedição comandada por Cabral, habitavam praticamente toda a costa que tornar-se-ia *brasileira*. Eles trocaram as primeiras coisas, em escambo, e ensinaram aos novos chegantes algo do seu saber antigo sobre como viver nos trópicos. Além das plantas domesticadas e outros objetos, vale lembrar que detinham um amplíssimo conhecimento natural que se origina de uma adaptação de milhares de anos a essa terra. Saber, desse modo, parcialmente compartilhado com outros povos habitantes da terra, mas diferentes em muitos outros aspectos. O *Novo Mundo* era tudo menos novo para os seus habitantes. Talvez, até por causa da idéia equivocada de ser *Novo*, é que até hoje não se aceita facilmente o quanto a ocupação das *Américas* é antiga. Na arqueologia, até recentemente, pensava-se como certo que os *índios* teriam chegados há, no máximo, de seis a dez mil anos antes do presente. Aliás, na visão mais geral, ocidental, percebe-se como está forte a idéia que o tempo do presente é o que conta, e que tudo o que aconteceu antes somente existe para chegar ao tempo de hoje, e, sendo assim, este tempo anterior também não deve ser muito longo. A própria noção da história das mudanças evolutivas do ser humano e seus antecessores recua, também, cada vez mais em um passado mais distante. O “tempocentrismo”, o ser concentrado na contemporaneidade, é muito forte, abreviando o passado e logo pensando que os nossos ancestrais, de alguma forma, não eram tão inteligentes quanto nós. A história mais abrangente da humanidade e aquela do continente *americano* desmentem esse preconceito. Se o ser humano tem uma origem em um tempo de mais de cem mil anos, então, sua criatividade particular – sua cultura, seu traço que o distingue especialmente – se expressa há um tempo igual e em nada fica devendo às pessoas e coletividades atualmente vivas. No primeiro encontro no futuro *Brasil* transparece uma certa idéia de que os naturais da terra são simples, por isso, serão facilmente educáveis na fé cristã. Assim, já no primeiro século, os *negros da terra*, engajados à força na economia colonial, eram vistos como sem fé, sem rei e sem lei. Ou seja, uma idéia muito forte, bem antes que existisse a idéia da *Idade da Pedra*, de que os naturais eram simples e lhes faltavam instituições sociais essenciais. O que perpassa os séculos é que a visão e concepção *brasileira* dos *índios* é muito mais o resultado de uma projeção dos que olham, do que um reconhecimento de sua cultura e sociedade em toda a sua diferença. Por não terem eles igrejas e sacerdotes vestidos a caráter, concluía-se de que não tinham religião. Por não existir uma forma política centralizada, concluía-se pela ausência de um rei e, portanto, do político. Por não existir uma polícia e uma justiça separada e institucionalizada, concluía-se pela ausência de lei, ou seja, de ordem e de maneiras de mantê-la. Por coincidência, as letras correspondentes, f, r e l, faltavam, como sons, na fonética da língua *Tupi*. Assim, é como se a língua dos *Tupi* fosse inferior, por pecar por ausências de fonemas, e a sociedade fosse inferior, por pecar por falta de instituições fundamentais. O que não se via por não existir na forma em que acostumava-se ver, não existia. Similarmente, a idéia do século passado, de que os mesmos povos viviam na *Idade da Pedra*, somente substitui a ausência absoluta do “não ter”, pela modo relativo, de “ter algo” supostamente

inferior. Todos os povos têm toda a complexidade e completude da cultura e criatividade humana: língua, religião, política e ordem, ou qualquer outro domínio, variando, no entanto, em suas expressões, formas e conteúdos particulares. A ausência e a falta somente existem no olhar de quem observa de fora. E é por causa disso que não existe o *índio*. Porque representa os povos indígenas como se fosse simplesmente um único indivíduo. Estritamente falando, nem existem os *índios*, porque os *naturais da terra* nada tinham em comum em uma identidade que fizesse que todos participassem de uma mesma identidade. Porém, mais uma vez, tal identidade somente se faz em relação ao intruso português que invadiu as terras e considerou que todos esses naturais da terra tivessem algo em comum. De fato, têm, mas o que têm em comum é serem todos diferentes deste português, novo agente na cena e que vê tudo a partir de seu ponto de vista, impondo-o como se fosse o único válido. Assim, todos os *índios* são iguais na medida em que são todos diferentes do português ou do seu herdeiro, o *brasileiro*. Mas, deve ser enfatizado, a única semelhança entre os *índios* é esta similitude imposta do lado de fora de suas sociedades, jogando todos em um mesmo grande saco de balaio. O mais lógico é chamar a todos de povos, uma alteridade que não são algum *Tupi*. O que vale para *índio*, vale para *Tapuia*, ambos significam uma junção de todo mundo que não é determinada outra coisa, na realidade, que não pertence ao grupo daquele que define: todos não-portugueses são *índios*, todos não-*Tupi* são *Tapuia*. A classificação externa é que atinge os nativos e os subjuga simbolicamente. E, diga-se de passagem, da mesma maneira, não são *tribos*, mas verdadeiramente povos, porque a redução implícita na classificação *tribo* os remete para um tempo passado, uma fase anterior da história. Os atuais *índios* foram ensinados a serem *índios* e aprenderam a lição. Alguns poucos *isolados* ainda não o sabem, porque, o que era uma ficção, torna-se uma realidade duramente imposta. Não sabemos, por exemplo, o que ocorreu depois da visita da expedição de Cabral aos *naturais* posteriormente conhecidos como *Tupiniquin*. É de se supor, no entanto, que experimentaram, em algum grau, o impacto terrível que a chegada dos forasteiros foi para os habitantes do continente. No *Velho Mundo* grassava uma série de doenças que não atingiam as *Américas*. Desse modo, os *naturais* daqui não passaram por um processo de lenta ou repentina imunização para doenças que aos chegantes já não mais assustavam, causando efeitos bem mais atenuados. A expansão destas doenças causou um morticínio terrível, podendo ter matado mais da metade da população de um grupo antes sem contato com portadores de agentes contagiosos. No caso do primeiro *descobrimento*, trata-se de um efeito desconhecido e imprevisto e que só podemos supor ter existido embora seja muito provável. No caso das epidemias posteriores que atacaram os *Tupi* da metade do primeiro século, eram uma consequência previsível. E, em alguns dos piores casos na história posterior, efeito desejado, pela distribuição de objetos infectados para eliminar povos indígenas e se apropriar das suas terras. Nisso sim, por uma vez, todos os *índios* eram iguais, para sua infelicidade. Em contrapartida, no que concerne às culturas e línguas indígenas, particularmente em 1500, um mosaico multiforme enorme se desenhava no interior das terras que um dia constituir-se-iam como dominadas pelo *Estado brasileiro*. Muitas centenas de línguas, boa parte totalmente diferentes entre si, várias centenas ou milhares de povos, uma multidão multiforme cujas dimensões quantitativas ignoramos. Línguas, pelo que é possível perceber do que a destruição luso-brasileira e a resistência indígena permitiu sobrar, de uma diversidade dificilmente imaginável, com troncos lingüísticos tão distantes quanto o português do chinês. Talvez, segundo uma estimativa, originalmente, chegassem a mais de seiscentas línguas diferentes. No instante da passagem de Cabral nada desta estonteante variedade ficou evidente, nem o

nome de *Tupi* e sua exemplaridade foram fixados. Somente depois, esses *naturais* da costa ganhariam contornos de serem uma espécie de exemplo do que seja o *índio*, em detrimento, também, do reconhecimento da verdadeira extensão da gama tão variada que habitava nessas terras. A imagem mais difundida é que todos os chamados *índios* moravam em aldeias compostas de *ocas*, falavam somente a língua *Tupi* e tinham feiticeiros chamados *pajés*. Tudo isso é de um reducionismo de tal ordem que fecha toda série de povos, com suas culturas e línguas diversificadas, em uma série decrescente de estereótipos: *índios*, quando essa classificação é imposta de fora; *Tupi*, como se a categoria precedente fosse, por excelência, este povo mesmo que anulando, também, todas as suas divisões e diferenciações internas; *oca*, língua e *pajé*, como se a cultura do povo escolhido se reduzisse a uma casa, uma língua e um especialista do sobrenatural. Por contingências históricas, as pessoas encontradas na praia pela expedição de Cabral transformar-se-iam em ícones dos povos a serem descobertos. Inocentes idílicos e/ou selvagens antropofágicas, quando não se deixaram transformar tão facilmente em mão-de-obra dócil — apesar da imensa importância dos corpos e conhecimentos indígenas postos à serviço dos que se consideravam desbravadores e civilizadores — ainda levaram a acusação de preguiçosos. Atualmente, depois dos serviços prestados, circula a versão de que a importação de negros escravos se deu por causa da preguiça e inadequação dos *índios*. Assim, como versão popular na elite e popularizada na escola para um grande público, os descendentes de quem queria somente mandar os outros trabalharem acusam quem não queria se subjugar a trabalhar de graça para outrém de preguiçoso. A culpa é da vítima; as falsidades redutoras muitas. Conclui-se, portanto, que os povos indígenas foram subjugados e reduzidos simbolicamente, sujeitos a um processo de constante elaboração de um reducionismo imaginário completamente empobrecedor: nesse sentido, os povos que eram os *naturais da terra* não foram descobertos até hoje.

O índio vai desaparecer e se fundir no povo brasileiro em um Brasil de 500 anos (7)

Não. Desapropriados de sua autonomia, expropriados do domínio sobre os seus territórios, espoliados de suas terras, subjugados politicamente, explorados economicamente, menosprezados socialmente, folclorizados culturalmente, estereotipados como *índios* primitivos e reduzidos a uma similitude espúria, mesmo assim, 500 anos depois do dia fatal da chegada de Cabral, permanecem mais de 200 povos indígenas e cerca de 160 línguas diferentes. Por uma espécie de última humilhação equivocada, uma das idéias mais compartilhadas no *Brasil* sobre o *índio* se refere a sua suposta extinção lenta, segura e gradual. Na verdade, é como se o *índio* devesse passar de uma *Idade da Pedra* e incorporar o “novo mundo” da *civilização* do tempo atual. Incorporar no sentido de participar, literalmente, no corpo do novo *civilizado* que é o *brasileiro*. Todo o processo de passagem dos estados anteriores, seja do *índio*, seja do *negro*, reflete a noção básica de que o destino destes “seres inferiores” será a sua confluência em um novo corpo, uma pessoa misturada que representa o máximo de “brasileiridade” possível. A *nação brasileira* se espelha fortemente na fábula das três *raças* e faz de conta que somente entraram neste povo os seus corpos. Como se o *brasileiro* atual fosse constituído de componentes corporais aportados de três fontes e misturados em uma nação que parece ser feito de um só corpo, uma só pessoa indivisível e una. Embora, é claro, o indivíduo branco normalmente seja homem, as partes dominadas são representadas por mulheres, uma *índia* e uma *negra*. Essa via corporal de junção e criação de um novo ser esquece, convenientemente, que os três ramos físicos não existem: não existem *raças* porque são delimitadas fronteiras corporais arbitrárias que se dedicam a tomar uma aparência, especialmente a pele e o cabelo, sinais epidérmicos, como representativos de uma realidade profunda do corpo no seu todo; também não existem *raças* de *índios*, de *brancos* e de *negros* porque essas supostas divisões contêm uma variedade interna muito grande que ultrapassa, totalmente, a idéia de que a sua junção em uma única categoria tenha qualquer utilidade; a biodiversidade humana, por assim dizer, transcende toda classificação reducionista tal como estas três. Existiram, pelo contrário, não *índios*, como se fossem uma única *raça* a contribuir fisicamente à nação brasileira, mas povos

indígenas, do mesmo modo que não havia *brancos*, mas portugueses e outras etnias europeias, nem havia *negros* mas pessoas arrancadas das mais diversas etnias africanas. A idéia das três *raças* oculta a realidade da formação do povo *brasileiro* por parte de muitas etnias: a *nação brasileira* se constitui lentamente de uma sociodiversidade, por assim dizer, muito grande. Assim, escondendo a variedade étnica e biológica, a fábula do corpo *brasileiro* atenta somente para uma origem do *brasileiro* extremamente reducionista. E mais, usualmente, a mesma idéia conota uma mistura que decorreu de um certo consentimento por parte dos componentes raciais envolvidos. Como se tivesse havido uma evolução lenta, segura, e pacífica na direção inexorável de um novo ser, melhor do que todas as partes fundadas mas em que predomina a marca do *branco*, quando se trata de um processo histórico cheio de contingências e acidentes em que se opunham povos diferentes e em que a força da conquista dos europeus se impôs sobre os povos indígenas e africanos. O processo histórico, em contraposição ao senso comum evadido de evolucionismo, não é inteiramente determinado mas de fato é um processo complexo e aberto em que se mesclam causalidades e contingências. Como vimos, a história da construção dos *índios* e do *brasileiro* foi um processo sociocultural cheio de acidentes históricos, orientado por vontades políticas e um sistema interétnico em que uma parte exercia uma clara dominação e exploração sobre as outras partes. Essa história de conquista e subjugação, do extermínio à fusão preferencialmente fisiológica dos subjugados em classes inferiores, é uma história de gente, de grupos sociais, de povos e não é uma fatalidade histórica, uma marcha inexorável de um *progresso* em que se começou acreditar muito depois do chamado *descobrimento do Brasil*. Os povos indígenas que se extinguiram não sumiram em função de algo metafísico, de algum modo além das forças humanas, mas caíram vítimas de processos sociais orientados, inclusive, pelas vontades humanas. A persistência de um número de mais de duzentos povos indígenas hoje é fruto de uma história complexa, em parte pela resistência destes povos tenazmente acreditando na validade de sua existência, e, entre outras coisas, pelo reconhecimento de sua humanidade e, mais recentemente, de seus direitos humanos por parte do Estado *brasileiro*. Os povos indígenas, os *naturais da terra*, não deixarão de existir. Todos os povos mantêm uma crença na validade de sua cultura e modo de viver e nenhum, espontaneamente, desiste de sua especificidade étnico-cultural, ao contrário do que pensa o senso comum *brasileiro* convencido da superioridade de um ser *brasileiro* em que já fundiu uma parte física indígena. A história de 500 anos não é uma seqüência de eventos inpreterivelmente levando a um *povo brasileiro* e a uma felicidade geral desta nação. Um *povo brasileiro* que deixa de acreditar no destino automático – a noção, que tanto tempo vigorou, de que o *Brasil* é o país do futuro e que é um país jovem –, poderia levar a um exame menos reducionista de sua história e uma projeção para um futuro mais rico, em diversos sentidos. Se o *Brasil* se fundou sob o signo da violência, da conquista, da dominação e da subjugação, futuramente o reconhecimento deste passado poderia levar ao reconhecimento de que o país é rico em etnodiversidade, sociodiversidade e biodiversidade (inclusive humana). Os *índios*, enquanto etnias diferenciadas e em permanente mutação por dinamismo próprio, com perspectivas do mundo e modos de viver próprios, não vão desaparecer, como se isso fosse uma lei da natureza. Os próximos 500 anos bem que poderiam começar com uma mudança de perspectiva mais geral, em que a ação dos humanos devesse ser medida pela sua justa avaliação de que a natureza do homem é de ser um “ser cultural”, ou seja, sujeito a causas e contingências mas, de forma alguma, um agente passivo do seu destino. Isso quer dizer, todos, *brasileiros* e *índios*, como pessoas ativas e como povos em mutação. Assim, reconhecer o direito dos povos indígenas de serem povos diferenciados e, simultaneamente, cidadãos *brasileiros*, com o poder de sua auto-determinação sobre o que é o seu destino, ao invés do seu destino ser decidido sem qualquer participação livre de sua parte, é capital para que a sociedade, em sua totalidade, se reconheça como compondo um Estado pluriétnico e multicultural, e que seja, dessa maneira, mais democrática, justa e igualitária. O destino se faz, também, mesmo que sempre perpassado pela incerteza do resultado, de vontade política e não obedece cegamente a trilhas predeterminadas totalmente fora da vontade dos seres humanos.

O retorno dos ancestrais Os índios Urus da Bolívia

(Por Julie Cavignac)

Doutora em Ethnologie et Sociologie Comparative pela Université de Paris X.
Professora do Programa da Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRN.

[Resenha de: WACHTEL, Nathan. *Le retour des ancêtres: Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIIe siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris: Gallimard, 1990.]

Americanista e precursor das aproximações entre história e antropologia, Nathan Wachtel¹ produziu, ao longo dos anos, uma consistente produção bibliográfica que se impôs rapidamente como uma referência obrigatória sobre as questões relativas à memória e identidade das populações indígenas na América do Sul. Apesar de sua obra ser considerada como clássica, seus principais livros não foram traduzidos em português². Verificamos aqui, mais uma vez, uma incomunicabilidade entre as tradições de pesquisa nas Américas de língua espanhola e portuguesa, o que impede a realização de qualquer trabalho comparativo entre mundos e populações que conheceram destinos semelhantes.

O estilo elegante e sóbrio facilita a leitura da obra, mas não somos poupados de extensas descrições e análises finas no esforço de trazer à tona as vozes e o cotidiano dos “vencidos”: seguimos os percursos iniciados nos arquivos do México colonial, acompanhamos as peregrinações etnográficas no Altiplano Andino, devoramos as *Cartas anuas* escritas pelos jesuítas no início do século XVII porém, a leitura dos gráficos e das estatísticas dos tributos pagos pelos índios nos deixam sonolentos! Sem nenhuma preparação psicológica, Nathan Wachtel leva seu leitor, sucessivamente, em vários lugares e para épocas bem diversas; tempos e espaços que serão reconstituídos num estudo detalhado dos documentos históricos diversos, na tradução dos mitos dos Chipayas ou, ainda, na descrição etnográfica. Compartilhamos a existência cotidiana dos seus interlocutores, descobrimos seus nomes, seus destinos, suas famílias, entramos nas suas estâncias, nas suas casas e seus oratórios e, às vezes, penetramos nos seus pensamentos mais íntimos.

Propomos aqui trazer algumas reflexões suscitadas após a leitura da obra magistral do autor, não se tratando de uma análise exaustiva desta, pois seria uma tarefa impossível tendo em vista a amplitude do universo apreendido e as implicações teórico-metodológicas de uma investigação desta envergadura. *Le retour des ancêtres*, fruto das investigações empíricas realizadas entre 1973 e 1982, contém elementos centrais que norteiam um constante esforço em reconciliar os testemunhos orais e os dados historiográficos que pertencem a domínios de conhecimento tão distintos:

“A restituição do devir consiste, então, em colocar em evidência as decalagens entre os ritmos temporais, as continuidades, as rupturas, as gestações em curso ou abortadas, as partidas entre o morto e o vivo.” (p. 19).

Nathan Wachtel conduz sua reflexão em três momentos: a primeira parte intitulada “Múmia viva” nos conduz a refletir sobre “o problema da identidade chipaya”. Na segunda parte, e afastando-se cada vez mais do presente, remonta aos séculos, até “o fim dos tempos” para voltar a pensar sobre dois conceitos-chave: “memória e identidade”. No epílogo, voltamos a 1982, para constatar as mudanças ocorridas, sobretudo no que diz respeito à religiosidade dos Chipayas. Inicialmente, o autor dedica-se à descrição minuciosa da organização social, econômica, religiosa, das conexões entre a ocupação do espaço, as práticas

religiosas, o calendário e as representações míticas dos Chipayas. Em seguida, ele investiga os mesmos pontos para os Moratos, grupo Uru morando no lago Poopó e sendo menos organizado de um ponto de vista político que os Chipayas. Entendemos o título do livro quando N. Wachtel relata o encontro entre os dois grupos:

“Meus amigos Chipayas acreditaram ter feito uma viagem de volta no tempo; para os Moratos, por uma espécie de inversão, é o passado que voltou para se confundir com o presente num fugitivo instante de graça. Eles os agradeceram de ter encamado o retorno dos ancestrais (p. 232).

Esses dois grupos locais *Urus* fazem parte dos descendentes das populações nativas que representavam um quarto da população andina antes da colonização espanhola. No final do século XX, eram distribuídos em cinco a seis grupos e não contavam mais de duas mil pessoas. O etnógrafo não se limita a uma simples descrição, mas procura encontrar as lógicas internas à sociedade chipaya na qual a ordem dualista domina. A descrição detalhada nos faz descobrir uma simetria quase perfeita entre o mundo social e o domínio dos deuses: a busca do equilíbrio traz a tona uma lógica cultural anterior à chegada dos espanhóis. Não se trata aqui de encontrar a origem de cada elemento da cultura; o estudo dos paralelismos deixa aparecer modos similares de incorporação do evento, o que poderíamos chamar de autoctonização do estranho. Nesse processo, revela-se “um sistema de classificação fundado numa lógica binária (que) ordena, nos Chipayas, não somente a sociedade, mas também o espaço, o tempo, o universo.” (p.71). A questão da identidade é colocada e, em parte, resolvida. Descobrimos uma sociedade sedimentada em torno de uma organização social, política e religiosa marcada por uma ordem que se apresenta como sendo a da tradição. Porém, a perspectiva histórica complementa os dados etnográficos, mostrando que a estrutura da aldeia e a configuração da cultura chipaya é relativamente recente, pois data da segunda metade do século XVIII.

Na segunda parte do livro, o historiador adota uma perspectiva mais geral em relação ao espaço andino no esforço de traçar uma história total. Seguimos para uma viagem no tempo às avessas. Partindo da memória dos Chipayas e avaliando os documentos relativos a esse grupo local ou, quando tais documentos faltam, a outros grupos cuja situação é similar, acompanhamos o destino dos Chipayas do século XIX ao século XXI. Descobrimos as variações demográficas, as mutações econômicas, o movimento de preços, a involução da tributação, as resistências, as migrações, as epidemias, a desestruturação do Império Inca, o processo de sedentarização das populações nativas, a organização colonial (as reduções missionárias do século XVIII), a iconografia e os processos contra as idolatrias. Chegamos “no fim dos tempos”, a descobrir os mais antigos documentos coloniais que contêm versões do mito de origem dos Chipayas. Nele, aparecem claramente os ajustes realizados no momento do encontro entre os índios e os religiosos. Escondendo-se atrás da Virgem de Copacabana e de São Miguel, as sereias, Tunupan, os diabos e outros ídolos diversos estão vivos. Os missionários não conseguiram extirpá-los! Podemos pensar que se contentaram com uma evangelização superficial. As divindades pré-colombianas continuam sendo reverenciadas nos rituais que envolvem um complexo sistema de encargos religiosos. Porém, a resistência à colonização européia parece chegar ao seu limite em 1982 quando a maior festa dos Chipayas deixa de ser realizada: a santa padroeira, Sant’Ana, perdeu até seus altares na praça principal da aldeia. As mulheres não usam mais a roupa “étnica” e o protestantismo ganha dos padres católicos. A história dos Chipayas terminaria aqui? Tão abruptamente? Tendo a impressão de assistir ao “fim de um mundo”, Nathan Wachtel termina o seu livro aliviando sua nostalgia, quando verifica que os ritos pagãos ainda continuam a serem realizados na clandestinidade.

Uma pergunta acompanha a leitura desse monumento dedicado à questão étnica: afinal, o que é identidade chipaya? Esse questionamento se desdobra em outras interrogações ao longo da história chipaya e do processo colonial. Como a colonização espanhola acentuou o processo de aculturação dos

Urus iniciado durante o Império Inca e permitiu, ao mesmo tempo, uma emergência étnica dos Chipayas? Como entender que os “homens d’água” conservam, reformulam e reivindicam finalmente uma identidade própria? Aprendemos, no final, que o nome étnico “Uru” foi uma invenção dos primeiros cronistas; servia inicialmente para designar as populações indígenas marginalizadas. Fazendo referência ao mito de origem, os Chipayas se percebem também como os “restos da humanidade”: depois de serem marginalizados, sofrem pressões dos grupos Aymara e dos agentes da colonização espanhola durante mais de quatro séculos, como conseguiram aparecer como um grupo étnico distinto, adquirindo uma importância política em nível regional? Os documentos nos ajudam na visualização da elaboração de uma identidade: processo complexo que hesita entre elementos oriundos da colonização espanhola e um substrato andino, mas que, no entanto, aparece como autóctone? Como pensar, ao longo dos séculos, as frequentes mutações da organização social e da delimitação territorial se elas nos levam, simultaneamente e de modo contrário, a um apagamento da consciência étnica e ao nascimento de uma nova identidade? Essa, aniquilando as demarcações entre os grupos autóctones anteriores à chegada dos espanhóis, seria fundada na idéia de uma indianidade comum às populações autóctones que foram marginalizadas ao longo do processo colonial? Nesse caso, como poderíamos definir a tradição, a autoctonia e a comunidade de referência? Questões que vão sendo desvendadas ao longo da obra e que, de maneira mais ampla, nos auxiliam para pensar o problema étnico.

Fazendo uso da história regressiva no esforço de reconciliar os testemunhos orais e os documentos escritos, o autor coloca o problema da reconstrução do passado das sociedades que não foram objeto de interesse dos historiadores ou que têm seus raros documentos espalhados nos arquivos da Colônia. Desafiando tanto os historiadores quanto os antropólogos pela amplitude do seu estudo e pela sua metodologia original, Nathan Wachtel viaja com facilidade pelo tempo, sem deixar de aplicar rigorosamente os preceitos da etnografia e da historiografia; a constante referência à perspectiva estruturalista possibilita um tal entendimento, mesmo que, à primeira vista, possam parecer modos divergentes de estudar as sociedades humanas”. Porém, as reflexões sobre a identidade e sobre a reprodução de uma lógica dualista que acompanham o leitor ao longo das seiscentas e cinquenta e cinco páginas, terminam mostrando como os elementos que asseguram a permanência da cultura estão presentes em todos os momentos da história dos Chipayas, apesar das profundas mudanças sociais e econômicas que o grupo conheceu. É como se a dupla colonização — aymara e espanhola — e os remanejamentos decorrentes da situação colonial (migrações e trabalho forçado, impostos, aldeamento etc.), no lugar de provocar uma aculturação total, originassem uma nova consciência identitária. A afirmação da identidade chipaya passa pela manutenção do território, dos elementos centrais da organização dualista e do sistema de cargo integrados num sistema religioso definido como “sincretismo pagano-cristão”. Até então, nada de estranho. Mas de maneira surpreendente, para o caso chipaya, a análise histórica mostra como a consciência étnica se fomenta no contexto dos conflitos coloniais. Da mesma forma e paradoxalmente, quando os índios aparecem mais aculturados, eles tomam consciência da sua singularidade. De fato, a partir da segunda metade do séc. XVIII, com a aquisição de um território próprio, verifica-se um crescimento demográfico sensível. Tendo finalmente conseguido se libertar da dominação dos Aymaras, eles são sedentarizados e tornam-se donos de um território. Assim, conseguem inscrever no espaço um modelo social próprio, cujos elementos relevantes são a organização dualista, o sistema de cargos e um complexo religioso que inclui práticas e devoções cristãs. O autor apresenta, em diversos momentos, uma definição do conceito de identidade que poderia ser extensiva a todos os grupos inseridos historicamente num contexto colonial: a autonomia do grupo, a delimitação de um território próprio, a consciência da sua singularidade conjugada à “fidelidade aos ancestrais, confortadas pela consciência de um destino comum aos diferentes grupos *Urus*, apesar da diversidade das suas trajetórias” (p. 282). Superando as mudanças sociais e econômicas dos últimos cinco séculos, os *Urus* mantiveram até o fim do século XX uma certa continuidade cultural e territorial: são “homens molhados” que “saíram d’água”, como tais, se fixaram perto dos lagos Coipasa e Poopó, a partir da segunda metade do século

XVIII. Dessa forma, cultivaram um conhecimento específico do manejo das águas e o adaptaram para agricultura. De fato, os *Urus* mostraram uma grande capacidade de adaptação no momento da “revolução agrícola”, nos anos 1920, momento no qual o grupo é cercado por grupos alógenos e os modos de vida tradicionais sofrem constantes ameaças.

Fugindo de uma leitura maniqueísta das perdas culturais, o autor retrata os *Urus* como sendo sujeitos da sua história. Aponta para, e além das questões de sobrevivência, problemas comuns às sociedades indígenas inseridas no mundo moderno: a existência de uma consciência coletiva sem que haja uma cultura distinta dos grupos vizinhos; os critérios escolhidos para a reivindicação de uma identidade étnica e a permanência dos marcadores culturais ao longo da história, no caso, a memória. O livro termina com um epílogo saudoso no qual aprendemos como as culturas são fragilizadas, morrem e, finalmente, ressurgem sob as vestimentas da modernidade. A perspectiva adotada aqui não aparece como central nas pesquisas sobre os grupos étnicos no Brasil que são compartimentadas em campos específicos: as sociedades indígenas amazônicas, os índios do Nordeste ou do Sudeste, os quilombolas, as comunidades de descendentes europeus, os ciganos etc. Por nos auxiliar na visualização de um sistema e de sua permanência, na forma como os elementos autóctones são reavaliados, “misturados” e integrados, esses problemas precisam ser retomados, ainda mais quando a diferença é veementemente negada.

Bebendo nas fontes estruturalistas e da Nova história, Nathan Wachtel desmonta as “deduplicações” e os “encaixamentos” sucessivos dos diferentes esquemas culturais. Busca, nas formas de organização social, nos rituais complexos, nos mitos escondidos nos documentos, ou na representação do espaço, uma lógica cultural fundada no velho dualismo andino. Os esquemas dualistas relativos à organização social e às concepções de tempo e do universo terminam por se impor às organizações coloniais; são eles os verdadeiros “operadores da mudança”. Mesmo quando a presença europeia modifica profundamente a paisagem andina, vimos que o processo de aculturação já estava iniciado durante o período Inca e que os elementos estrangeiros foram se “moldando” num sistema de classificação dualista que continua, em parte, operante. Isso é particularmente visível para os fenômenos religiosos: as práticas, as crenças, os santuários, as divindades e até os sacerdotes que, de uma forma generalizada para o continente americano, foram num primeiro momento trocados pelos missionários. A “inconstância da alma selvagem” se verifica também aqui (Viveiros de Castro, 2002, p. 183-264). São elementos que foram integrados num conjunto autóctone, conservando até hoje seus princípios lógicos. O mais estranho é que seja um estudo etnográfico minucioso sobre a questão identitária que inclui o exame das teorias nativas e da história colonial que nos leva a uma tal conclusão! Indo ao encontro dos detratores de uma tal perspectiva, percebemos, então, que as noções clássicas utilizadas pela Antropologia – identidade, cultura, tradição – se dessubstancializam e são desinstrumentalizadas. No caso da cultura, noção-chave em Antropologia, ela torna-se operante quando definida como “um dispositivo culturante ou constituinte de processamento de crenças” (Viveiros de Castro, 2002, p. 209). Uma perspectiva que insiste sobre os aspectos sistêmicos das produções sociais e culturais, os códigos e as lógicas simbólicas, integra a mudança à análise e torna vão qualquer esforço para se encontrar, em campo, um conjunto estável e imutável (Lévi-Strauss, 1983). Mais do que continuidades, o que encontramos freqüentemente são ausências, incongruências, “rupturas, descontinuidades, transformações e criações” (Wachtel, 1993, p. 29). Nesse sentido, os conceitos de mestiçagem e de aculturação devem ser repensados; estes não seriam tão reveladores do processo de desaparecimento das culturas nativas, mas, paradoxalmente, seriam os operadores da permanência da tradição.

Porém, se a marca teórica do estruturalismo continua presente na reflexão do autor, ele encontra-se relativizado, pois aqui é localizado e historicizado. Adaptando o seu olhar a um grupo específico (os Chipayas) e acrescentando uma dimensão temporal às suas investigações antropológicas, Nathan Wachtel afirma:

“Sabemos melhor agora que as lógicas que regem as formações sociais, em seus diferentes recortes, têm uma pertinência poderíamos dizer regional, circunscrita no tempo e no espaço. Elas dão lugar a configurações diversas, mas comparáveis entre si, cada uma atualizando historicamente um dos casos de uma série de possíveis.” (p.21)

Finalmente, temos a certeza, ao término do livro, que não seriam tanto os elementos originais da cultura *Uru* que seriam reproduzidos fielmente, mas o que emerge da leitura dele é a incontornável “moldura” na qual esses elementos são integrados e ordenados num complexo cultural. No caso chipaya, esse complexo é regido pela ordem dualista e por um ideal de igualdade; conjunto que é apresentado pelos seus utilizadores no final do processo, como autóctone, verdadeiro e tradicional. É como se a memória, na sua acepção ampla, por reunir gestos, práticas e discursos presentes e passados, fosse configurada como o espaço onde são formuladas as expressões da identidade indígena. Assim, a análise das produções simbólicas permite avaliar, em conjunto, o papel da memória na definição da identidade individual e na diferenciação dos grupos entre si, bem como inicia uma reflexão sobre a “emergência” dos atores marginalizados quando essa emergência não é efetiva, as identidades contrastivas aparecem, pelo menos, de maneira furtiva nas formas discursivas localizadas. Fundamentando as identidades coletivas, a memória se transforma em ação, pois os indivíduos e os grupos fazem escolhas e colocam em movimento estratégias identitárias, escolhendo, num registro memorial e num repertório aberto, quais são as representações, as mito-histórias, as crenças, os ritos e os saberes que lhes serão úteis naquele momento. O mito, analisado em conjunto aos dados etnográficos e históricos, além de apresentar proposições míticas e instituições reais reinterpretadas pelos locutores, se constitui também como uma marca memorial (Becquelin e Molinié, 1993, p. 21-50; Lévi-Strauss, 1974; 1991).

Continuando fiel a uma tradição inspirada pelo estruturalismo, o autor desmonta os “encaixamentos” que se produziram em situações coloniais: entendemos como dois sistemas culturais diferentes funcionam em relação aos mesmos objetos sem se confundir ou, mesmo, descobrimos a existência de espaços compartilhados; geralmente índios e colonizadores encontraram-se no espaço religioso (Pompa, 2003; Reichler, 2002, p. 44; Viveiros de Castro, 2002, p. 196-212). A riqueza dos detalhes e a força da análise dão à obra um caráter universal pois nos auxilia na reflexão dos encontros entre passado e presente, colonizados e colonizadores, índios e missionários.

NOTAS

¹ Alguns dos seus principais livros são: *La foi du souvenir: labyrinthes marranes* (Paris: Le Seuil, 2001). Edição portuguesa: “A fé da lembrança, labirintos marranos” (Editorial Caminho, coleção Nosso Mundo, 2003); *Dieux et vampires: Retour à Chipaya* (Le Seuil, 1991). Edição brasileira: traduzido por Carlos E. M. de Moura: *Deuses e Vampiros: de volta a Chipaya* (São Paulo: Edusp, 1996) (ver a resenha a seguir para estes dois últimos livros); *La vision des vaincus: Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole 1530-1570* (Paris: Gallimard, 1971). Em co-edição com Jacques Revel: *Une école pour les sciences sociales: de la Ve section à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales* (Paris: Cerf et Éditions de l' EHESS, 1996); com Serge Gruzinski: *Le Nouveau Monde. Mondes Nouveaux* (ERC e Éditions de l' EHESS, Paris, 1996); com Lucette Valensi: *Mémoires juives* (Paris: Gallimard, 1986).

² Só existem traduções em espanhol e inglês do livro “Le retour des ancêtres”. Este problema torna-se flagrante no panorama dos estudos americanistas realizados recentemente por especialistas franceses

(Philippe Erickson, Jacques Galinier et Antoinette Molinié) em que o Brasil só é lembrado para as pesquisas etnológicas realizadas nas terras baixas (Segalen 2001, p. 203-237).

³ Outros autores poderiam ser citados, cujas reflexões ocorrem no mesmo sentido: Marshall Sahlins (1987) ou Serge Gruzinski (2000).

REFERÊNCIAS

BECQUELIN, Aurore; MOLINIÉ, Antoinette (Org.). *Mémoire de la tradition*. Paris: Société d'ethnologie, 1993.

GRUZINSKI, Serge. *La pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. 3. ed. Paris: Plon: 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. Anthropologie et sociologie*. Paris: Puf: IX-LII, 1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Histoires de lynx*. Paris: Plon, 1991.

POMPA, Cristina. *Religião como tradição. Missionários, tupi e tapuia no Brasil colônia*. Bauru: Edusc; Anpocs, 2003.

REICHLER, Claude. Litterature et anthropologie. De la representation à l'interaction dans une 'Relation de la Nouvelle France' au XVIe siècle. *L'Homme*, n. 164, 37-56. 2002.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas da história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

SEGALEN, Martine (Org.). *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*. Paris: Armand Colin, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WACHTEL, Nathan. *Leçon inaugurale*. Paris: Collège de France, 1993.

Deuses e vampiros: de volta a Chipaya

(Por Karla Isabella Brito de Souza Azevedo)

Mestranda em Ciências Sociais (UFRN)

[Resenha de: WACHTEL, Nathan. *Deuses e vampiros: de volta a Chipaya*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 1996, 167p.]

Deuses e Vampiros é o relato da última viagem de Nathan Wachtel à aldeia Chipaya, dos índios Urus, no altiplano boliviano. Estamos diante de um texto melancólico e reflexivo, o diário de campo do historiador-etnólogo francês. Nele, percebemos sua metodologia de trabalho que consiste no estudo detalhado de documentos da época colonial, na interpretação dos mitos locais, dos relatos orais e dos dados etnográficos: “ousei sair dos arquivos com o propósito de me entregar [...] à aventura de uma etnologia um tanto selvagem” (p. 44).

Nathan Wachtel parte da observação do acontecimento atual e procura, no passado, os elementos que, respondendo a uma lógica própria, fazem com que os Urus novamente acessem essa “mecânica” mítica. Para isso, o historiador remonta à data de 1571. Wachtel faz uso do método da *história regressiva*, perspectiva que procede “do mais ao menos conhecido, e do resultado final ao esboço” (Wachtel, 1993, p. 08)¹. Somos, assim, conduzidos a uma instigante reflexão, iniciada desde a primeira visita à aldeia Chipaya, em 1973², até a última, em 1989³. O momento mais dramático registrado nas suas notas de campo deve-se ao relato da tragédia ocorrida na aldeia, em 1978, quando os aldeões percebem a presença entre eles dos *kharisiris* personagens ligados aos primeiros momentos da colonização, “mais ou menos míticos” (p. 68). Aparecem nos caminhos desertos ou se introduzem nas casas durante a noite, mergulham suas vítimas em sono profundo e se aproveitam de sua inconsciência para extrair a gordura ou o sangue. O fenômeno do “vampirismo” é explicado com criatividade literária e alto rigor etnográfico. Não se trata, simplesmente, de responder a uma pergunta sobre os *kharisiris* contemporâneos, mas o autor procura trazer à tona os mecanismos da transmissão da memória de um evento mítico que se pensava esquecido. A partir dos relatos sobre o vampirismo, Wachtel se debruça sobre a literatura etnográfica para perceber a recorrência dos vampiros. Atualmente, este personagem vampiresco se apresenta sob as feições do “gringo”, o estrangeiro como encarnação diabólica do mundo exterior. No caso chipaya, de maneira curiosa, os acusados de vampirizar a população não provinham do “mundo dos gringos” nem de outras aldeias, mas pertenciam ao próprio grupo indígena. Introduce-se, assim, a idéia de um modo de compreender a diferença que vai além das análises fundadas nas categorias de etnicidade, de raça ou de classe, isto é, diferença como um limite entre a alteridade e a construção de identidades. Nathan Wachtel disserta sobre o outro, assimilado ao mal radical e faz um sobrevôo, mostrando ao leitor a constituição identitária do estrangeiro para esses índios. Estudando relatos e mitos locais, Wachtel se depara com uma série de acontecimentos e, como um tecelão que tem um projeto claramente desenhado em seu espírito, vai recolhendo longos e diversos fios que vão se entremecendo no seu avesso e direito, seus temas recorrentes, seus sentidos múltiplos. E o que se tem de pano de fundo é o debate “suavizado” pelas narrativas — sobre as grandes transformações sociais que a entrada na modernidade e a introdução do individualismo nas culturas dos índios urus bolivianos não conseguiram evitar, principalmente a conversão ao catolicismo e às religiões evangélicas e pentecostais.

Narrador de uma história da qual ele próprio é personagem, Wachtel adota uma postura reflexiva e se interroga sobre o ofício do antropólogo: seu esforço em compreender os conflitos, sua experimentação da diferença, sua postura do investigador. O antropólogo é deus ou vampiro no processo de criação e de explicação científica ou na coleta de dados?

O respeito às tradições dessas populações indígenas, bem como a fidelidade às crenças dos ancestrais, pode fazer o leitor pensar sobre o vocábulo *deuses* do título. O próprio Wachtel é designado para organizar a festa de uma divindade ctônica e por isso se tornou deus por um dia (p. 43-66). No entanto, nos informa o autor que, em 1973, os catequistas, evangélicos e pentecostais introduziam uma fissura no sistema pagano-cristão. Em que medida o anseio dessas populações indígenas pelo ingresso no mundo moderno as leva à conversão ao catolicismo e às religiões evangélicas e pentecostais?

Esta obra nos oferece a possibilidade de pensar melhor as representações nativas da colonização, da história e do presente visto por índios inseridos em um mundo globalizado. Não há como ficar de “fora” da aldeia Chipaya, não há como não se envolver com seus mitos, com seus personagens reais ou imaginários. O texto de alto valor literário contribui para o diálogo entre a Antropologia, a História e a Literatura.

NOTAS

¹ Em conformidade com WACHTEL, Nathan. *Aula Inaugural* (1993), tradução também publicada neste número.

² Visita que resultou em uma pesquisa histórico-etnográfica, publicada em 1990, ainda sem tradução para o português, sob o título *Le Retour des ancêtres: Les Indiens Urus de Bolivie: XX XVI siècle. Essai d'histoire régressive*. Conferir o resumo crítico da Prof^a. Dr^a. Julie Cavignac, no presente número desta revista.

³ Nesse espaço de tempo, Wachtel retornou ainda à aldeia por três vezes: em 1974, 1976 e 1978.

REFERÊNCIAS

WACHTEL, Nathan. *A aculturação*. In: LE GOFF, Jacques. NORA, Pierre (Org.). *História: novos problemas*. 2.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

WACHTEL, Nathan. *Le retour des ancêtres: Les Indiens Urus de Bolivie, XX XXI siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris: Gallimard, 1990.

WACHTEL, Nathan. *Leçon Inaugurale-faite le Vendredi 2 avril 1993. Chaire d'Histoire et Anthropologie des Sociétés Méso- et Sud-Américaines*. Collège de France, 1993.

A fé da lembrança: labirintos marranos

(Por Katiane F. Nóbrega)

Doutoranda em Antropologia (UFPE).

[Resenha de: WACHTEL, Nathan. *La foi du souvenir: Labyrintes marranes*. Paris: Le Sevil, 2001.]

La foi du souvenir (A fé da lembrança), texto de Nathan Wachtel, é uma das mais belas descrições da questão marrana em suas múltiplas dimensões (religiosa, econômica, social e política) em diferentes épocas. Trata-se uma obra construída a partir de uma série de retratos, fragmentos e informações parciais coletados nos arquivos inquisitoriais (tribunais do Santo Ofício) a respeito das inúmeras pessoas que vivenciaram o processo da conversão do judaísmo para o cristianismo e o processo da diáspora marrana no continente sul-americano. Tal descrição nos aproxima não só de uma história oficial, mas também de uma história ainda velada, em que as angústias, as dores e as esperanças dizem mais do que qualquer interpretação.

É a partir da narração dos diferentes dramas que Wachtel se propõe apresentar uma interpretação da vertente americana da diáspora marrana, sem deixar de lado o fenômeno da trajetória histórica do judaísmo ibérico durante os séculos XV e XVI nem a trajetória histórica do judaísmo alemão no século XIX e na primeira metade do século XX. Juntamente com *La vision des vaincus* (A visão dos vencidos) e *Le retour des ancêtres* (O retorno dos antepassados) essa obra compõe uma trilogia que descreve a história oculta, clandestina das Américas – a história dos vencidos, a história subterrânea das prisões, os processos de conversão e as rotas de fuga.

O livro divide-se em oito capítulos¹, intitulados, respectivamente: “O sanbenito de Juan Vicent”, “O céu face a face: Francisco Maldonado de Silva”, “Eles falam coisas da lei de Moisés: Manuel Bautista Perez”, “Lembra-te da mãe dos Macabeus! Entorno de Leonor Nuñez”, “Que cada um seja o que é: Francisco Botello e Maria de Zarate”, “A lei do nome recebido de nossas antiguidades: Fernando de Medina”, “Moisés, filho da Rainha Ester: Theresa Paes de Jesus”, e, por fim, “Porque nesse tempo tudo é mentira e tudo é verdade: João Thomas de Castro e Antônio José da Silva”.

Wachtel relata exemplarmente as dificuldades encontradas na coleta de dados e as limitações teóricas e metodológicas. Pergunta-se: Como é possível o pesquisador perceber a vítima nas entrelinhas das folhas amareladas dos processos inquisitoriais? Como manter a frieza do olhar clínico na leitura das inúmeras páginas em que um determinado escrevente escrupulosamente não somente registrou as confissões de um prisioneiro submetido a torturas, mas também todas as suas reclamações, todos os seus gemidos, todas as suas súplicas e até todos os seus gritos de dor? Como dar sentido e transcrever de maneira científica os dados originados do exercício da pura sensibilidade? Como trabalhar com fragmentos e aproximações? E como fazer os cruzamentos e as averiguações das informações? (ver p. 31).

Ele defende que sua pesquisa se elabora numa perspectiva distinta e com critérios diferentes daqueles dos Inquisidores, pois ele se dá por tarefa não julgar, mas compreender. Compreender objetivamente os pensamentos, os sentimentos e os comportamentos conscientes dos cristãos-novos (judaizantes ou não), para enfim, explicitar as lógicas sociais subjacentes e os situar dentro do contexto histórico mais amplo. Adota a transcrição dos diálogos em estilo direto, sob a forma “teatral” com o intuito de fazer ouvir as vozes das testemunhas. Trata-

se não só de dar voz ao outro, mas de afirmar a subjetividade dos marranos não como objeto mas como outro sujeito. Trata-se, também, de apresentar os atores com seus duplos e contradições.

A partir da idéia de compor “uma galeria de retratos” permeada por lacunas, brechas e sombras, Wachtel dá um enfoque totalmente novo à forma de escrever. E mais, esses retratos mesmo que isolados refletem a história econômica moderna do Novo Mundo. Ele demonstra como as atividades puramente comerciais desses cristãos-novos se inscrevem nas redes hierarquizadas de parentesco, de clientela e de crédito, e como elas contribuíram na elaboração de novas formas de trocas. Ressalta que tais redes, especialmente as comerciais, foram instituídas no contexto das grandes descobertas e da expansão européia. E mais, que elas se estendem a distâncias desconhecidas numa escala global (de Lisboa e Sevilha à costa africana e ao continente americano, de onde continuam até as Filipinas e Ásia).

No que diz respeito a esses andarilhos migrantes que seguem itinerários complexos, observa que todos os cristãos-novos (estejam eles no Brasil, no México, no Peru, no Caribe, no Rio da Prata, na Bolívia ou nos imensos territórios espanhóis) são de origem portuguesa; suas genealogias indicam geralmente uma ascendência lusitana. Então, como explicar essa longa perpetuação do marranismo português, e não do marranismo espanhol? Ao responder tal indagação, Wachtel vale-se das reflexões feitas por Spinoza e Yosef H. Yerushalmi.

Inspirado nas idéias de Spinoza, Wachtel defende que, ao contrário de Portugal, o desaparecimento relativamente rápido do judaísmo na Espanha deve-se à integração bem-sucedida dos cristãos-novos nesse país. Isto é, os judeus tornaram-se católicos romanos e participaram desde então de todos os privilégios e honras dos espanhóis. Além do mais, no que diz respeito a Portugal, pode-se também admitir a premissa: é “o ódio das nações” que faz o judeu e o mantém na sua judeidade, visto que os judeus portugueses convertidos foram discriminados, continuaram a viver separados e foram excluídos dos cargos honoríficos (ver p. 17). Valendo-se das idéias de Yerushalmi, Wachtel defende que, na Espanha, o período de conversão dos judeus em cristãos-novos é anterior e mais longo que o de Portugal. As primeiras conversões maciças na Espanha datam de 1391, depois dos massacres de Sevilha. E seus primeiros tribunais da Inquisição datam de 1480. Enquanto que em Portugal as primeiras conversões datam de 1497 (p. 17).

A diferença essencial consiste no fato de que o processo de conversão forçada dos judeus portugueses não desestruturou a comunidade marrana, não desestruturou suas redes de solidariedade e sociabilidade, eles tornaram-se clandestinos. Além disso, as autoridades portuguesas mostraram uma certa tolerância quanto à perpetuação discreta de práticas judias, até as primeiras ondas de repressão desencadeadas pela Inquisição que datam de 1536. Wachtel argumenta que a persistência de tais práticas se explica pelo fato de uma boa parte dos judeus portugueses serem os judeus espanhóis que, em 1492, procuraram refúgio no país vizinho. Em tal conjuntura (1497-1540) cria-se uma espécie de criptojudaísmo que se espalhará mundo afora, transmitindo determinados costumes a várias gerações. Isto vale também para a Espanha, depois da metade do século de XVI, quando as perseguições contra os judaizantes foram consideravelmente atenuadas.

As redes de solidariedade (familiares e comerciais) tecidas através dos continentes e oceanos pelos cristãos-novos contaram com inúmeras experiências e os conhecimentos adquiridos ao longo do processo da diáspora. Wachtel cita os exemplos da produção e da comercialização da cana-de-açúcar e da extração de metais preciosos nas Américas, culturas que requerem tecnologias de redes comerciais extensas, complexas e capital abundante.

O Brasil torna-se, assim, o palco no desenvolvimento desses dois propósitos. O país passa a produzir em grande escala cana-de-açúcar, depois que Diogo Fernandes conclui seus trabalhos em Madeira e em São Tomé. E torna-se

ponto de apoio para se chegar aos territórios hispânicos. Duas rotas foram criadas: a do norte, que seguia a costa venezuelana e dirigia-se ao Caribe e depois ao México; e a do sul, que passava pelo Rio da Prata, depois, pelo Paraguai ou por Tucuman, Salta e Jujuy, e permitia chegar ao Charco e ao Peru, à lendária Potossi e suas famosas minas de prata. No Novo Mundo, instalaram-se três Tribunais da Inquisição, o de Lima em 1569 – o mais abrangente de todos, o do México em 1570 e, finalmente, o de Cartagena, em 1610, de onde Wachtel coleta as mais surpreendentes e instigantes lembranças.

Em cada capítulo, Wachtel relata e discute aspectos particulares dos fragmentos da trajetória de vida de cada ator já citado. Além disso, destaca o entrelaçamento das diversas histórias dos participantes, diretos e indiretos, com os fatos proeminentes a cada personagem. Aparecem, assim, muitas relações familiares, e o jogo de denúncias e traições entre parentes. Como é o caso de Juan Vicente que denuncia sua mãe Catalina Martinez, suas duas irmãs Leonor Diaz e Isabel Perez, sua mulher Isabel Vaez, sua sogra Inêz Vaez e a mãe de sua sogra Maria Rodrigues.

É indiscutível a capacidade de Wachtel em selecionar e em relacionar consistentemente o que parece tão diverso. Todas as histórias contêm os detalhes das andanças, conseqüentemente, os detalhes de “uma vida vagabunda, de longos anos de prisão, [e de uma] morte [...na] fogueira” (p. 37). Ser condenado, viver na prisão, renunciar à fé são fatos que ocorrem no contexto de uma estratégia comum de defesa: a auto-denúncia e um modelo de confissão estereotipado que parte da idéia de que o cristão-novo sempre foi um bom cristão, até o momento em que algum outro o converteu à lei de Moisés. Com isso, o marrano se entrega ao Tribunal da Inquisição, para confessar suas faltas e pedir perdão. A recaída, após a abjuração da fé na lei de Moisés, reinicia o ciclo, recheado de denúncias de desobediência das determinações do Santo Ofício, que surgem em várias instâncias, feitas por parentes ou amigos próximos, no decorrer de inquéritos ou para servir de testemunho de suas conversões.

Na conclusão, Wachtel destaca as características principais de cada um dos atores para se perguntar “como explicitar a unidade subjacente a atualizações tão diferentes” (p. 321). Para tanto, vale-se do argumento de Carl Gebhardt, segundo o qual, “o marrano é católico sem fé, um judeu sem saber e, portanto, judeu por querer” (p. 321). Wachtel argumenta que o fundamento do dever da lembrança está extremamente interligado com a “exigência primeira de perpetuar a memória das conversões forçadas, do sacrifício dos mártires, e de manter a fidelidade à fé dos ancestrais” (p. 321). Portanto, há uma consciência da dimensão coletiva e histórica. Ainda ressalta que a transmissão dessa memória depende de um conjunto complexo de fatores que variam segundo os indivíduos, os grupos, os tempos e os lugares. E que desse conjunto podemos extrair duas condições fundamentais para a perpetuação da memória: a manutenção das redes de solidariedade e sociabilidade organizadas e ramificadas mundo afora, e a prática de um sistema de casamento preferencialmente endogâmico (ver p. 328). Além disso, a alcunha de “Nação” e os estatutos de pureza de sangue, surgidos primeiramente na Espanha e posteriormente em Portugal, contribuem na definição desse quadro estabelecendo os sentimentos da igualdade e diferença.

No *epílogo*, Wachtel apresenta a visão e as descobertas de Samuel Schwarz a respeito da existência de judeus clandestinos nos países democráticos e republicanos da Europa (mais especificamente Portugal) em pleno século XX. Além disso e entre outras coisas, Wachtel informa que fez duas viagens ao Brasil nos anos de 2000 e 2001. Visitou a região do nordeste, particularmente Recife, João Pessoa, Natal, Mossoró e Fortaleza. Destaca que essas viagens lhe permitiram lançar um primeiro vislumbre sobre as questões marranas mais atuais. Com isso, surgiram questões do tipo: “Como se distribuem geograficamente, no nordeste do Brasil, as famílias cristãs [os cristãos-novos] que continuam com práticas e costumes judaizantes? Que o mítico sertão tenha sido refúgio para os judeus, é lenda ou realidade histórica?” (p. 342). Constata que nossa cultura popular tem certas influências judaizantes. Por exemplo, a prática intensa de

depositar uma pedra, em sinal de devoção, aos pés das cruzes funerárias que se encontram ao longo das estradas dessa região. E, por fim, apresenta um esboço de novos retratos, são eles: Isabel A; Paulo Valadares R. dos Santos; Geraldo A e Odmar Pinheiro Braga, entre outros.

O *final* contém três belíssimos poemas de Odmar P. Braga, nas versões portuguesa e francesa, intitulados *Diáspora* (*Diáspora*); *Lembranças* (*Souvenirs*); e *Minha herança* (*Mon héritage*). Trata-se de trabalho que desperta inúmeras inquietações e perguntas. E que vem iluminar os poucos trabalhos que existem sobre o marranismo no Nordeste². Enfim, é uma das mais extensas, interessantes, honestas e originais descrições construídas no limite da história com a antropologia. É uma obra que reflete, essencialmente, sobre identidade e memória coletiva via os fragmentos de lembranças: uma obra que se realiza em diferentes consciências (antigas e atuais) e, por isso mesmo, tem um tom de obra inacabada.

NOTAS

¹ Além dos referidos capítulos, há uma introdução, uma conclusão, um epílogo, um final, um glossário, as notas, uma bibliografia, agradecimentos, um índice de nomes, um índice de lugares, um índice de temas, um índice de tabelas e, finalmente, uma breve apresentação sobre o autor. As notas estão organizadas de acordo com as divisões da obra. Entretanto, em um livro de 511 páginas, as notas colocadas no final, torna-se um incômodo desnecessário ao leitor. Já o índice de nomes, de lugares, de temas e de tabelas facilita as inúmeras consultas. A bibliografia está organizada em três tópicos: primeiro, "Documentos de Arquivos"; segundo, "Fontes impressas e obras antigas" e, terceiro e último, "Obras".

² A maioria desses trabalhos é realizada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPE), mais especificamente pelo Grupo Interdisciplinar de Estudos sobre o Judaísmo da Universidade Federal de Pernambuco criado em 1999 e pelo Programa de Pós-Graduação em História (UFPE).

Informações Gerais

ISSN 0104-3064

VIVÊNCIA é a revista das bases de pesquisa do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes.

A revista VIVÊNCIA é composta do:

Editor;

Conselho Consultivo, presidido pelo EDITOR;

Consultoria Editorial, formada unicamente por membros (doutores), com maioria de membros externos à UFRN, a partir de nomes propostos ao Editor pelos Coordenadores das bases de pesquisa do CCHLA, pelos membros do Conselho Consultivo e pelos organizadores de Números Temáticos;

A revista VIVÊNCIA publicará unicamente **números e dossiês temáticos**.

Consulte as chamadas de artigos em www.cchla.ufrn.br ;

Todos os artigos submetidos serão avaliados por pelo menos dois consultores externos, escolhidos pelos organizadores e pelo Editor;

Os **dossiês** temáticos seguem a mesma sistemática dos **números** temáticos só que reúnem número menor de trabalhos (mínimo três), compondo apenas parte de um número da revista;

Cada autor receberá 2 (dois) exemplares da revista.

Normas para envio de artigos

Fornecer texto em formato eletrônico (disquete ou envio por e-mail);

Enviar submissões para:

vivencia@cchla.ufrn.br

ou:

VIVÊNCIA

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Campus Universitário - Lagoa Nova - 59.078-970 - Natal RN

Os artigos devem ter entre 3.000 e 10.000 palavras;

Utilizar, no texto, o sistema Autor (data); Autor (data, número de página); (Autor, data, número de página);

Os títulos não são numerados; utilizar hierarquias;

Notas podem ser incluídas ao final do texto. Recomenda-se restringir sua utilização e não utilizar nota muito longa;

Todas as citações devem aparecer “entre aspas”, inclusive as “destacadas do texto”;

No caso de inclusão de figuras, gráficos, fotografias, estes deverão ser fornecidos em “Formato Final”, em preto e branco;

Os artigos devem ser organizados na seguinte ordem:

- Título;
- Título em Inglês;
- Autor;
- E-mail;
- Identificação do autor, incluindo filiação acadêmica, titulação/instituição, outra informação de interesse (máximo três linhas);
- Resumo;
- 3 palavras-chave;
- Abstract;
- 3 key words;
- Texto;
- Notas;
- Referências (ver exemplos abaixo).

Formatação do artigo:

- Todas as margens com 3 cm;
- Espaçamentos 1,5;
- Fonte Arial 12;
- Título: Arial 16 MAIÚSCULA negrito;
- 1º Subtítulo: Arial 14 MAIÚSCULA negrito;
- 2º Subtítulo: Arial 12 Maiúscula/minúscula negrito;
- Citações destacadas do texto: Arial 11 com recuo de 2 cm.

EXEMPLOS DE REFERÊNCIAS:

Livro

Autor (SOBRENOME, Prenome (s)). *Título: subtítulo* (se houver). Número de edição (caso seja a 1ª não precisa indicar). Imprensa (Local: editora, data de publicação).

BLAY, Eva Alterman. *Eu não tenho onde morar: vilas operárias na cidade de São Paulo*. São Paulo: Nobel, 1985.

Dois autores

RIBEIRO, Luiz C. de Queiroz; PECHMAN, Robert M. *O que é questão da moradia*. São Paulo: Nova Cultura; Brasiliense, 1985.

Três autores

CERTEAU, Michel; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

Mais de três

Citar todos os autores, não utilize et al.

Parte de autor diferente do todo

MIRANDA, Orlando. O trabalho e a corrosão da consciência coletiva: um estudo de caso em bairro de Natal. In: VALENÇA, Márcio Moraes; GOMES, Rita de Cássia da Conceição (Org.). *Globalização e desigualdade*. Natal: A. S. Editores, 2002.

Artigos em Periódico

SOBRENOME, Prenome (s) do autor do artigo referenciado. Título do artigo: subtítulo (se houver). *Título da Revista*. Volume, número, intervalo de páginas, mês, ano da publicação. (Nota especial indicando tipo do fascículo (se houver)).

CAVIGNAC, Julie Antoinett. Festas e penitências no sertão. *Vivência*. v. 13, n. 1, p. 33-45. jan./jun., 1999. (Dossiê: Festa).

Dissertação, teses, monografias, etc

Autor (SOBRENOME, Prenome (s)). *Título: subtítulo* (se houver). Dissertação (tese ou monografia). (Nome do Programa) Departamento, Universidade, local, ano.

SILVA, Ângelo Magalhães. Os objetos imobiliários e a produção do espaço na zona sul de Natal/RN. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais) Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2003.

Documentos resgatados pela Internet (online)

Autor (SOBRENOME, Prenome (s) ou ENTIDADE). *Título: subtítulo* (se houver). Local: editora, ano (se houver). Disponível em: < endereço eletrônico>. Acesso em: dia, mês, ano.

CAIXA ECONÔMICA FEDERAL. *Documento de Política Nacional de Habitação*. Disponível em: <<http://www.finatec.com.br/projetos/politicahabitacional.htm>>. Acesso em: 05 set. 2002.

Revistas e Jornais

Revista

Título da Revista. Ano, número, periodicidade. Notas especiais.
Preá. 2003, n. 3. Trimestral.

Artigos em Jornais

SOBRENOME, Prenome (s) do autor do artigo referenciado. Título do artigo. *Título do jornal*, local, dia, mês de publicação, ano. Título do caderno.

FREIRE, Flávio Henrique Miranda de Araújo. Envelhecimento populacional no RN. *Diário de Natal*, Natal, 29, novembro, 2003. Da Vinci.



CCHLA - UFRN

