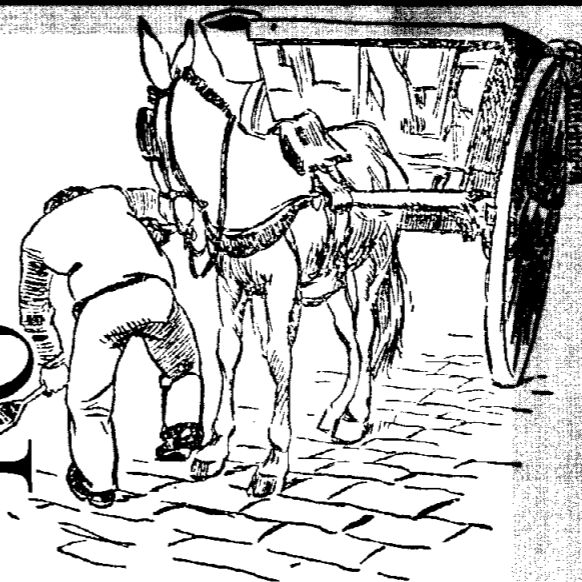


CULTURA e TRABALHO

Projeto História

16



Como faz parte do ofício do historiador trazer lembranças, para potencializar nossa capacidade de reflexão crítica, neste contexto em que já se fala na emergência da "desindustrialização", em que configuram-se redefinições de ofícios, profissões, técnicas e tecnologias, lançamos mão de imagens das reminiscências de Luiz Edmundo a respeito de ofícios e profissões no Rio de Janeiro de outros tempos - o das primeiras fábricas e oficinas. Dentre seus personagens, escolhemos o "Peixeiro", de Armando Pacheco, a "Lavadeira" de Raul, "A carroça do lixo" - que fazia a "toilete matutina da cidade. Toilete do tempo", o "Amolador", de Armando Pacheco, o "Vendedor de jornais" e "O acendedor de lampiões", do mesmo Armando Pacheco, não permitindo que sujeitos históricos, suas atividades, experiências e lutas sejam relegadas ao esquecimento ou levadas pela "tempestade" do progresso e da modernidade, conforme expressão de Benjamin. Eles também viveram tempos de profundas transformações sociais e suas imagens despertam desafios para repensarmos nossas discussões sobre modos de vida, de trabalho e de luta frente a natureza das questões em jogo no mundo do trabalho contemporâneo, onde a pobreza, a exclusão e a informalidade assumem, - ao invés do trabalho/emprego - a frente do cenário, problematizando paradigmas convencionais até mesmo do que se definiu como

projeto
HISTÓRIA¹⁶

Nº 16
Fevereiro/98

REVISTA DO PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM HISTÓRIA
E DO DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

PUC-SP

ISSN 0102-4442

Proj. História	São Paulo	Nº 16	p.1-330	Fevereiro/98
----------------	-----------	-------	---------	--------------

Ficha Catalográfica Elaborada pela Biblioteca Monte Alegre / PUC-SP

Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo n.0 (1981) - . - São Paulo : EDUC, 1981-

Periodicidade: anual até 1996
semestral a partir de 1997.

ISBN 0102-4442

1. História - Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Cada fascículo é dedicado a um assunto específico.

CDD 19.905

Apoio financeiro — PROAP/CAPES

Projeto História

Editora

Maria Antonieta Antonucci

Conselho Editorial

Denise Bernuzzi Sant'Anna
Estefânia Canguçu Knotz Fraga
Fernando Londoño
Heloisa de Faria Cruz
Maria Antonieta Antonucci
Maria Izilda Santos de Matos
Marina Maluf
Yara Aun Khoury

Conselho Consultivo

Antonio Paulo Resende (UFPE)
Elias Thomé Saliba (USP)
Fernando Faria (UFF)
Janaina Amado (UnB)
João José Reis (UFBA)
José Carlos Barreiro (UNESP/Assis)
Margarida Souza Neves (PUC/RJ e UFF)
Maria Clementina Pereira Cunha (UNICAMP)
Sílvia Regina Ferraz Petersen (UFGRS)

Educ - Editora da PUC-SP

Direção

Maria do Carmo Guedes

Coordenação Editorial

Magali Oliveira Fernandes

Preparação

Eveline Bouteiller Kavakama

Revisão

Sônia Rangel

Revisão de texto em inglês

Carolina Penteado Siqueira

Editoração Eletrônica

Maurício Fernandes da Silva

Capa

Vista Criações Gráficas

Imagens retiradas do livro *O Rio de Janeiro de meu tempo*, de Luiz Edmundo, Rio de Janeiro, Ed. Conquista, 5 vols., 1938.

educ

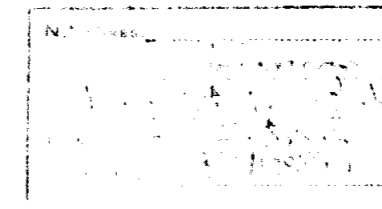
Rua Monte Alegre, 984

Caixa Postal 7982 - CEP 05014-001

Telefax: (011) 3873-3359 - São Paulo - SP

CEDEC PUC-SP

Centro de Documentação e Informação
Prof. Osvaldo dos Reis Filho



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
ARTIGOS	
TRADIÇÃO, CULTURA E PROTESTO POPULAR NO BRASIL, 1780-1880 <i>Tradition, Culture and Popular Protest in Brazil, 1780-1880</i> José Carlos Barreiro.	9
ESCRavidÃO, CIDADANIA E HISTÓRIA DO TRABALHO NO BRASIL <i>Slavery, Citizenship and the History of Labor in Brazil</i> Sílvia Hunold Lara.	25
ECONOMIA MORAL VERSUS MORAL ECONÔMICA (OU: O QUE É ECONOMICAMENTE CORRETO PARA OS POBRES?) <i>Moral Economy versus Economic Moral (or: What is economically correct for the poor?)</i> Frederico de Castro Neves	39
DA LAVAGEM DE ROUPA ÀS BRANQUEARIAS COMERCIAIS: SOBRE O PAPEL DAS LAVADEIRAS NA ESCÓCIA SETECENTISTA <i>From Clothes-Washing to Linen Bleaching Industry: the role of laundry women in eighteenth-century Scotland</i> Concessa Vaz de Macedo	59
FIANDEIRAS, TECELÃS, OLEIRAS... REDESENHANDO AS GROtas E VEREDAS <i>Women working as Spinners, Weavers, Potters... Re-designing Valleys and Pathways</i> Maria A. Moraes Silva	75
RELATO MÍTICO E AÇÃO NARRATIVA, DO FERREIRO AO FAUSTO <i>Mythical Report and Narrative Action, from the Blacksmith to Faust</i> Jerusa Pires Ferreira.	105

O TRABALHO ENTRE A VIDA E A MORTE <i>Work between Life and Death</i> Norval Baitello Junior	115	"VARADOUROS DA LIBERDADE": CULTURA E TRABALHO ENTRE OS TRABALHADORES SERINGUEIROS DO ACRE <i>"Varadouros da Liberdade": Culture and Work among the rubber-gatherers from Acre</i> Carlos Alberto Alves de Souza	221
MESA REDONDA CIDADANIA E PROJETOS CULTURAIS: HISTORIADORES E FOLCLORISTAS NO BRASIL <i>Citizenship and Cultural Projects: Historians and Folklorists in Brazil</i>		TRAJETÓRIAS E VIVÊNCIAS: AS BIOGRAFIAS NA HISTORIOGRAFIA DO MOVIMENTO OPERÁRIO BRASILEIRO <i>Trajectory and Experiences: Biographies in the Historiography of the Brazilian Working-class Movement</i> Benito Bisso Schmidt	233
A "CULTURA HISTÓRICA" DO ESTADO NOVO Angela de Castro Gomes	121	RESENHAS DEPOIS DO TRABALHO, O LAZER <i>(L'avènement des loisirs 1850-1960, Alain Corbin)</i> <i>After Work, Leisure</i> Denise Bernuzzi de Sant'Anna	245
FESTAS E CULTURA POPULAR NA FORMAÇÃO DO "POVO BRASILEIRO" Martha Abreu	143	DE PALMARES AO QUILOMBO DO OITIZEIRO: UMA VIAGEM PELA HISTÓRIA SOCIAL DA ESCRAVIDÃO NO BRASIL <i>(Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil, João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (orgs.))</i> <i>From Palmares to Quilombo do Oitizeiro: a Trip through the Social History of Slavery in Brazil</i> Monica Duarte Dantas	249
DEBATE FOLCLORISTAS E HISTORIADORES NO BRASIL: PONTOS PARA UM DEBATE Maria Clementina Pereira Cunha	167	TRAMA E PODER. A TRAJETÓRIA E POLÊMICA EM TORNO DAS INDÚSTRIAS DE SACARIA PARA O CAFÉ (SÃO PAULO 1888-1934) <i>(Trama e Poder. A Trajetória e Polêmica em torno das indústrias de Sacaria para o café (São Paulo 1888-1934), Maria Izilda Santos de Matos)</i> <i>Plot and Power: Trajectory and polemic regarding the industries that make sacks for storing coffee</i> Etelvina Maria de Castro Trindade	255
DE HISTORIADORES E DA HISTÓRIA NO ESTADO NOVO: RESPOSTA A ALGUNS COMENTÁRIOS Angela de Castro Gomes	177	O RAPTO DA RAZÃO: A DITADURA DA CIÊNCIA <i>(A vitória da razão (?), Maria Antonieta Antonacci)</i> <i>The Kidnapping of Reason: Science's Dictatorship</i> Adalberto Paranhos	261
AINDA SOBRE FESTAS E CULTURA POPULAR NA FORMAÇÃO DO "POVO BRASILEIRO" Martha Abreu	181		
PESQUISAS A INVENÇÃO DO FUTURO <i>Invention of the Future</i> Antonio Montenegro	185		
TRABALHADORES RURAIS DO RECÔNCAVO BAIANO: MEMÓRIA E LINGUAGENS <i>Rural Workers from Recôncavo Baiano: Memories and Languages</i> Charles d'Almeida Santana	193		
A CIDADE SOBRE OS OMBROS: TRABALHO E CONFLITO NO PORTO DE MANAUS (1899-1925) <i>The City on the Shoulders: Work and Conflict at the Port of Manaus</i> Maria Luiza Ugarte Pinheiro	211		

HOMENS DO PORTO: LIBERDADE, INDEPENDÊNCIA E SOLIDARIEDADE	
<i>(A carga e a culpa: os operários das Docas de Santos — direitos e cultura de solidariedade (1937-1968), Fernando Teixeira da Silva)</i>	
<i>Dockers: Freedom, Independence and Solidarity</i>	
Carlos Alberto de Oliveira	267
TRABALHO A DOMICÍLIO	
<i>(O avesso da moda — trabalho à domicílio na indústria de confecção, Alice Rangel de Paiva)</i>	
<i>Home-Based Work</i>	
Elisabeth Juliska Rago	271
TRADUÇÕES	
QUANDO A MEMÓRIA É UM CAMPO DE BATALHA: ENVOLVIMENTOS PESSOAIS E POLÍTICOS COM O PASSADO DO EXÉRCITO NACIONAL	
<i>When Memory is a Battle Field: Personal and Political Involvements with the Past of the National Army</i>	
Alistair Thompson	277
A INVISIBILIDADE DA EXPERIÊNCIA	
<i>The Invisibility of Experience</i>	
Joan W. Scott	297
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO	327

APRESENTAÇÃO

Quando manchetes jornalísticas começam o ano anunciando que “1998 ameaça empregos gerados desde 1985”, que “demissões na Vale são 3.300 após privatização”, que “ações trabalhistas aumentam 64% entre 1990 e 97” — período em que, na região metropolitana de São Paulo, a taxa de desemprego quase dobrou — e quando o governo neoliberal decreta que a Carteira de Trabalho acolhe contrato temporário, legalizando a instabilidade no emprego, fica evidente que o desemprego e o emprego eventual de milhões de trabalhadores brasileiros constituem-se em realidade em expansão.

Em expansão também porque, por intermédio de outros expedientes, políticas desta natureza vêm atingindo instâncias e setores da sociedade para além do mundo fabril estrito senso. Como quando, por exemplo, em razão das crises financeiras do sistema e das opções neoliberais, Universidades e Centros de Pesquisa são violentamente desmontados, secundarizando, entre nós, a produção de um conhecimento crítico e democrático, associado ao desenvolvimento de uma ciência e tecnologia adequados ao nosso meio e necessidades sociais.

Neste contexto de redefinições de ofícios, profissões, programas de formação técnicas e tecnologias diante da natureza das lutas no mundo do trabalho contemporâneo, onde a pobreza, a exclusão e a informalidade assumem — ao invés do trabalho/emprego — a frente do cenário, problematizando paradigmas convencionais até mesmo do que se definiu como justiça social, revigoram-se as questões que sustentam nossa linha de pesquisa Cultura e Trabalho, assim como apresentam-se novos desafios para nossas discussões sobre modos de vida, de trabalho e de luta.

Entendendo “cultura” enquanto processo de lutas constitutivo de “modos de vida”, integramos cultura à vida material e procuramos apreender, para além das condições de trabalho e de vida, os modos de trabalhar e de viver dos sujeitos sociais. Modos de viver entendidos como maneiras de os sujeitos experimentarem a dominação, a transgressão, a resistência, forjando negociações e alternativas a partir de suas necessidades, impregnadas de significações culturais.

Pretender acompanhar as experiências sociais dos trabalhadores em todas suas dimensões significa apreender todo seu modo de viver em meio às transformações e mudanças que, cotidianamente, enfrentam e afetam suas condições e padrões de vida, quanto aos seus valores e sentimentos. Nesta perspectiva, tematizando Cultura e Tra-

balho, rompemos com pressupostos racionalistas que, privilegiando as relações de produção, silenciam as práticas engendradas nas inter-relações cotidianas e os modos como os sujeitos trabalham suas experiências e as expressam em seu universo de valores, costumes e tradições, isto é, em sua cultura.

Discutindo a experiência social dos trabalhadores em seus diversos ângulos, procuramos ampliar nossas formas de percepção em torno da intensidade com que muitos de seus valores, costumes e noções são expropriados no dia-a-dia, sobre a resistência produzida neste processo e as formas com que estes sujeitos reconstróem e reinventam sua cultura, recolocando-se frente às relações de domínio, mesmo quando trabalho e pobreza ganham novos contornos, direitos conquistados são anulados e as lutas assumem feições e sentidos inesperados. Para enfrentar estas questões, novos debates precisam ser travados, novos caminhos trilhados, já que, mais uma vez, a dinâmica dos movimentos sociais abalam previsões e percepções, recolocando-nos a necessidade de refazer reflexões e expectativas de luta.

Para uma visão dos temas e discussões que estão sendo levantados em torno de Cultura e Trabalho, PROJETO HISTÓRIA selecionou textos que questionam a cristalizada oposição entre escravidão e trabalho livre, incluindo a experiência histórica dos afro-brasileiros na história dos trabalhadores no Brasil; que fazem opção de estudo sobre as lutas sociais travadas por escravos e homens livres e pobres contra a universalização das representações de propriedade no século XIX, trazendo à tona tradições de luta e de protesto popular, no Brasil, desde este período; que trabalham com confrontações entre "economia moral" e "economia de mercado" nas ações de multidões nordestinas em momentos de seca e escassez alimentar; que recuperam memórias de ofícios; que avaliam a contribuição de trabalhadoras nas inovações técnicas, marcando a presença feminina nos processos de trabalho e de luta ou que atribuem visibilidade às relações de gênero, surpreendendo a discriminação das mulheres ao tecerem, ao fiarem, ao amassarem o barro.

Finalmente, um esclarecedor debate entre interpretações sobre estudiosos do passado (historiadores) e das "tradições populares" (folcloristas) como formas de construção de uma memória e identidade nacionais, cunhadas pelo Estado Novo. Importa destacar que neste debate, emerge a possibilidade de acompanharmos o advento de movimentos de "valorização" das práticas negras ou populares, no Brasil, em nome de uma cultura brasileira, onde evidenciam-se tanto os fluxos culturais entre ricos e pobres, brancos e negros, letrados e iletrados, quanto às profundas desigualdades sociais vivenciadas, configurando os conflitos, negociações e diálogos que constituem a cultura enquanto campo de lutas entre práticas e significados.

Maria Antonietta Antonacci
Editora

ARTIGOS

TRADIÇÃO, CULTURA E PROTESTO POPULAR NO BRASIL 1780 — 1880*

José Carlos Barreiro**

Resumo

O liberalismo desencadeou a fome entre os pobres, embora desde o início estivesse em toda a parte associado à noção de progresso. Este artigo procura reconstituir algumas características do protesto popular contra as novas formas de organização social, política e econômica vinculadas à instituição do liberalismo, particularmente no que respeita à universalização da idéia de propriedade e trabalho disciplinado, no Brasil do século XIX.

Palavras-Chave

Liberalismo; propriedade; trabalho; disciplina; protesto popular; crime; pobreza; cultura; tradição

Abstract

Although liberalism brought hunger to the poor people, it has always been associated with the notion of progress all over the world. This article intends to study some characteristics of popular protests against liberalism, mainly against the idea of property and disciplined work, in nineteenth-century Brazil.

Key-words

Liberalism; property; work; discipline; popular protest; crime; poverty; culture; tradition.

O período entre os séculos XVI e XVIII caracterizou-se pela grande transição que redundou na superação do Antigo Regime e na ascensão internacional do capitalismo. Com o capitalismo emergiram também novas formas de pensamento que se constituíram

* Com algumas modificações, este artigo compreende o capítulo II de minha tese de doutorado, *O cotidiano e o discurso dos viajantes: criminalidade, ideologia e luta social no Brasil do século XIX*. São Paulo, FFLCH-USP, 1988.

** Departamento de História da UNESP, Campus de Assis

em bases importantes de sua sustentação, possibilitando o surgimento das ciências empíricas, a laicização da cultura e a autonomia das artes. O liberalismo, parte constitutiva importante desse movimento de renovação, começou a tomar corpo nos séculos XVI e XVIII, e, por volta de 1800, passou a estar associado à idéia de livre mercado e de *laissez faire*. Seus princípios teóricos forneceram também a sustentação básica para as idéias de *trabalho* e de *propriedade*, na sua concepção moderna.

Embora desde o início estivesse associado à idéia de progresso, o liberalismo desencadeou a fome entre os pobres, desde os seus primórdios. A reação dos segmentos sociais menos favorecidos da sociedade à prática do livre mercado e da formação da propriedade capitalista ensejaram a organização dos primeiros protestos capitalistas contra as novas formas de organização social, política e econômica. Por isso, a universalização dessas representações foi lenta e difícil em todos os lugares.

Quais as contradições que caracterizaram esse movimento no Brasil? Pretendemos aqui desvendar alguns aspectos desta questão, privilegiando as lutas sociais desenvolvidas por escravos e homens livres e pobres contra a universalização das representações de *propriedade*, na forma específica como se configurou no século XIX brasileiro.

O chamado crime contra a propriedade, na forma da prática do furto,¹ emergiu como uma das mais significativas facetas do protesto popular no Brasil do século XIX. Embora o núcleo documental básico escolhido para o desenvolvimento do tema não se tenha constituído por uma documentação especializada (como os processos-crimes, por exemplo), ainda assim o furto revelou-se um componente que emergia por toda parte, à medida que a pesquisa progredia. O seu entranhamento no interior das relações sociais foi de tal ordem que ele se impôs como realidade, nas anotações dos viajantes estrangeiros. Contudo, admitir o furto como uma realidade expressiva do século XIX é apenas uma das condições para a reconstituição desse passado sem a expropriação da memória

¹ No artigo 257 do Código Criminal do Império do Brasil, o furto é definido como a ação de "tirar a coisa alheia contra a vontade de seu dono, para si ou para outro". Trata-se, portanto, apenas de crime contra a propriedade. Em seu artigo 257, este mesmo código define roubo como sendo a ação de "furtar fazendo violência à pessoa ou às coisas", sendo então definido como crime contra a pessoa e contra as coisas. Cf. "Código Criminal do Império do Brasil". In: Pierangeli, J.H. *Códigos penais do Brasil: evolução histórica*. Bauru, Jalovi, 1980, pp. 167-264. Cf., especialmente, pp. 251 e 257. O Código Penal de 1890 mantém as mesmas definições do Código Criminal do Império, para furto e para roubo. Cf. "Código Penal de 1890". In: Pierangeli, J.H., op. cit., 330 a 335 e 356 a 361, pp. 307-311.

histórica das classes subalternas. A outra é subverter as interpretações da historiografia que tem até agora visto o crime como um ato primitivo, brutal e estéril de manifestação ou mesmo como um estado patológico da vida social. Estudos clássicos do movimento operário inglês, que se tornaram pontos de partida teóricos importantes para a análise dos movimentos sociais contemporâneos, desde o início do desenvolvimento industrial, dividem-no em fases que vão sucessivamente das formas mais primitivas e arcaicas até as mais evoluídas e eficazes, iniciando-se pela fase do *crime*, passando *pelas do quebra-quebra, associação, cartismo*, até chegar a fase do *socialismo*. A fase do *crime* foi, para tais interpretações, a mais brutal e estéril de todas. Em virtude da miséria e indigência a que estava submetido, o operário venceu o seu respeito inato à propriedade e começou a roubar. Portanto, sob essa perspectiva, a necessidade orgânica, mais do que a motivação política, é que levou os operários ao crime de furto.²

Em análises clássicas da historiografia brasileira, encontramos também ressonâncias desse tipo de interpretação. Para considerar o crime como um estado patológico da vida social, recorre-se, por exemplo, à análise da presença marcante de um contingente social numeroso, composto de homens livres sem ocupações definidas na sociedade escravista do século XIX. A interpretação corrente dos estudiosos é a de que aqueles homens foram marginalizados pela sociedade escravista brasileira, que deles teria retirado as possibilidades de participar das ocupações disponíveis ao longo dos quatro séculos de vida colonial e imperial. Assim, ainda que dispostos a integrar o mercado de trabalho, teriam sido impedidos, porque a organização econômica da sociedade teria deles retirado as oportunidades para a realização de tal mister. Sem possibilidade de integrar-se ao mercado de trabalho e interiorizando linearmente a condição de excluído, a este segmento de estratificação social pouco definida, não teria restado senão o caminho do crime. Daí a referência a ele como uma "verdadeira endemia social", composta de um número grande de "indivíduos mais ou menos desocupados, de vida incerta e aleatória, e que davam nos casos extremos nestes estados patológicos da vida social; a vadiagem

² Cf., por exemplo, as análises de F. Engels. In: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Buenos Aires, Editorial Esencias, 1974, pp. 190-211 e especialmente p. 191. Para uma perspectiva em que o crime constituiu-se em luta social significativa da classe trabalhadora inglesa do século XVIII, cf. Linebaugh, P. "Crime e industrialização: a Grã-Bretanha no século XVIII". In: Pinheiro, P.S. (org.). *Crime, violência e poder*. São Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 101-37. Cf. também "Comentário 1" de Maria Stela Bresciani. In: Pinheiro, P.S., op. cit., pp. 138-41.

criminosa e a prostituição”.³ É necessário, pois, interpretar o furto como luta social específica do século XIX brasileiro⁴ e não como uma forma de manifestação arcaica, por ser anterior à era sindical.

Em que medida, então, essa questão abriga um confronto ideológico entre concepções diferenciadas de propriedade e trabalho no interior de sociedade brasileira desse período? Num momento em que se estabeleciam as bases políticas para a instituição do Estado Nacional brasileiro, eram necessárias, mais do que nunca, a solidificação e a universalização da idéia de propriedade, como condição para o estabelecimento das bases da hegemonia cultural burguesa.⁵ Todavia, a prática do furto entre os elementos integrantes das classes subalternas parecia ser, simultaneamente, a negação do trabalho disciplinado e do conceito capitalista de propriedade privada. Por esta razão, as classes dominantes mobilizaram com veemência todos os seus mecanismos de coerção, para que tal prática pudesse ser contida. A generalização do furto, como instrumento complementar da subsistência e ao mesmo tempo como maneira de negar os preceitos burgueses vinculados à legitimação da propriedade privada, pode muito bem ser percebida nas reminiscências poéticas registradas pela literatura popular da época. Os versos a seguir indicam a violação da propriedade de Dom Tomás, Governador de Pernambuco, em fins do século XVIII:

3 Cf. Prado Júnior, C. *História econômica do Brasil*. 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1977, p. 198. Devemos ressaltar, contudo, os trabalhos mais recentes que, não tendo o objetivo específico de investigar o crime (particularmente o furto) à luz da questão da propriedade, dão contribuição significativa, em outro nível, para superar as interpretações tradicionais em relação a esse tema. Cf. Machado, M. H. P. *Crime e escravidão*. Trabalho, lutas e resistência nas lavouras paulistas (1830-1888). São Paulo, Brasiliense, 1987; Lara, S. H. *Campos da violência*. Escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro (1750-1808). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988 (Oficinas da História), pp. 269-93; Fausto, B. *Crime e cotidiano*. A criminalidade em São Paulo (1880-1924). São Paulo, Brasiliense, 1984.

4 Naturalmente, o furto foi praticado também ao longo de toda a colonização, com as especificidades desse período histórico, que ainda precisam ser investigadas. Contudo, interessa aqui verificar esta prática a partir do momento em que se anuncia a transição, no Brasil, de sua condição de Colônia para Nação, até fins do século XIX, quando surgem as primeiras associações operárias.

5 O conceito de hegemonia tem servido frequentemente para veicular a idéia de dominação absoluta dos governantes sobre os governados. Esse tipo de interpretação obscurece a percepção da sociedade a partir da luta de classes, incorporando a idéia de que os subalternos absorvem as representações burguesas de forma linear. Cf. revisão crítica do conceito de hegemonia em Thompson, E.P. "La Sociedad inglesa del siglo XVIII: lucha de classes sin classes?". In: *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona, Ariel, 1979, pp. 58-60.

Aviltante duplamente
É tua pena Simplício
Horrível, porco flagício,
Dum nababo inclemente!
Até quando essa Tainha
Que ao pescoço tens pendida,
Restará de apodrecida
Esturricada na espinha?
Fique-te esta na mente,
Toma sentido, rapaz:
Não se bole impunemente
Nas coisas de Dom Tomás!⁶

Simplício, um indivíduo pertencente às classes subalternas, por roubar uma tainha do viveiro do Governador, foi preso e condenado a trabalho forçado até secar o peixe furtado que trazia amarrado ao próprio pescoço. O crime de Simplício foi, neste episódio, considerado duplamente grave. Primeiramente, porque a ação criminal foi desencadeada contra o Governador, que personificava o poder de Estado. Em segundo lugar, o crime mereceu

6 Koster, H. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Trad. Luiz da Câmara Cascudo. São Paulo, Nacional, 1942 (Brasiliense, col. 221) p. 307; manifestações vinculadas à literatura popular anônima, a exemplo destes versos que aparecem no livro de Koster, envolvendo também lendas e danças dramáticas, foram frequentemente observadas e anotadas por cronistas e viajantes desde o século XVI e constituem material privilegiado para o desenvolvimento de algumas facetas da visão de mundo das classes subalternas. Os folcloristas brasileiros recorreram aos viajantes e cronistas como fontes originais, para organizarem antologias de folclore a partir desse tipo de material. Cf. Cascudo, L. da C. *Antologia do folclore brasileiro*. 4 ed., São Paulo, Martins, 1971 (Biblioteca de Ciências Sociais), pp. 17-183. A historiografia brasileira, tem, contudo, até agora praticamente ignorado este tipo de fonte, preferindo ainda trabalhar com documentação convencional, apesar do êxito de algumas abordagens estrangeiras. Dentre elas, cabe salientar o trabalho de Darnton, que, pela análise de um conjunto de contos populares, procura reconstituir, em toda a sua complexidade, as representações camponesas da França do Antigo Regime. Cf. Darnton, R. *O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Trad. Sônia Coutinho. Rio de Janeiro, Graal, 1986 (Biblioteca de História, 13) pp. 21-102. Nessa linha, vale a pena registrar também a importância para a historiografia, em termos da abordagem a partir de fontes vinculadas à cultura do povo, do trabalho de Lieberman. Esse autor estudou um grupo norte-americano surgido em 1954, denominado *Peoples's Songs Inc.*, que, centrando seu interesse em músicas folclóricas e comunistas, tinha por objetivo divulgar mensagens dramáticas à sociedade. Lieberman estuda as relações desse grupo com o radicalismo de 1930, com o movimento dos direitos civis e com a nova esquerda dos anos 50 e 60. Lieberman, R. "People's Songs: American communism and the politics of culture". *Radical History Review*, Nova York, 36, pp. 63-78, set., 1986.

severa punição porque violava os preceitos judiciais burgueses relativos à propriedade privada, numa ordem social em que a mesma estava em pleno processo de constituição.

O folclore pernambucano não deixou de registrar, contudo, a irreverência da população em resposta à severidade com que o Governador daquela província punia os crimes de furto. Assim, às vésperas da partida de Dom Tomás, quando este deixava, em 1798, o governo da Província, ouvia-se o povo cantar jocosamente a satisfação por ter sido roubada ao Governador a sua própria amante. O povo cantava, então:

A Galera fez aguada
Dom Tomás já vai partir
Dona Brites desgrenhada
Finge chorar, mas sorri.
Pinico, có, có
Dona Brites
Ficou só!...
Já tem ela outro de olho,
Não lhe falta quem a queira
Dela agora está de posse
O Chiquinho da Ribeira!
Pinico, có, có
Dona Brites
Não está só!...⁷

A ridicularização do poder e da autoridade fazia-se então, neste caso, através da popularização de versos que descreviam a situação humilhante em que o Governador Dom Tomás é traído por sua amante com Chiquinho da Ribeira, o arrematante de dízimos da Província. Pode-se observar neste gênero de literatura um momento de ruptura com a tensão e o medo experimentado cotidianamente pelas classes subalternas, nas suas relações com o Estado.⁸ Aqui, o sentimento do medo é substituído pela experiência do riso jocosos, que foi, desde o pós-renascimento, descaracterizado e destituído de sua importância como forma universal de se conceber o mundo.⁹ Nesta inversão,

7 Koster, H., *Viagens ao Nordeste...*, p. 307.

8 Barreiro, J. C. *O cotidiano e o discurso dos viajantes: criminalidade, ideologia e luta social no Brasil do século XIX*. Tese de doutoramento. São Paulo, FFLCH-USP, 1988, pp. 281-84.

9 Bakhtin, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo/Brasília, Hucitec/Editora da UnB, 1987 (Linguagem e cultura), pp. 37-58.

contudo, as classes subalternas desenvolvem uma atitude de crítica à estrutura de dominação vigente. Os registros de violação à propriedade privada de governadores e outras autoridades, praticada pela população sem posses, parecem indicar que tais acontecimentos não eram nada raros. São no mínimo curiosos, por exemplo, como descreve Koster, os acontecimentos ligados a um saque efetuado por soldado ao palácio do Governador em Fortaleza, ocorrido no início do século XIX. Assim que o Governador da Província foi notificado do acontecimento, apressou-se em interpretar o saque a partir das seguintes palavras: "Pobre camarada! Deve ser muito grande a sua fome que ouse arriscar-se entrar no jardim do seu Governador. Não lhe façam mal".¹⁰ Pior do que punição, a estratégia de luta contra tal forma de resistência foi, neste caso, a de esvaziar o substrato essencial do acontecimento, ligado à ação do saque. O Governador simplesmente encerrou o caso, perdendo o soldado sob o pretexto de que sua ação havia sido motivada pela fome.

A mesma estratégia usada pelo Governador era empregada pelos viajantes estrangeiros. Em seus relatos ocorria também a descaracterização do conteúdo crítico de que se revestia a ação do furto. O viajante francês Debret, que esteve no Brasil entre 1816 e 1832, quando relata as situações em que o escravo abre a despensa e os latões de leite de seu senhor, faz questão de reafirmar que o escravo é bronco e incapaz de inventar por si só essas pequenas fraudes. Elas não seriam mais do que imitação grosseira de furtos mais refinados praticados pelo seu senhor.¹¹ Com isso, o viajante estrangeiro nega ao escravo os atributos de pessoa e exorciza o "novo" contido na ação do furto, que poderia caminhar no sentido de rompimento e questionamento do equilíbrio sobre o qual está fundamentado o direito positivo. Tudo é feito para esvaziar o acontecimento daquilo que arriscaria colocar em questão a instituição que prescreve as normas definidoras do que é e do que não é crime.¹²

10 Koster, H., *Viagens ao Nordeste...*, p. 307.

11 Debret, J. B. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. 6ª ed, São Paulo/Brasília, Martins/INL-MEC, 1975, vol. III, p. 251.

12 No caso em questão, o furto é um *acontecimento* cujo conteúdo é esvaziado tanto pelo Governador como pelo viajante estrangeiro, como estratégia de acobertamento da capacidade de expressão política das classes subalternas. O *acontecimento* é, muitas vezes, igualmente destituído de seu conteúdo essencial, no interior da própria análise historiográfica. Essa tendência a desvalorizar o *acontecimento* decorre da crítica ao procedimento positivista de definir a História como um estudo do passado, entendido como um encadeamento contínuo de "acontecimentos". Contudo, não se promoveu uma redefinição do *acontecimento* na historiografia, a partir da crítica ao positivismo. Antes, em nome da condenação

Contudo, no caso em questão, a própria circunstância do saque ter sido desencadeado contra o palácio do Governador induz à reflexão sobre a complexidade de motivações que poderia envolver esse tipo de ação. Vinha do palácio a expedição da legislação protecionista dos monopólios, assegurando lucro exorbitante aos capitalistas vendedores de farinha de mandioca, submetendo com isso a população a uma situação de penúria em época de seca. O palácio era ainda a residência do Governador, chefe supremo das Milícias, Companhias de Ordenanças e dos Regimentos de Linha. E o Governador permanecia sempre surdo às petições populares a ele dirigidas, denunciando as arbitrariedades e as violências que caracterizavam os sistemas de recrutamentos. Tais razões constituíam motivações de sobra para que a população livre sem posses, e o soldado em particular, desenvolvesse alguma noção *legitimadora* em relação aos saques a palácios, pois os mesmos se transformavam, aos olhos da população, em símbolo de opressão e arbítrio. Mais do que um ato espasmódico, é possível então pensar os saques como exteriorização de alguma forma de consciência e de resistência à opressão do Estado.

A generalização da prática do furto, entre elementos pertencentes às classes subalternas, foi comentada com preocupação por viajantes e cronistas nacionais e estrangeiros. A dimensão quantitativa do roubo preocupava as classes dominantes, porque os prejuízos materiais tendiam a se avolumar cada vez mais. Podia-se constatar a prática freqüente do furto de lenha e madeira da propriedade do fazendeiro. Era, geralmente, tarefa do agregado fiscalizar e circular pela propriedade para impedir o furto desses produtos. Havia ainda algumas espécies de latrocínio, para as quais eram constituídos bandos regulares, como, por exemplo, os crimes relacionados ao roubo de cavalos, bois e vacas.¹³ O roubo praticado por negros organizados em quilombos era dos mais difíceis de serem debelados. O conhecimento que tinham das matas dava-lhes forte vantagem contra o grupo enviado a seu encalço. Às vezes, toda uma região era ininterruptamente

ao empirismo, ganhou força a idéia de substituição do "acontecimento" pela "estrutura". O artigo de Pierre Nora dá contribuições significativas para desfazer este equívoco. Esse historiador recupera a importância do *acontecimento* na história e redefine seu estatuto na historiografia, ao refletir particularmente sobre a sua especificidade na história contemporânea. Cf. Nora, P. "Le retour de l'événement". In: Le Goff, J. e Nora, P. *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes*. Paris, Gallimard, 1974 (Bibliothèque des Histoires), pp. 220-21.

13 (14) Koster, H., *Viagens ao Nordeste...*, pp. 290 e 293.

saqueada pelos quilombos, que subtraíam bezerros, carneiros ou galinhas e gêneros alimentícios das fazendas.¹⁴

Todavia mais que os prejuízos materiais de grande monta, a apreensão da classe dominante e a atenção dos viajantes residiam efetivamente na dimensão *legitimadora* assumida pela prática do furto entre os trabalhadores. Com efeito, a interpretação operada pelas classes subalternas na própria concepção de crime leva-os a ignorar o conceito de honestidade socialmente estabelecido. O fato de considerarem, em muitas situações, a "apropriação" como direito demonstra o quanto era precária a interiorização da idéia de *propriedade privada*, um pouco antes da formação do Estado Nacional. O furto da cana, por exemplo, constituía-se num verdadeiro flagelo para os proprietários. Antonil, em seu *Cultura e Opulência do Brasil*, queixava-se dessa prática, amplamente desenvolvida por populares. Observava então, a esse propósito, que os "ladrões a furtam a feixes; nem passa rapaz, ou caminhante, que se não queira fartar, e desenfardar à custa de quem a plantou".¹⁵ Posteriormente, já no século XIX, Koster comentava da seguinte maneira a prática rotineira do furto:

Há também um estranho hábito entre a gente do povo. Não tem escrúpulo de, passando pelos canaviais, cortar um molho de dez ou doze canas e as chupar enquanto caminham, ou levam para casa. Os prejuízos cometidos são, dessa maneira, incalculáveis, especialmente nos canaviais situados às margens das estradas. É uma tradição, e muitas pessoas pensam que o proprietário não tem o direito de defender dos ataques o seu domínio.¹⁶

Nessas linhas são particularmente dignas de atenção as observações desse cronista inglês a respeito de como "a gente do povo" interpretava a si mesma no gesto de se apropriar das mercadorias pertencentes às classes dominantes. Essa "gente do povo", de acordo com Koster, não só considerava legítima a tradição do roubo, como também achava que o proprietário não tinha direito de interferir na realização de tal intento.

Em Koster encontramos também constatações a respeito do furto entre os escravos. Dentre outras coisas, roubavam canas e fôrmas de açúcar. Eram inclinados a furtar particularmente ao seu senhor, não tomando jamais esta ação como desonesta. Um dos

14-Idem, *ibidem*, p. 526.

15 Antonil, A. J. *Cultura e opulência do Brasil*. São Paulo, Nacional, 1967, p. 111.

16 Koster, H., *Viagens ao Nordeste...*, p. 428 (grifos meus).

homens que trabalhava na propriedade de Koster, situada nas imediações de Recife, costumava dizer uma frase, corrente entre os escravos, sempre que o apanhavam com algum furto: "Furtar do Senhor não é furtar".¹⁷ Este pensamento, bastante difundido entre os escravos, definia no mínimo a consciência de sua própria exploração e também a idéia de que os bens do senhor haviam sido construídos com seu trabalho.

Cabe lembrar, ainda, que o furto, como prática negadora de certos valores das classes dominantes, projetou-se de forma eficaz graças à existência de uma vasta infraestrutura de receptação, que se baseava fundamentalmente na existência de uma grande quantidade de vendas e tabernas espalhadas por bairros e beiras de estradas. Os numerosos pequenos alambiques, as feiras de fim de semana, bem como a população ribeirinha que habitava densamente as choupanas e casinhas ao longo da praia, onde a rebentação não era violenta,¹⁸ também compunham, provavelmente, o quadro intrincado de receptação aos produtos furtados, contra o qual as classes dominantes se insurgiram sob formas variadas. Ao percorrer da Baía do Rio de Janeiro até a desembocadura do Rio Macacu, percurso que, de barco, durou uma hora e meia, Kidder interrogava os seus barqueiros a respeito das populações ribeirinhas. As informações recolhidas davam conta da ação freqüente da polícia contra os "bandidos que infestavam essas paragens ribeirinhas". Muitos eram "presos ou mortos por ordem do governo".¹⁹ A ação violenta da polícia contra essas populações que habitavam as imediações dos portos torna plausível a hipótese de que constituíam, muitas vezes, infra-estrutura de receptação de produtos furtados.²⁰ Contudo, é bastante claro que as vendas e tabernas exerciam em grande parte o papel de receptoras de produtos furtados. Com isso, representavam o espaço

17 Idem, *ibidem*, pp. 527-36.

18 Idem, *ibidem*, pp. 300-435.

19 Kidder, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. (Rio de Janeiro e Províncias de São Paulo). São Paulo, Martins Editora da Universidade de São Paulo, 1972 (Biblioteca Histórica Brasileira), p. 147.

20 Esta hipótese se fundamenta na existência de comportamento similar verificando entre as populações ribeirinhas do porto de Londres. No período de 1790-1800, o porto de Londres passou por transformações tecnológicas massivas que tiveram o objetivo de criminalizar a renda da classe trabalhadora e introduzir o salário monetário como forma exclusiva de remuneração do trabalho. Ao mesmo tempo em que estas transformações efetivavam-se, as classes dominantes promoviam, com o mesmo objetivo, a remoção de vários acres de moradia ribeirinhas, cujos habitantes costumeiramente receptavam os produtos que os marinheiros furtavam. Cf. Linebaugh, P., "Crime e industrialização", Sérgio P. (org.) *Crime, violência e poder*. São Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 126-29.

em que as classes subalternas rompiam com o conceito de honestidade socialmente estabelecido. É muito significativa, aliás, a constatação da existência, entre os elementos constitutivos das classes subalternas, do desenvolvimento de laços de solidariedade e ajuda mútua para que a prática do furto fosse efetivada com êxito. Saint-Hilaire colhe depoimento em Minas Gerais, onde aparece a união dos dominados para a consecução do objetivo comum do furto. Segundo um deles, os ferreiros costumam fabricar chaves falsas para os negros a fim de que roubassem seus senhores, disse o dono da casa em que Saint-Hilaire estava hospedado. Acrescenta o hospedeiro que ele próprio tivera disso triste prova, já que lhe haviam roubado em várias ocasiões mais de sessenta talheres de prata, e quase todos os negociantes de São João Del Rey compravam do escravo objetos roubados.²¹

O mesmo depoente levanta para Saint-Hilaire a hipótese de que "pode ser também que o escravo roube como uma forma de vingança".²² Esse processo de solidariedade e ajuda mútua envolvia às vezes, além do escravo e do ferreiro, também o vendeiro e até mesmo o caixeiro empregado da venda. Saint-Hilaire narra a sagacidade de um mulato, que, na região de Taubaté, em aliança com o caixeiro de uma venda, roubou o burro de uma comitiva de viajantes. O animal roubado fora escondido no pasto do próprio vendeiro. Enquanto isso, o mesmo mulato praticante do furto, dizendo-se sabedor do paradeiro do animal, procurava extorquir da vítima a quantia de dois mil réis com a promessa de conduzi-lo até o local em que se encontrava o produto do roubo.²³ As anotações dos viajantes estrangeiros estão pontilhadas de referências às vendas e tabernas como componentes de uma vasta rede de receptação de furtos. Admiravam-se de como os proprietários poderiam manter em funcionamento vendas cujas provisões limitavam-se quando muito a bananas, algumas garrafas de aguardente e um pouco de fumo. Percorrendo as imediações de Taubaté em inícios do século passado, Saint-Hilaire dizia, sobre vendeiros e taberneiros: "Corre na região que estes homens se mantêm é pelo ganho auferido dos furtos comprados a escravos".²⁴

21 Saint-Hilaire, A. de. *Viagens às nascentes do Rio São Francisco*. São Paulo\ Belo Horizonte, Editora da Universidade Estadual de São Paulo\Itatiaia, 1975, p. 68.

22 Idem, *ibidem*, p. 69.

23 Saint-Hilaire, A. de. *Segunda viagem a São Paulo e quadro histórico da Província de São Paulo*. São Paulo, Martins Fontes, 1976, pp.136-37.

24 Idem, *ibidem*, p. 125.

Essa rede de solidariedade e ajuda mútua desenvolvida pelos dominados contra as classes dominantes desfazia-se, às vezes, para que se desenvolvesse entre os próprios subalternos, determinados modelos de conduta que se constituíam em pilares de sustentação dos processos reais de produção ideológica no Brasil. A posição oscilante e ambígua do vendeiro, como mecanismo para garantir o seu próprio equilíbrio na sociedade, foi tema bastante discutido por Maria Sylvia de Carvalho Franco em *Homens livres na ordem escravocrata*.²⁵ A malandragem e a esperteza desse personagem faziam-no ligar-se ambigualmente tanto às camadas dominantes quanto aos extratos inferiores, como forma de acomodação à ordem social exportadora, cuja atividade era marginal e quase dispensável. Certas características de marginalidade transformavam-no, como se viu, em receptor de mercadorias furtadas, principalmente quando se ligava aos segmentos dominados da sociedade. Contudo, o vendeiro desenvolvia técnicas de subordinação e controle sobre negros e mulatos baseadas no endividamento, para transformá-los em fornecedores obrigatórios de produtos furtados para sua venda. É ilustrativo o caso de um vendeiro francês dessa época que, segundo disse o cronista, "adquire café aqui para o revender no Rio de Janeiro e a venda oferece-lhe meios para comprá-lo barato. Particulares de poucos recursos, negros, mulatos, abastecem-se de gêneros na sua venda, não o pagam e exoneram-se dando-lhe na época de colheita café por muito bom preço".²⁶

Assim, instauravam-se entre o escravo e o vendeiro determinados vínculos baseados na ideologia do valor. A técnica de controle a partir do endividamento consubstanciava um forte princípio de dominação pessoal do vendeiro sobre o escravo e sobre negros e mulatos livres, que, para cobrirem a dívida, eram obrigados a trazer mais objetos furtados. Este princípio de dominação conduzia, no limite, à destruição dos predicados humanos da pessoa. Há, enfim, entre os elementos pertencentes às classes subalternas, múltiplos planos de organização do poder,²⁷ que não podem ser apreendidos a partir de uma ótica linear.

25 Franco, M. S. de C. *Homens livres na ordem escravocrata*. 2 ed. 2 impressão. São Paulo, Ática, 1974 [1976. reimpressão] (Coleção Ensaio, 3).

26 Saint-Hilaire, A. de. *Segunda viagem a São Paulo e quadro...*, p. 125.

27 Mandrou, ao estudar o antigo regime sócio-cultural francês, chama atenção para a complexidade que envolve os múltiplos planos de organização das tradições populares, especialmente no que respeita à organização da cultura, cf. Mandrou, R. *La France aux XVII et XVIII siècles*. Paris, Presses Universitaires de France, 1974, pp. 148-150.

Tudo parece indicar que, em relação à questão do furto, o modelo de conduta das classes subalternas se baseava na reconstituição seletiva dos preceitos estabelecidos pelo direito positivo. Quando se trata de furto do fazendeiro, o furto assumia uma dimensão legitimante. E aí, então, eles operavam uma transformação radical na própria concepção de crime, que os levava a romperem com o conceito de honestidade socialmente estabelecido. Os viajantes estrangeiros, muito atentos a observarem, por onde passavam, o significado da representação vinculada à idéia de propriedade, conseguem apreender situações esclarecedoras a respeito dessa questão. Luccock passava por uma venda, nas imediações do Rio de Janeiro, em 1813, e surpreendeu a situação em que o vendeiro comprou legumes furtados do patrão, trazidos por um negro, embora sabendo que aqueles gêneros haviam sido furtados de um senhor de escravos. O viajante inglês encheu inutilmente o vendeiro de argumentos, que foram insuficientes para que ele se convencesse de que a sua ação era imprópria. Ao mesmo tempo, o viajante percebeu o quanto, sob determinados aspectos, era cara ao vendeiro a noção de honestidade, ao constatar que o vendeiro salvara muitos objetos de um navio naufragado na região e estava a guardá-los cuidadosamente para devolver ao seu verdadeiro dono, quando este aparecesse. Assim, o vendeiro, ao mesmo tempo, nega e reafirma conceitos estabelecidos socialmente para definir a noção de crime em relação à prática do furto. Para o vendeiro, era legítimo apropriar-se de mercadorias furtadas do fazendeiro.²⁸ As razões para a legitimação dessa prática poderiam estar, por exemplo, na prepotência do fazendeiro, que, investindo-se de seu poder de "coronel" ou portando uma ordem do rei, expropriava os produtos de sua venda. Contudo, o mesmo personagem cuidava zelosamente de produtos encontrados, para entregá-los oportunamente a seu dono desconhecido.

Luccock encontrou em outra ocasião alguns objetos de relativo valor, esquecidos por alguém na praia. O viajante recolheu esses objetos e ofereceu-os a uma escrava. O viajante inglês ficou surpreso ao constatar que ao mesmo tempo em que os negros legitimavam a ação do furto ao senhor, aquela escrava recusava os objetos por ele oferecido, sob a alegação de que os mesmos não lhe pertenciam, e ela não se apropriava de produtos alheios.²⁹

28 Luccock, J. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*. São Paulo/Belo Horizonte, Editora da Universidade de São Paulo/Itatiaia, 1975 (Coleção Reconquista do Brasil, vol. 21), p. 208.

29 Idem, ibidem, loc. cit.

Pode-se observar, pois, que os enquadramentos sociais são complexos e não são passíveis de serem apreendidos sob a determinação prévia de uma totalidade orgânica. Misturam-se aí situações em que entre os próprios dominados são instituídas certas relações de dominação baseadas na ideologia do favor, com outras em que eles se unem para fazer oposição ao opressor comum. Todavia, a reconstituição da prática do furto entre os dominados do século XIX, em toda a sua complexidade e determinações múltiplas, aponta em certos momentos para uma experiência de auto-organização, ainda que muitas vezes fragmentária, interrompida e ambígua. Em vez da determinação prévia do ato do furto como delito, uma interrogação mais cuidadosa permite desvendar os registros de uma fala própria dos subalternos envolvidos naqueles acontecimentos.

O furto como forma de luta social não fica restrito às décadas iniciais do século XIX, o que revela a dificuldade das classes dominantes na universalização da idéia de propriedade. Em 1860, a manifestação preocupada do clero nordestino contra os que incitavam à pilhagem, à guerra aos ricos e à ociosidade, fazia crer que o furto transcendia o caráter de manifestação casual e isolada, atingindo dimensões generalizantes que chegavam a atemorizar os fazendeiros e a própria Igreja, com a perspectiva de uma revolução próxima. O arcebispo da Bahia interrogava, então irado:

E por ventura, não temos visto reproduzindo nesta época de civilização e de luzes este antigo erro, não de hereges que dormiam, mas de pretendidos filósofos acordados, que debaixo de diversas formas e teorias mil vezes mais funestas descobriam o segredo de isentar os povos da obrigação do trabalho, proclamando, como em direito social, a espoliação, a pilhagem e a guerra aos ricos, e a todos os que possuem, e consequentemente à família e à propriedade, que na frase de um de seus chefes não é senão o furto?³⁰

No Congresso Agrícola do Recife, em 1878, os fazendeiros respiravam a mesma atmosfera de medo da revolução popular. Um dos fazendeiros argumentava que

a aglomeração dos ociosos nos grandes centros de população é um perigo iminente, é uma revolução adiada, é uma revolução brutal; porque é a convulsão da fome e das más paixões das massas incitadas pelos cortesãos da praça pública.³¹

Há em comum nessas observações o fato de que tanto a Igreja quanto os fazendeiros procuravam em suas falas, esvaziar o conteúdo político dos movimentos ligados aos

30 Marquês de Santa Cruz — "Pastoral do Arcebispo da Bahia". In: *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, tomo XXX, 1980-81, p. 17.

31 *Trabalhos do Congresso Agrícola do Recife de 1878*. Recife, CEPA-PE, 1978, p. 450.

saques e furtos, preferindo negar o registro de uma fala própria da população envolvida naqueles acontecimentos. Ao invés disso, afirmavam tratar-se de uma população faminta que era manipulada pelos "filósofos" e "cortesãos" da praça pública.

O trabalhador que roubava era considerado pelo fazendeiro como "a lagarta de todos os anos e a seca de todas as estações".³² Alegavam que, mesmo se tratando da subtração de pequenos objetos, ao cabo de algum tempo os prejuízos tornavam-se incalculáveis, pois era extremamente grande o número de devotados ao furto.³³ Os objetos roubados iam desde objetos agrícolas, animais e lenha, até produtos como café, cana e caixas de açúcar.

Os fazendeiros percebiam com clareza a dimensão de resistência à disciplina de trabalho de que se revestia a ação do furto entre trabalhadores. Por isso, explicavam a idéia segundo a qual somente era possível a subordinação do homem ao trabalho, moralizando o povo e acossando os ladrões e ociosos.³⁴ A tarefa moralizadora seria realizada através da escola e da divulgação das pastorais, dos sermões, da catequização e da ampla difusão da religião por todo o sertão por padres ambulantes.³⁵ Contudo, para acossar e punir severamente os crimes de furto, seria necessária a criação de leis sanguinárias, que agissem de forma sumária e eficiente contra os ladrões. A intenção dos fazendeiros que participavam do congresso em 1878 era, de uma lado, influir no comportamento da população, para, por meios sutis (educação e religião) substituir a noção legitimante que o trabalhador desenvolvera em relação ao furto. De outro lado, tinha-se convicção que a eficácia da ação de controle sobre os trabalhadores requeria a coexistência dos meios oblíquos, com o aperfeiçoamento da posse dos meios violentos de coerção. Nesse sentido, a reivindicação dos fazendeiros era que houvesse reforma na legislação criminal, instituindo o "julgamento sumaríssimo" para os crimes de furto. O desrespeito à noção de propriedade privada e os prejuízos materiais decorrentes da subtração generalizada de seus produtos fazem emergir a idéia da criação de uma *polícia*

32 *Idem*, p. 206.

33 *Idem*, loc. cit.

34 *Idem*, p. 240.

35 *Congresso Agrícola*. Coleção de documentos. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1878, p. 56.

rural particular, mantida pelos fazendeiros, apesar dos altos investimentos requeridos por tal empreendimento.³⁶

Há indícios seguros de que o processo de universalização das concepções liberais de propriedade e trabalho, no Brasil, está em fase de consolidação e acabamento no período que compreende a virada do século e 1906. A partir daí, o movimento de trabalhadores, em sua forma moderna, vai sobrepondo-se ao protesto popular tal como ocorria no século XIX. Pelo menos nos centros urbanos onde o setor industrial se desenvolvia mais intensamente, a luta social vai circunscrevendo-se cada vez mais à diminuição da jornada de trabalho, ao aumento de salários e à criação de sindicatos livres. Ao colocarem em questão a duração da jornada e a remuneração justa da força de trabalho, os trabalhadores demonstram ter incorporado as noções de propriedade, tempo linear e trabalho disciplinado, embora tal aceitação não tivesse ocorrido em consonância com os padrões da ética liberal burguesa.

Contudo, apesar dessa transição ter sido completada há quase um século, são dignas de reflexão algumas estratégias de luta empregadas pelos movimentos sociais do campo, de que é palco a sociedade brasileira contemporânea. Eles são portadores de uma característica instigante: os trabalhadores, através de uma política de ocupação de terras improdutivas, questionam vigorosamente a noção de propriedade, que define sua relação com os latifundiários e com o Estado. Isso poderia nos remeter à concepção de radicalismo adormecido desenvolvida por Thompson.³⁷ O questionamento seletivo à concepção liberal de propriedade privada foi, como vimos, um instrumento importante de protesto social popular ao longo de todo o século XIX. Ele foi sucumbindo progressivamente, para dar lugar às modernas formas trabalhistas de contestação social. Quase um século depois, aquelas tradições de luta, do século XIX, renascem no contexto social contemporâneo, dando vigor ao desenvolvimento de uma política de acesso mais democrático à posse da terra.

³⁶ Idem, pp. 204-5. É digno de registro o fato de que, nos movimentos sociais contemporâneos de luta pela posse da terra, os latifundiários façam reviver suas estratégias do século XIX, de armamento e formação de milícia particular, para a preservação da atual estrutura agrária colonial. Isto indica também as dificuldades históricas do Estado brasileiro em efetivar uma das condições básicas para torná-lo moderno: a do monopólio sobre a violência legítima para garantir a pacificação da sociedade. Cf. Elias, N. *O processo civilizador. Formação do Estado e Civilização*. Trad. Ruy Jungmann. Vol. 2. Rio de Janeiro, Zahar, 1993.

³⁷ Thompson, E. P. *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Trad. Eva Rodríguez. Barcelona, Editorial Crítica, 1989.

ESCRAVIDÃO, CIDADANIA E HISTÓRIA DO TRABALHO NO BRASIL*

Silvia Hunold Lara**

Resumo

Este artigo discute alguns aspectos da exclusão dos negros (escravos ou ex-escravos) da história social do trabalho no Brasil, que passou a ser identificada com a história do trabalho livre, assalariado (para não dizer operário). Analisando as implicações historiográficas e políticas deste procedimento, a autora critica a historiografia da "transição" e a "teoria da substituição" do escravo pelo imigrante. Recorrendo à recente produção sobre a experiência escrava e sobre o período pós-abolição, o artigo sugere outros caminhos de investigação, que possam revelar como as experiências acumuladas durante a escravidão por escravos e libertos foram compartilhadas com os trabalhadores livres, antes e depois da abolição.

Palavras-chave

Escravidão; abolição; história do trabalho; historiografia.

Abstract

This article discusses some aspects of the exclusion of the blacks (slaves and ex-slaves) from the social history of labor in Brazil, which for a long time was equated with the history of the free or wage-earning working class. Analyzing the political and historiographical implications of this oversight, the author criticizes the historiography on the "transition" to the free labor and the theory of the "replacement" of the slave by the immigrant. Turning to the recent studies on slave experience and on the post-emancipation period, the article suggests other paths of research

* Uma versão inicial deste texto foi apresentada na mesa-redonda "Memória, escravidão e cidadania no Brasil", durante o XIX Simpósio Nacional da ANPUH, em Belo Horizonte, 24 de julho de 1997. Trata-se de um trabalho ainda em andamento, que faz parte de uma pesquisa mais ampla, sobre os nexos entre raça e classe na história e na historiografia brasileiras, e que conta com financiamento do CNPq.

** Professora do Departamento de História da UNICAMP.

which might reveal how the cumulative experiences of slaves and freed persons were shared with free workers, before and after abolition.

Key-words

Slavery; abolition; history of labor; historiography.

O drama mais espetacular dos últimos mil anos da história humana é a deportação de dez milhões de seres humanos da beleza morena de sua terra natal para o recém-descoberto Eldorado do Oeste. Eles desceram ao Inferno e, no terceiro século, ressuscitaram da morte, no maior esforço de conquista da democracia para milhões de trabalhadores que este mundo jamais viu. Foi uma tragédia que amesquinhou a da Grécia; uma convulsão na humanidade como a da Reforma e a da Revolução Francesa. Todavia somos cegos e liderados por cegos. Não percebemos nisto uma parte do nosso movimento operário, de nosso triunfo industrial, de nossa experiência religiosa.¹

Estas frases, escritas em 1934 por W. E. B. Du Bois, fazem parte dos últimos parágrafos de seu livro sobre o período imediatamente posterior ao final da Guerra Civil nos Estados Unidos — obra que se tornou marcante para a recente produção sobre a história da experiência negra norte-americana. A advertência que elas contêm, no entanto, parece nunca ter tido qualquer eco na historiografia brasileira. Aqui, apesar de a abolição não ter ocorrido no bojo de uma guerra civil, 1888 foi quase sempre considerado um marco temporal separador de “dois Brasis”.² A maior parte dos autores que tratam da história do trabalho no Brasil costuma iniciar sua análise no final do século XIX ou mesmo nas primeiras décadas do século XX. Identificada com a história do trabalho livre (assalariado), a história social do trabalho no Brasil contém, em si mesma, um processo de exclusão: nela não figura o trabalhador escravo. Milhares de trabalhadores que, durante séculos, tocaram a produção e geraram a riqueza no Brasil ficam ocultos, desaparecem num piscar de olhos.

A oposição irreconciliável entre escravidão e liberdade cristalizou-se como um postulado quase sempre inquestionado, e o final do século XIX passou a configurar o assim

¹ Du Bois, W. E. B. *Black reconstruction in America, 1860-1880*. Nova York, Atheneum, 1969, p. 727.

² Este marco cronológico pode estar, evidentemente, associado a outros elementos e possuir diversos significados. É, contudo, um elemento comum a obras com perspectivas tão diversas quanto, por exemplo, as de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior.

chamado período da *substituição* do escravo (negro) pelo trabalho livre (branco e imigrante), o “período da *transição*”, da “*formação* do mercado de trabalho livre” no Brasil. Abordadas nos capítulos finais das obras sobre escravidão (quando não são tematizadas em si mesmas, em obras específicas sobre a abolição) ou em capítulos introdutórios sobre a história dos trabalhadores em geral ou dos operários em particular, as últimas décadas do século XIX constituem o marco cronológico que separa o conjunto de obras sobre a escravidão daquele sobre o “trabalho livre”: entre os dois há um hiato, quase um abismo — e a história dos trabalhadores no Brasil torna-se cativa de uma ruptura radical.

Assim, a abundante historiografia sobre a “transição”, apesar de sua diversidade, efetua um procedimento comum: pretende estabelecer uma teoria explicativa para a “passagem” do mundo da escravidão (aquele no qual o trabalho foi realizado por seres coisificados, destituídos de tradições pelo mecanismo do tráfico, seres aniquilados pela compulsão violenta da escravidão, para os quais só resta a fuga ou a morte) para o universo do trabalho livre, assalariado (no qual, finalmente, poderíamos encontrar sujeitos históricos). Em sua modalidade mais radical, a historiografia da transição postula a tese da “substituição” do escravo pelo trabalho livre; com o negro escravo desaparecendo da história, sendo substituído pelo imigrante europeu. O próprio termo “substituição” chegou a ganhar contornos cada vez mais fortes. Se em Caio Prado e Florestan Fernandes ele aparecia ainda como um recurso quase retórico,³ em Martins ele chegou a ser assumido literal e explicitamente:

(...) a questão abolicionista foi conduzida em termos da *substituição* do trabalhador escravo pelo livre, isto é, no caso das fazendas paulistas, em termos de *substituição física* do negro pelo imigrante. O resultado não foi apenas a transformação do trabalho, mas também a *substituição* do trabalhador.⁴

³ Caio Prado Júnior, por exemplo, afirma que a lavoura cafeeira baseou-se em “a grande propriedade monocultural trabalhada por escravos negros, *substituídos* mais tarde (...) por trabalhadores assalariados” (Caio Prado Júnior. *História econômica do Brasil*. 6 ed. São Paulo, Brasiliense, 1961, pp.169-70, grifo meu). Florestan Fernandes, por sua vez, assinala que, a partir de 1888, “as tendências de reintegração da ordem social e econômica *expeliram*, de modo mais ou menos intenso, o negro e o mulato do sistema capitalista de relações de produção no campo” (*A integração do negro na sociedade de classes*. 2 ed. São Paulo, Ática, 1978, vol. I, p. 38, grifo meu).

⁴ Martins, J. de S. *O cativo da terra*. São Paulo, Liv. Ed. Ciências Humanas, 1979, p. 18, grifos meus.

A vitória das propostas abolicionistas-imigrantistas em fins do século XIX e a construção do “reino da liberdade” no Brasil, contraposto ao universo de horrores da escravidão, marcaram profundamente a historiografia, vinculando-a, na maior parte das vezes, àquele mesmo projeto político. Em nome da justiça e da humanidade burguesas, os abolicionistas erigiam-se em procuradores dos oprimidos, excluindo-os da luta pela liberdade e da própria história. Em nome de um projeto de emancipação dos oprimidos do século XX, cientistas sociais, historiadores e militantes de partidos e movimentos acabaram por fixar a mesma imagem. Nas décadas de 1960 e 1970, os traços foram se tornando cada vez mais rígidos, na medida em que os debates se caracterizavam mais pelas discussões teóricas e conceituais que propriamente históricas.⁵

No entanto, noções diferentes de liberdade e de trabalho livre estiveram em luta no final do século XIX e início do XX. As ações de escravos e libertos ao longo dos séculos revelam alguns desses diferentes significados de liberdade. Às vezes, ser livre significou poder viver longe da tutela e do teto senhorial ou poder ir e vir sem controle ou restrições; outras vezes, significou poder reconstituir laços familiares e mantê-los sem o perigo de ver um membro da família ser comercializado pelo senhor. Muitas vezes, a liberdade significou a possibilidade de não servir a mais ninguém, e, aqui, a palavra liberdade adquire dimensões econômicas, conectando-se à luta pelo acesso à terra: durante a escravidão e depois da abolição, muitos ex-escravos lutaram para manter condições de acesso à terra conquistadas durante o cativeiro. Como se pode ver, estamos bem longe de entender a liberdade como a possibilidade de vender “livremente” a força de trabalho em troca de um salário.⁶ Mas, ainda hoje, na maior parte das vezes, quando se fala na história do trabalho no Brasil, quase sempre se pensa em termos da identidade entre liberdade e trabalho assalariado; quando os historiadores se reúnem para discutir os movimentos sociais no Brasil, raramente pensam em quilombos ou insurreições escravas.

Tão importante quanto a cristalização dos termos constituintes da “teoria da substituição” foi o fato de que os estudos empíricos a este respeito incidiram quase sempre

5 Cf. Santiago, T. A. (org.). *América colonial. Ensaio*. Rio de Janeiro, Pallas, 1975; Amaral Lapa, J. R. (org.). *Modos de produção e realidade brasileira*. Petrópolis, Vozes, 1980; e Pinheiro, P.S. (org.). *Trabalho escravo, economia e sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

6 Cf. Chalhoub, S. *Visões da liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990; Andrews, G.R. “Black and white workers: São Paulo, Brazil, 1888-1929”, *Hispanic American Historical Review*, 68, n° 3 (1988), pp. 491-524; e Castro, H.M.M. de. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista — Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.

sobre São Paulo, acarretando que a assim entendida “experiência paulista das fazendas de café” se configurasse como um paradigma explicativo de *todo* o processo, em *todo* o Brasil. Vários estudos regionais já demonstraram claramente como, em outras regiões, a questão se colocava de modo diverso, com o aproveitamento do “elemento nacional”. Para não ir muito longe em termos geográficos, na Zona da Mata mineira, por exemplo, os fazendeiros preferiram realizar contratos de parceria com trabalhadores residentes, recorrendo ao assalariamento temporário de migrantes sazonais vindos de outras regiões do Estado.⁷ No Espírito Santo, somente os fazendeiros mais ricos recorreram à imigração. A maioria acabou optando por “‘contratados’ por um ano, por ‘camaradas’ pagos por mês, ou, mais ainda, por ‘jornaleiros’, pagos por dia”.⁸

É interessante notar, entretanto, que nem sempre estes estudos chegaram a questionar diretamente os termos postulados pela “teoria da substituição”, que continuou a ser considerada válida para São Paulo. Além disso, mesmo ao reagirem contra a universalidade do paradigma, alguns autores acabavam muitas vezes por reiterá-lo. Ao explicarem as estratégias seguidas em outros lugares a partir da “ausência” ou “negação” da imigração, reafirmaram seus princípios e, até mesmo, a tese de que, onde houvesse imigração, “naturalmente” o escravo teria sido substituído pelo recém-chegado, em detrimento dos “nacionais”.

Termos como *substituição*, *transição* e *formação* conferiram historicidade àquela ruptura. Por que teriam lugar na história seres coisificados, “incapazes de ação autônoma”? Ecoando palavras proféticas de Nabuco (e de alguns outros abolicionistas), a produção acadêmica dos anos 60 sobre o tema transformou em explicação histórica idéias e concepções que, quase cem anos antes, faziam parte de um intenso jogo político.⁹ A exaltação do imigrante branco, associada à idéia da incapacidade do negro para o trabalho e à afirmação da passividade dos nacionais, devidamente depuradas de seus termos racistas, reapareceu na base das teses formuladas por sociólogos e historiadores do século XX sobre a transição da escravidão para o trabalho livre, da substituição do

7 Lanna, A.L.D. *A transformação do trabalho*. Campinas, Ed. da UNICAMP/CNPq, 1988.

8 Almada, V.P.F. de. *Escravidão e transição. O Espírito Santo (1850-1888)*. Rio de Janeiro, Graal, 1984. Para outras regiões, vide, entre outros, Eisenberg, P. *Modernização sem mudança. A indústria açucareira em Pernambuco, 1840-1910*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977 e Galliza, D. S. de. *O declínio da escravidão na Paraíba*. João Pessoa, Ed. Universitária, 1979.

9 Vide Bresciani, M.S. M. “A lenda da abolição”. *Anais do Museu Paulista*, XXIX (1979), pp. 193-200; e Azevedo, C.M. M. de. *Onda negra, medo branco*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, pp. 21-31.

escravo negro pelo imigrante italiano. Certas dicotomias que durante muito tempo haviam orientado o trabalho dos estudiosos, como as oposições entre campo e cidade, entre arcaico e moderno, apareciam agora, neste contexto, associadas à oposição entre escravidão e capitalismo.¹⁰ É no interior dessas postulações que podemos compreender o aparecimento da idéia de *transição*, de *passagem* de um mundo a outro.

Transformando-se num paradigma, a teoria da substituição espalhou-se por outros campos das ciências humanas, tendo também seu correspondente na produção historiográfica e sociológica sobre a classe operária no Brasil. Um artigo escrito por três sociólogos no início dos anos 80¹¹ possibilita um rápido mapeamento das principais polêmicas que atravessaram a produção sociológica sobre a classe operária brasileira a partir dos anos 50/60, quando estudos acadêmicos sobre os desajustamentos dos trabalhadores na sociedade industrial, a falta de consciência de classe do proletariado e o estabelecimento de um sindicalismo controlado pelo Estado “inauguram uma tradição de estudos sobre a classe operária”.¹²

Os anos pós-64 assinalam o início de uma inflexão, marcada pela publicação de dois trabalhos de Francisco Weffort:¹³ desmonta-se então a idéia de que a fábrica, o sindicato ou o partido constituíssem os lugares predeterminados e fixos das possibilidades da classe operária. Inaugurando um novo campo de reflexões, Weffort qualificou politicamente a ação da classe operária, conferindo-lhe um significado histórico na dinâmica da sociedade. Assim, a partir desses trabalhos e dos estudos que se seguiram,

10 Neste sentido, os estudos sobre a escravidão urbana, bem como sobre a presença escrava em estabelecimentos fabris constituem, de certo modo, as primeiras tentativas de alargamento e problematização diante da rigidez desses paradigmas historiográficos.

11 Paoli, M.C., Sader, E. e Silva Telles, V. da. “Pensando a classe operária: os trabalhadores sujeitos ao imaginário acadêmico”, *Revista Brasileira de História*, 6 (set. 1983), pp. 129-9.

12 Idem, pp. 132-3. Os autores referem-se especialmente, aqui, aos trabalhos de Juarez Brandão Lopes (“Os ajustamentos do trabalhador à indústria: mobilidade social e motivação”, publicado em 1960, e “Relações Industriais em duas Comunidades Brasileiras”, publicado em 1961), Alain Touraine (“Indústria e consciências operárias em São Paulo”, escrito em 1961), Fernando Henrique Cardoso (“Situação e composição social do proletariado brasileiro”, publicado em 1961), Azis Simão (*Sindicato e Estado*, publicado em 1966), Leôncio M. Rodrigues (*Conflito industrial e sindicalismo no Brasil*, 1966, *Industrialização e atitudes operárias*, 1970, e *Trabalhadores, sindicatos e industrialização*, de 1974) e J. Albertino Rodrigues (*Sindicato e desenvolvimento no Brasil*, publicado em 1967).

13 Cf. “Participação e conflito industrial: Contagem e Osasco, 1968”, *Cadernos CEBRAP* (1971); e *Sindicatos e política*. Tese de livre docência defendida em 1975 na USP. Vide, também, Weffort, F. “Democracia e Movimento Operário”, *Revista de Cultura Contemporânea*, 1 (1978), 2 e 3 (1979).

a noção de sujeito passou a fazer parte do referencial teórico necessário para pensar o proletariado nas áreas da sociologia e da política.¹⁴

A produção dos historiadores a respeito do tema guardou muitos aspectos semelhantes aos da produção sociológica, até porque, na maior parte do tempo, os estudos sobre o tema não pressupunham uma divisão rígida entre a abordagem sociológica e a de caráter histórico. As análises tendiam a enfatizar períodos recentes, e raros eram os estudos que se demoravam mais que alguns parágrafos na abordagem de períodos mais remotos.¹⁵ Isto é parcialmente explicável pelo fato de que, até a década de 70, a historiografia dedicada ao período republicano ainda permanecia presa aos temas da história política e da história econômica: as oligarquias, os militares, as classes médias, a industrialização, a plena instituição do Estado burguês, etc.

Em geral, o silêncio sobre o movimento operário só era quebrado pelos estudos produzidos por intelectuais ligados à militância política, a maioria com formação nas ciências sociais. Inevitavelmente, como assinalam diversos autores, esses estudos tendiam a identificar a emergência histórica do operariado com a fundação e trajetória do PCB. Assim, as balizas cronológicas estavam dadas nos anos 20, e os fenômenos do período anterior, entendidos como decorrentes das heranças trazidas pelos imigrantes ou como manifestações carentes de organização e perspectivas políticas capazes de torná-las uma alternativa real de poder, acabavam configurando uma espécie de “pré-história” do proletariado no Brasil. Como afirma Paulo Sérgio Pinheiro, “durante muito tempo se considerou sem relevância o estudo da classe operária na Primeira República”.¹⁶

14 É preciso notar, entretanto, que a discussão sobre o tema nestas áreas está geralmente centrada na análise do período pós-45 e diretamente relacionada a outras questões, como o populismo, o caráter do Estado no Brasil, etc.

15 A obra de Albertino Rodrigues é uma das raras que propõe uma periodização, iniciando a análise pelo final do século XIX. Cf. Rodrigues, J.A. *Sindicato e desenvolvimento no Brasil*. São Paulo, Difel, 1968.

16 Pinheiro, P. S. “O proletariado industrial na Primeira República”. In: Fausto, B. (org.). *O Brasil republicano. História geral da civilização brasileira*. Tomo III, vol.2, p.137. De certo modo, a trajetória de Boris Fausto, um dos historiadores que se dedicou ao tema na década de 70, é exemplar. Seu livro *A revolução de 1930. Historiografia e história* (São Paulo, Brasiliense, 1970) efetua um balanço dos temas clássicos da história política brasileira que marcavam a análise do período conhecido como a “Velha República”: a burguesia industrial e o empresariado, o papel desempenhado pelas classes médias e pelo segmento militar, o Estado e a partilha do poder. Extremamente importante no momento de sua publicação, esta obra, relida hoje, espanta pelo silêncio sobre a presença histórica de um sujeito sobre qual Boris Fausto iria dedicar, poucos anos depois, um novo livro intitulado *Trabalho urbano e conflito social (1890-1920)*. 4 ed. São Paulo, Difel, 1986.

A década de 70 marca uma inflexão, tanto na produção histórica quanto na sociológica: as balizas cronológicas aos poucos foram se deslocando para as primeiras décadas do século XX, e o movimento operário do início do século, sobretudo em suas vertentes anarquistas e anarco-sindicalistas, ganhou o estatuto de um tema privilegiado.¹⁷ Tal inflexão avançou também no sentido de redimensionar a própria historiografia sobre as primeiras décadas republicanas, com a formulação de novos problemas históricos e de interpretações alternativas que redimensionaram os debates e ampliaram as possibilidades de investigação.¹⁸

Com relação ao estudo da classe operária brasileira, esta inflexão favoreceu a multiplicação de estudos de caráter historiográfico sobre o tema. Afastando-se da tradição sociológica das “grandes interpretações”, uma série de estudos monográficos foi surgindo. Agrupamentos profissionais (têxteis, gráficos, portuários, etc.), suas formas de organização, movimentos específicos e suas dinâmicas próprias, a composição da força de trabalho, o cotidiano operário dentro e fora das fábricas, abrangendo aspectos como cultura, educação, habitação, etc., tornaram-se temas de teses de mestrado e doutorado, de inúmeros livros publicados sobretudo a partir dos anos 80.¹⁹

Apesar do alargamento temático e cronológico, a historiografia sobre a presença operária continuou, no entanto, a operar com um antigo silêncio: o novo sujeito que ganhou as páginas dos estudos históricos foi sempre pensado como um ser branco, quase sempre falando uma língua estrangeira. Os negros, egressos do mundo escravista,

¹⁷ Para um balanço da produção e dos debates sobre o tema nos anos 70 vide Paulo Sérgio Pinheiro. “Trabalho Industrial no Brasil: Uma Revisão” *Estudos CEBRAP*, 14 (1975); Luiz Werneck Vianna. “Estudos sobre Sindicalismo e Movimento Operário: resenha de algumas tendências” *Dados*, 17 (1978) e Kazumi Munakata. “O lugar do movimento operário” *Anais do IV Encontro Regional de História de São Paulo*, ANPUH, 1980. Uma avaliação mais recente foi feita por Cláudio Batalha, “A historiografia da classe operária no Brasil: trajetória e tendências”. In: Marcos César de Freitas (org.) *História da historiografia brasileira*, (no prelo).

¹⁸ Vide, entre outros, Marilena Chauí. “Apontamentos para uma Crítica da Ação Integralista Brasileira”. In: *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro, Paz e Terra/CEDEC, 1978; e Edgar De Decca. *1930: O silêncio dos vencidos*. São Paulo, Brasiliense, 1981.

¹⁹ Vide, entre muitos outros, De Decca, M.A.G.. *A vida fora das fábricas* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987); Castro Gomes, A. de. *A invenção do trabalhismo*. (São Paulo, Vértice/IUPERJ, 1988); Khoun, Y.A. *As greves de 1917 em São Paulo e o processo de organização proletária*. (São Paulo, Cortez Ed./Ed. Associados, 1981); Munakata, K. *A legislação trabalhista no Brasil*. (São Paulo, Brasiliense, 1981); Souza-Lobo, E. *A classe operária tem dois sexos. Trabalho, dominação e resistência*. (São Paulo, Brasiliense, 1992).

continuaram ausentes. Apenas nas últimas décadas começam a surgir estudos que fogem aos paradigmas interpretativos dominantes, e que — em alguns casos — chegam a abordar as questões raciais ou a presença negra na análise de situações específicas.²⁰

De modo geral, a oposição entre escravidão e trabalho livre, e os paradigmas da “transição” e da substituição encarregam-se de afastar os ex-escravos da cena histórica. Diante dos números impressionantes do contingente imigrante e da ausência de dados censitários sobre os negros, o silêncio parecia explicar-se por si mesmo — corroborado pelos paradigmas que governavam a explicação histórica na bibliografia sobre a escravidão e sobre os “trabalhadores”.

Certamente, a produção mais recente sobre a experiência de escravos e libertos ao longo da escravidão e no processo de conquista da liberdade vem criticando enfaticamente essas concepções.²¹ Pesquisas assentadas em documentação referente a locais e períodos diversos têm constatado que o escravo, enquanto escravo e apesar da escravidão, não deixou de ser um sujeito histórico como outro qualquer, definido e definindo-se no bojo das relações sociais. Apesar do incômodo que esta simples constatação possa ter causado a alguns intelectuais, ela parece ser, cada vez mais, o ponto de partida (e não o de chegada) para vários pesquisadores hoje em dia.

Esta assertiva, bastante simples e suficientemente demonstrada em diversas pesquisas empíricas, tem possibilitado uma certa renovação nos estudos sobre a experiência escrava no Brasil. Cada vez mais, as visões escravas da escravidão e da liberdade, em confronto com as visões senhoriais e de outros grupos sociais, têm sido objeto de investigação e têm propiciado diferentes questionamentos sobre as interpretações e explicações históricas tradicionalmente aceitas a respeito do tema. A rediscussão dos significados do castigo físico dos escravos na política de domínio senhorial, a análise da importância das lutas escravas em torno da alforria e do reconhecimento do pecúlio no longo e tortuoso processo da emancipação, a existência da família e das linhagens escravas e sua importância na conformação dos conflitos entre senhores e escravos, as

²⁰ Importante, neste sentido, é o trabalho de Sidney Chalhoub, *Lar, trabalho e botequim* (São Paulo, Brasiliense, 1986), um dos primeiros a tratar da “classe” sem recorrer à análise específica de um “movimento” ou situação de confronto, e no qual as tensões entre negros e portugueses são amplamente discutidas. Sobre a presença de trabalhadores negros veja-se, também, a título de exemplo, Gitahy, M.L.C. *Ventos do mar. Trabalhadores do porto, movimento operário e cultura urbana em Santos, 1889-1914*. (Santos/São Paulo, Ed. UNESP/ Prefeitura Municipal de Santos, 1993).

²¹ Uma análise dessa produção pode ser encontrada no meu “Escravidão no Brasil: balanço historiográfico”. *LPH — Revista de História*, 3, nº 1 (Ouro Preto, 1992), pp. 215-44.

ligações freqüentes entre quilombolas, comerciantes e escravos das fazendas²² — para citar apenas alguns desdobramentos temáticos — constituem bons exemplos. São também muitos os trabalhos históricos que, hoje, partem dessas concepções para realizar estudos sobre as relações entre escravos e libertos no mundo escravista, sobre a experiência dos libertos, sobre a importância das lutas de escravos e libertos no processo da emancipação e da abolição.²³ Estes e outros estudos têm revelado novos aspectos das relações entre escravidão e liberdade nas últimas décadas do século XIX, redimensionando a compreensão das relações entre trabalhadores livres e escravos durante todo o período de vigência da escravidão²⁴ e apontando para dimensões da experiência escrava que, sem dúvida alguma, marcaram a vida dos libertos e dos ex-escravos. Se há alguns anos era praticamente consensual a afirmação da impossibilidade de resgatar a experiência dos egressos da escravidão, pesquisas recentes têm justamente demonstrado o contrário. Rastreamento de fontes diversas, já é possível, hoje, acompanhar por algumas décadas as histórias de vida de alguns libertos e verificar o quanto os laços de solidariedade (entre companheiros de um mesmo plantel, laços familiares e de linhagens, entre outros) bem como práticas econômicas e sociais, construídas no período do cativo, foram revividas e preservadas na liberdade.²⁵

22 Vide, entre vários outros, Reis, J. J. e Silva, E. *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989; Slenes, R.W. "Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil", *Revista USP*, 12 (1991-1992), pp. 48-67; Machado, M.H. P.T. *O plano e o pânico. Os movimentos sociais na década da abolição*. São Paulo, Edusp, 1994; e Gomes, F. dos Santos. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.

23 Vide, entre outros, Maria Inês Côrtes de Oliveira. *O liberto: o seu mundo e os outros*. Salvador, 1790-1890. São Paulo, Corrupio/CNPq, 1988; Eduardo S. Penna. *O jogo da face. A astúcia escrava frente aos senhores e à lei na Curitiba provincial*. Curitiba, Dissertação de Mestrado, UFPR, 1990; Joseli Maria Nunes Mendonça. *A lei de 1885 e os caminhos da liberdade*. Campinas, Dissertação de Mestrado, UNICAMP, 1995; Regina Célia Lima Xavier. *A conquista da liberdade: libertos em Campinas na segunda metade do século XIX*. Campinas, CMU/UNICAMP, 1996.

24 Stuart B. Schwartz realiza uma excelente síntese sobre as relações entre escravos (indígenas e africanos) e trabalhadores livres nos engenhos baianos nos séculos XVI a XVIII em *Sugar plantations in the formation of Brazilian society. Bahia, 1550-1835*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 51-72. Para um estudo das relações entre trabalhadores livres e escravos, vide também Graham, S. L. *Proteção e obediência. Criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910*. (Trad.) São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

25 Exemplar, neste sentido, é o trabalho de Regina Xavier, *A conquista da liberdade*, que consegue acompanhar indivíduos negros, ex-escravos, por mais de 30 anos — entre as décadas finais do XIX e primeiras do XX — em Campinas.

Assim, a análise mais acurada das tensões do período final da escravidão e dos entrelaçamentos entre trabalho escravo e livre, assalariado ou não, vem se somando ao redimensionamento dos estudos sobre a resistência escrava e o significado da liberdade para os cativos.²⁶ A produção recente sobre escravidão e abolição, ao revelar novas dimensões da experiência escrava, tem problematizado os paradigmas explicativos para o processo da abolição e para a caracterização da experiência negra no período pós-emancipação. Um bom exemplo do tipo de preocupação que norteia minha análise pode ser encontrada no trabalho de Reid Andrews, dedicado ao estudo das relações entre brancos e negros em São Paulo no pós-abolição.²⁷

Analisando textos publicados em jornais paulistas entre 1887 e 1889 que afirmam o deslocamento dos libertos da vida produtiva e enalteciam o trabalho dos imigrantes, este autor constata que

olhando-se retrospectivamente, esses artigos e outros semelhantes a eles deveriam ser lidos não como descrições empíricas do que estava acontecendo em São Paulo na época, mas antes como expressões daquilo que as elites do Estado na verdade esperavam viesse a acontecer (...).²⁸

Problematizando as teses de Florestan Fernandes, Reid Andrews empreende uma análise das primeiras décadas do pós-abolição detectando a presença de trabalhadores negros em diversas ocupações no mercado de trabalho urbano (artesanal, industrial e no setor de transportes) e rural. À tese da "anomia" e da marginalidade dos afro-brasileiros, este autor contrapõe uma análise que leva em consideração o "poder de barganha" de libertos e imigrantes diante de seus empregadores. Utilizando relatos de viajantes e depoimentos coletados na grande imprensa, constata que as exigências que os ex-escravos impunham aos fazendeiros eram maiores que aquelas pedidas pelos imigrantes; em uma situação em que a *escolha* era possível — como no caso de São Paulo, com a larga oferta de mão-de-obra imigrante —, a preferência dos fazendeiros era perfeitamente compreensível.

26 Cf. especialmente, Chalhoub, S., *Visões da liberdade*, e Machado, M. H. P.T., *O plano e o pânico*.

27 Cf. Andrews, G. R. *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison, Wisconsin University Press, 1991.

28 Andrews, G. R. "Black and White Workers: São Paulo, Brazil, 1888-1926", p. 498.

Para o liberto, as demandas relativas às condições de trabalho eram até mais importantes que o nível dos salários: buscavam afastar qualquer reminiscência característica da escravidão, tendiam a não aceitar empregos em plantações onde tinham sido escravos, preferiam viver longe de seus patrões, procuravam retirar mulheres e crianças do trabalho.²⁹ Diante deste tipo de demandas, que do ponto de vista dos libertos eram fundamentais na definição da liberdade, os imigrantes pareciam bem menos exigentes: uma opção para os fazendeiros paulistas, que ainda contavam com a vantagem dos subsídios governamentais.

Mesmo trabalhando no interior dos próprios termos postulados por Florestan Fernandes, a análise de Reid Andrews é inovadora, justamente por inverter o significado da "luta [entre ex-escravos e imigrantes] pelos empregos" e, sobretudo, por enfatizar o quanto a experiência escrava moldou as ações (e reivindicações) dos libertos no período pós-abolição. Assim, a "marginalização" dos negros não mais aparece como fruto das "marcas" da escravidão, da falta de habilidades para o mercado de trabalho capitalista ou do racismo, mas, sim, se explica por uma análise que leva em conta os confrontos entre trabalhadores e seus patrões. Por outro lado, com base em artigos de jornais operários, este autor evidencia que as tensões raciais — que recobriam a "luta pelos empregos" — se faziam presentes também no mercado de trabalho urbano: nas primeiras décadas do século XX muitos líderes trabalhistas denunciavam os negros e os "caipiras" da Sicília e de Veneza como "fura-greves". O que permite estender sua argumentação para além das fronteiras do mundo rural.

Entretanto, mais do que entrar no mérito das análises empreendidas por Andrews, o que queremos enfatizar por ora é que seus argumentos revelam outras possibilidades de abordagem histórica da experiência dos trabalhadores no final do século XIX e início do XX. Análises cruzadas de relações raciais, étnicas e de classe permitem redimensionar as abordagens tradicionalmente empreendidas por historiadores e cientistas sociais, propõem novas questões, problematizam paradigmas explicativos e levam à investigação em novas fontes ou mesmo à releitura de fontes já utilizadas anteriormente. Um bom exemplo neste sentido é o trabalho de Hebe Castro, que transformou a própria dificuldade em localizar os libertos, na documentação do final do século XIX, em um problema histórico — em objeto de sua investigação. Sua pesquisa revela como os libertos trans-

29 Andrews, G. R., op. cit., especialmente pp. 514-6. Neste sentido, a constatação de Andrews coincide com as análises de E. Foner a respeito dos significados da liberdade para os negros norte-americanos no período pós-emancipação. Cf. Foner, E. "O significado da liberdade", *Revista Brasileira de História*, 8, n°16 (1988), pp. 9-36.

formaram a ideologia racial "num campo de luta privilegiado em relação aos significados da liberdade", discutindo suas estratégias e intenções.³⁰

Por outro lado, é preciso não esquecer que tanto a bibliografia sobre a formação da classe operária brasileira quanto aquela sobre a escravidão/abolição recobrem processos relativamente coevos: o início da imigração massiva ocorreu quando ainda existia a escravidão; os estudos sobre a formação da classe operária freqüentemente apontam greves na segunda metade do século XIX. É bem verdade que, nas últimas décadas, os estudos sobre o movimento operário brasileiro passaram a incluir em sua pauta de preocupações os imigrantes e anarquistas. Em alguns casos, raros, os estudos sobre a escravidão estabelecem relações com a imigração³¹. Mas, fora as iniciativas do movimento negro — sobretudo a partir do final da década de 70 — que denunciam a discriminação racial nas relações de trabalho, os negros parecem estar sempre (ou quase sempre) excluídos da história dos trabalhadores.³² Por isso, creio que os que se interessam pela história social do trabalho no Brasil precisam voltar à segunda metade do século XIX, visitar fazendas e fábricas, procurar por greves e outras manifestações reivindicatórias, buscar espaços de sociabilidade e convívio. Certamente encontraremos trabalhadores escravos e imigrantes, negros e brancos de várias cores, homens e mulheres com experiências diversas que, em situações de lazer ou trabalho, em espaços públicos ou domésticos, construíam suas vidas — enfrentando uma arena social que se transformava cada vez mais rapidamente e na qual as "regras" eram diferentes daquelas em que haviam aprendido a lutar.³³

30 Castro, H.M.M. de. *Das cores do silêncio*, p. 403.

31 Cf. por exemplo, Alencastro, L.F. "Escravos e Proletários. Imigrantes portugueses e cativos africanos no Rio de Janeiro, 1850-1872", *Novos Estudos CEBRAP*, 21 (1988), pp. 30-56; e Chalhoub, S., *Lar, trabalho e botequim*.

32 Um bom exemplo em sentido contrário, como já tivemos oportunidade de comentar, é o trabalho de Reid Andrews. *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1980*.

33 Apesar dos inúmeros exemplos mencionados no artigo de Verena Stolcke e Michael Hall. "A introdução do trabalho livre nas fazendas de café de São Paulo" (*Revista Brasileira de História*, 6 (1983), pp. 80-120), desconheço que qualquer estudo mais aprofundado sobre alguma das greves rurais ocorridas ao longo da segunda metade do XIX tenha recebido de um estudo aprofundado. Com relação a movimentos urbanos, ver o artigo de João J. Reis "A greve negra de 1857 na Bahia" (*Revista USP*, 18 (1993), pp. 6-29) e o trabalho de Artur J. R. Vitorino. *Processo de trabalho, sindicalismo e mudança técnica: o caso dos trabalhadores gráficos em São Paulo e no Rio de Janeiro, 1858-1912* (Campinas, Dissertação de Mestrado, UNICAMP, 1995) oferecem bons exemplos de experiências acumuladas e compartilhadas entre escravos, libertos e livres.

Resgatar a experiência escrava e inserir a experiência negra na história social do trabalho permite desvendar os significados culturais e políticos de uma história americana cuja face muitas vezes se pretendeu ocultar. No Brasil, como nas Américas, esta atitude pode nos ajudar a compreender melhor as candentes questões da discriminação e das tensões raciais do presente. Mas isto não é tudo. O sentido da luta secular pela cidadania empreendida por homens e mulheres de pele escura que, mesmo cativos, lutaram para ser e foram sujeitos de sua própria história indica caminhos para a reflexão e a ação de pessoas que, independentemente da cor de suas peles, vivem hoje no Brasil: um longínquo país no qual a conquista da plena cidadania permanece sendo uma questão crucial.

Aparentemente coniventes com o espírito de Rui Barbosa, os historiadores apagaram da história social do trabalho no Brasil a "nódoa" da escravidão. Assim, se o escravo não foi considerado parte do universo dos trabalhadores, também o ex-escravo foi excluído. Passaram a ser vistos como uma massa de "trabalhadores" nacionais indolentes e apáticos (na visão dos teóricos do final do século XIX) ou de anômicos e desajustados à modernidade do capitalismo, despreparados para o trabalho livre devido à experiência da escravidão: "trabalhadores" que não trabalham ou então "trabalhadores" que são incapazes de trabalhar... Por isso, desapareceram, literalmente, da história. Por isso, apoiada em explicações economicistas ou em dados demográficos, a literatura sobre a transição não conseguiu, até hoje, dar foros de cidadania a milhares de homens e mulheres de pele escura que construíram suas vidas sob o signo da escravidão e, principalmente, de uma liberdade que, embora conquistada, nunca conseguiu ser completa.

ECONOMIA MORAL VERSUS MORAL ECONÔMICA (OU: O QUE É ECONOMICAMENTE CORRETO PARA OS POBRES?)

*Frederico de Castro Neves**

Resumo

Uma polêmica contribuição de E. P. Thompson à historiografia inglesa sobre o século XVIII foi o conceito de "economia moral". Com esta expressão, ele pretendia alcançar o universo de sentidos conferidos pelos pobres não só ao trabalho, mas especialmente à distribuição da riqueza social em tempos de crise, escassez e empobrecimento generalizado. Este artigo, além de examinar alguns aspectos teóricos da "economia moral", procura vislumbrar suas possibilidades de enriquecimento do conhecimento dos movimentos da multidão de pobres do campo, que, em tempos de seca, invadem, ameaçam e saqueiam as cidades do Ceará e do nordeste brasileiro.

Palavras-chave

Saques; economia moral; seca.

Abstract

An E. P. Thompson's polemical contribution to 18th century English historiography is the concept of "moral economy". Using this expression, he has wanted to reach the universe of meanings which has been elaborated by the poor not only about work, but especially about social wealth distribution in times of crisis, dearth and general impoverishment. This article looks forward to examine some theoretical aspects of the "moral economy" and to search some possibilities of enriching the knowledge on the movements of the rural poor people crowd that, in times of drought, invades, threatens and plunders the cities in the state of Ceará and in some other states in the Brazilian northeast.

Key-words

Plunders; moral economy; drought.

* Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Ceará e doutorando em História Social na UFF.

A obra de Edward P. Thompson é fundamental para qualquer historiador social. Não só por sua contribuição à historiografia do século XVIII inglês, mas também pelas análises teóricas marcadas pelo tom polêmico — que, aliás, estava impresso em cada um de seus trabalhos. Suas posições dentro da historiografia, dentro do marxismo e dentro do movimento antinuclear garantiram debates memoráveis em torno de questões centrais para a concepção materialista da história, para uma política de esquerda e para o pacifismo.¹

Seu livro mais conhecido e de maior fôlego, *A formação da classe operária inglesa*, escrito no início dos anos 60, já antecipa algumas de suas preocupações posteriores. De certo modo, as lacunas deixadas por esta obra apontavam para algumas heranças do século XVIII que, por assim dizer, estavam mal resolvidas pela historiografia operária. As noções de progresso que dominavam essa historiografia, especialmente de matriz comunista, faziam-na esquecer aqueles movimentos ou manifestações culturais que não apontavam para os modelos de organização operária do século XIX: o partido, o sindicato. É como se todas as experiências anteriores dos trabalhadores constituíssem apenas uma “pré-história”, que estivesse preparando as formas “reais” e “históricas” de constituição da classe e de organização operária. Assim, os estudos históricos se dirigiam necessariamente para o cartismo e para o socialismo. A história parecia dominada por uma tendência teleológica irresistível. Além disso, heranças operárias qualificadas como “resquícios” ou “tradicionalismo” — qualificações aceitas sem críticas pela historiografia comunista — permaneciam inexplicadas e, ao mesmo tempo, presentes no próprio entendimento da formação e do desenvolvimento da classe operária inglesa.

Assim, Thompson retorna ao século XVIII. As análises e observações que desenvolve então têm esta preocupação de resgatar para a análise histórica aqueles elementos da cultura plebéia que estavam esquecidos pela história “progressista”: os “motins da

¹ Cf. Johnson, R. “Edward Thompson, Eugene Genovese, and Socialist-Humanist History”, *History Workshop*, nº 6, 1978, pp. 79-100. Este autor destaca o “polemicismo” como parte importante do método; por outro lado, denuncia um suposto “culturalismo” de Thompson e Genovese. Aspectos deste debate foram publicados em Samuel, R. (ed.), *Historia Popular y Teoría Socialista*. Barcelona, Ed. Crítica, 1984, pp. 273-317. Um outro debate memorável deu-se entre Thompson e Perry Anderson. Cf. Thompson, E. P. *As peculiaridades dos ingleses*. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1993 (Textos Didáticos, nº 10); e Anderson, P. *Teoría, Política y Historia. Un debate con E. P. Thompson*. Madrid, Siglo XXI, 1985.

fome”, a “venda de esposas”, a “música escabrosa”, a irreverência popular, o teatro da dominação paternalista, etc. É aqui que ele elabora um de seus mais importantes e brilhantes *insights* teóricos: a percepção de uma maneira diferente com que os plebeus ingleses se relacionavam com o mercado de alimentos, especialmente em tempos de crise. Num momento em que toda a historiografia se voltava para a vitória, para o bem ou para o mal, da assim chamada “economia de mercado”, Thompson enxergava pela via “popular” uma resistência continuada, renitente, às vezes violenta, que não produziu uma alternativa para o futuro, embora questionasse a distribuição da riqueza social. Nas ações populares neste período, ele pôde ver que estas se aferravam, em confronto com a “economia de mercado”, a uma outra concepção a respeito das finalidades da riqueza social: a “economia moral” da multidão.

A “economia moral” não produziu uma aceitação imediata, nem mesmo, ou principalmente, entre os historiadores marxistas. Uma polêmica nem sempre amigável se seguiu ao artigo de 1971.²

É sobre este conceito polêmico que tratarei neste artigo. Indicarei algumas posições de Thompson e de alguns de seus críticos, mas procurarei com mais afinco definir para mim mesmo até onde este modelo de análise é válido para situações estranhas ao século XVIII inglês, ou até onde a própria noção de “modelo” se mantém em confronto com evidências históricas complexas. Estas generalizações — que, afinal, são válidas — só se afirmam neste confronto, ou “diálogo”, em que o “modelo” se apresenta muito mais como conjunto de “expectativas”.³

Assim, os temas a serem discutidos se voltarão para os conceitos que a “economia moral” pode ou deve articular, como *moral*, *política*, *sujeito* ou *mercado*, além de procurar uma comparação no contexto de meu próprio trabalho de pesquisa; afinal, o próprio Thompson afirma ser a “economia moral” não um argumento simples, mas um “concurso de argumentos”.

² Cf. Thompson, E. P. “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”. In: *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. 3 ed. Barcelona, Ed. Crítica, 1989, pp. 62-134 (publicado originalmente em *Past and Present*, nº 50, 1971, pp. 76-136, e republicado no livro de 1993; Thompson pretendia, com isso, contrapor o artigo original com o debate que se seguiu); e “The moral economy reviewed”. In: *Customs in Common*. Londres, Penguin Books, 1993, pp. 259-351. Neste último artigo, ele procura avaliar e debater com a produção historiográfica que, de uma forma ou de outra, se valeu de suas análises sobre a “economia moral”.

³ Cf. Thompson, E. P. *A miséria da teoria*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981, p. 56.

II

Thompson não procura definir a “economia moral” como uma simples atitude de rebelião ou insubordinação, nem como um amplo sistema de equilíbrio entre diferentes setores da sociedade inglesa do século XVIII, mas muito mais como uma “cultura política” que inclui expectativas, tradições e superstições da população pobre em seu relacionamento ou envolvimento com ou no mercado, especialmente o de alimentos.⁴ Isso não significa reforçar os argumentos de uma sociedade “de uma só classe” ou de um abrandamento dos conflitos sociais numa sociedade pré-industrial por conta da permanência de laços paternalistas ou por força das pregações religiosas e/ou morais.

O próprio termo “paternalismo” foi submetido a rigoroso exame por Thompson⁵. Contudo, embora não o descartando inteiramente em seu uso heurístico, associa-o a uma visão “de cima”, que alcança a sociedade com um só golpe de vista, como uma totalidade homogênea, sem atentar para suas contradições, divisões e diferenças internas. Em seu uso propriamente histórico, portanto, seria mais preciso identificar uma multiplicidade de “relações paternalistas” que se põem em operação ao largo — e por vezes contra — as expressões institucionais das relações sociais; o paternalismo, como um sistema ordenado e racional, só aparece quando é percebido a partir do campo das concepções teóricas do historiador que se põe a pensar o passado especificamente em suas características estruturais gerais. Ao mesmo tempo, aceitar o paternalismo como um sistema organizado e institucionalizado significaria incorporar ao discurso do historiador as expectativas dos próprios paternalistas, os quais esperavam manter sob um rígido controle a totalidade da vida dos membros da sociedade e desenvolviam a expectativa de que a ordem “paternalista” era natural e eterna.

Ao questionar esta perspectiva “totalizante”, “dominante” e “ideológica”, Thompson vê-se capaz de perceber as sutilezas de uma cultura “tradicional e rebelde”, que aceita as normas e valores estruturados pelos paternalistas, mas, ao mesmo tempo, os coloca incessantemente sob intensa pressão, forçando seus limites e exigindo mudanças que se apresentam ora como soluções dos conflitos sociais ora como exigências do próprio

4 Idem, “The moral economy reviewed”, op. cit., p. 260.

5 Idem, “Patrician society, plebeian culture”, *Journal of Social History*, vol. 7, n. 4, 1974, pp. 382-387; e “La sociedad Inglesa del siglo XVIII: lucha de clases sin clases?” In: *Tradicón, revuelta y consciencia de clase*, op. cit., pp. 14-20.

processo de modernização das relações produtivas, ora como retorno ao costume ora como reforma da tradição.

Neste contexto teórico de onde parte o historiador social, ao mesmo tempo, o próprio termo “cultura” deve ser reavaliado em suas características de estabilidade e determinação, com as quais uma certa Antropologia pretendeu defini-lo, para ser re-colocado no campo dos conflitos sociais. Moldando e sendo moldada pela experiência dos grupos em luta constante, a cultura é revitalizada e transformada permanentemente. Falar em “hegemonia cultural”, portanto, não é eleger um centro estrutural fixo em relação ao qual se pode estabelecer o que se adapta e o que não se adapta — os movimentos sociais como tentativas de “adaptação” ou “rejeição” aos valores sociais dominantes. As formas culturais — que não são apenas “ideais”, mas produzem ou moldam ações concretas — persistem nos interstícios das organizações institucionais das relações sociais, transformando-se permanentemente em conteúdo e/ou em forma.⁶ “Hegemonia”, assim, só pode ser entendida como o estabelecimento de limites sempre flexíveis e instáveis para as ações sociais e como um conjunto de pressões que as condicionam.

Um momento de transformações profundas nas formas de organizar as relações sociais — como o século XVIII inglês — é, portanto, rico em experiências de revolta contra as novas regras do jogo, não só por parte dos grupos beneficiários do antigo modelo, como também pelos pobres, que não têm motivos para acreditar que as mudanças caminham a seu favor. Estes últimos, ao experimentarem essas mudanças, não estavam exatamente convencidos de sua inevitabilidade nem, muito menos, dos benefícios que elas poderiam lhes trazer. Contudo, o modelo de sua revolta é, como não poderia deixar de ser, o tradicional — em crise e mesclado a novas modalidades políticas e econômicas. Modela-se, portanto, o paradoxo de uma cultura tradicional e rebelde.

Há, desta maneira, formas diferentes e por vezes antagônicas de se pensar a distribuição da riqueza social, especialmente nos momentos de escassez popular. É sobre isso que trata a “economia moral”.

Todas estas “teorias”, não importando sua matriz social, baseiam-se em concepções morais, nem sempre explícitas, que definem o que é aceitável ou não para a sociedade e, por conseguinte, o que é ou não condenável. Assim, atitudes condenáveis por uma “teoria” podem ser aceitáveis para outra. Num momento de transição, em que estas

6 Idem, “Patrician society, plebeian culture”, op. cit., p. 387.

"teorias" se enfrentam abertamente⁷ e portanto não há uma definição moral institucionalmente predominante, setores sociais diferentes desenvolvem moralidades diferentes e lutam por elas em vários terrenos da vida humana.

Paternalistas, plebeus, políticos e economistas políticos, a partir de posições sociais diferenciadas, elaboraram noções sobre como deveria ser ou sobre qual a função primordial do mercado de alimentos numa sociedade profundamente marcada pela desigualdade social.

Estes últimos, os economistas clássicos contemporâneos de Adam Smith, são profundamente influenciados pela filosofia liberal dos séculos XVII e XVIII, e a defesa que fazem do "mercado livre" não decorre somente de seus compromissos de classe, mas igualmente de sua pretensão de instaurar uma "nova ordem moral"⁸. Sem esta pretensão, inclusive, como assinala Elizabeth Fox-Genovese, teria sido impossível, tanto para o paternalismo tradicional quanto para o liberalismo clássico, manter qualquer equilíbrio hegemônico.⁹ Contudo, o liberalismo que se insinuava na Inglaterra do século XVIII e que continua se insinuando praticamente por todo o globo, guardadas as suas peculiaridades e as resistências locais, era definido pela inserção individual nas relações de mercado¹⁰, seja no mercado de trabalho ou seja no de alimentos, o que se choca frontalmente com a visão comunitária, que predominava especialmente entre a plebe formada por pequenos artesãos, trabalhadores rurais, aprendizes, desempregados, migrantes, etc. Para a plebe, a distribuição da riqueza obedecia a uma ordem hierárquica relativamente rígida que incluía a todos; a quebra desta ordem, portanto, representava o desmantelamento do próprio tecido social.

7 Isso não quer dizer absolutamente que, em momentos de maior nitidez na definição moral predominante, não haja enfrentamentos neste campo. Entendo que nenhuma ordem moral ou racional se estabelece por completo, anulando quaisquer alternativas ou dissonâncias. Uma ordem moral só pode ser pensada como conjunto de expectativas ou intenções, nunca como operações efetivas.

8 Coats, A.W. "Contrary moralities: plebs, paternalists and political economists", *Past and Present*, n° 54, 1972, p. 133.

9 Cf. Fox-Genovese, E. "The many faces of moral economy: A contribution to a debate", *Past and Present*, n° 58, 1973, p. 166.

10 Cf. MacPherson, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

Este confronto, entre individualismo burguês e comunitarismo plebeu, foi um dos principais fatores de descontentamento entre os pobres ingleses que buscavam preservar certos valores costumeiros fundamentais.

Do ponto de vista liberal, uma das características deste confronto constituía-se numa pretendida "racionalidade" do mercado, o que implicava a necessidade de se eliminar atitudes ou regulamentações que limitassem sua ação e funcionamento. O mercado deveria estar "livre" de determinações advindas especialmente de concepções morais acerca da caridade, da justiça ou do costume. O desenvolvimento do mercado, portanto, significava o fim das interferências tradicionais na evolução dos negócios.

Thompson estava atento a esta questão desde 1971, quando escreveu que "o modelo de uma economia natural e auto-regulável, que trabalha providencialmente para o bem de todos, é uma superstição da mesma ordem que as teorias que sustentavam o modelo paternalista".¹¹

A análise da "economia moral", por conseguinte, não pretende afirmar que uma interpretação moral das regras do mercado seja exclusiva dos paternalistas ou da plebe pré-industriais. Apenas cabe enfatizar que, para estes, a interpretação "moral" está explícita e é — pelo menos em certos momentos — determinante na definição dos critérios de distribuição da riqueza social. O liberalismo, ao contrário, reifica a esfera do mercado, cuja existência autônoma garantiria um equilíbrio funcional a despeito das concepções

11 Thompson, E. P. "La Economía Moral de la Multitud en la Inglaterra del Siglo XVIII", op. cit., p. 80.

A palavra "superstição", decerto, parece despropositada. Significaria uma aproximação com a noção de ideologia como inversão especular do real, que o mascara e impede o conhecimento "verdadeiro"? Tal raciocínio, porém, está associado não só ao conceito de "ideologia" em sua vertente althusseriana ("ideologia x ciência") como também à conhecida metáfora marxista "base X superestrutura", os quais, identificados a uma rígida ortodoxia, merecem de Thompson as mais ácidas e frequentes críticas. A "prioridade heurística" conferida ao econômico é denunciada como elemento fragmentador da realidade histórica e social, ao subordinar os elementos culturais, como as normas e os valores. (Idem, "Folklore, Antropología y Historia Social", *Entrepasados—Revista de História*. Buenos Aires, Año II, n° 2, 1992, pp. 78-80.) "Superstição", portanto, deve ser entendido como um termo enfático, de combate e polémica, usado por Thompson para reforçar uma posição de recusa diante da visão liberal (e neoliberal) que procura ver o mercado como "racional" ou "natural", cujo funcionamento ideal independia das vontades individuais ou coletivas, o que, como se vê pelos debates atuais no Brasil, não é privilégio do século XVIII inglês. Como reforço a estas críticas, ao mesmo tempo, Raymond Williams, antigo companheiro do Grupo de História do Partido Comunista Inglês, onde permaneceram até 1956, afirma que a "cultura" deve ser entendida como "um processo social constitutivo, que cria 'modos de vida' específicos e diferentes", o que só é possível de se pensar negando radicalmente a separação entre cultura e vida material. Williams, R., *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 25.

morais dos participantes; o mercado funcionaria “melhor” sem estas interferências “indevidas”, como se isso fosse possível!

Assim, a escassez, segundo o liberalismo, é decorrência de uma excessiva regulamentação da esfera do mercado, que o estaria impedindo de encontrar seu equilíbrio “natural” entre oferta e demanda.

No entanto, embora associando-a às “flutuações do tempo”, as representações tradicionais sobre a escassez produzem explicações que refletem uma cosmologia marcada pelos padrões religiosos, mesmo que sob pouca influência direta da Igreja.¹² Apesar da problemática avaliação sobre os níveis de aceitação popular dessas representações, pode-se seguramente afirmar que elas desempenham significativo papel no campo de forças em jogo num período de profundas transformações sociais.

Por um lado, a escassez pode ser explicada como um meio de punição divina sobre os pecados cometidos pela comunidade ou por alguns de seus membros. Por mais implausível que seja, esta visão tem a capacidade de tornar compreensível um fenômeno desconhecido e imprevisível, a escassez e, de uma maneira geral, age em dois sentidos: 1º) provoca uma real conformação popular diante das intempéris, “ajudando” os pobres a enfrentarem com resignação as agruras da fome e das privações; 2º) leva as autoridades a desempenharem papéis de inquisidores diante dos comportamentos desviantes (alcoólismo excessivo, prostituição, adultério, etc.) ou suspeitosos (açambarcamento, corrupção, alta de preços, etc.) que podem ser culpabilizados pela ira divina e pela conseqüente desgraça coletiva. Em quaisquer desses dois sentidos, pode-se perceber que os momentos de escassez, por mais que signifiquem uma desestruturação dos padrões econômicos e políticos, servem também como “elementos ativos na manutenção da estabilidade social”, já que motivam os membros da comunidade a procurarem justificativas gerais que abrandam, neutralizam ou sublimam as graves contradições sociais em uma sociedade marcada pelas desigualdades mais gritantes; as normas e os valores morais tradicionais são reforçados.

Por outro lado, a “culpa” pode recair sobre comerciantes, beneficiadores de grãos ou outros intermediários que se interpõem no trajeto entre os produtores e os consumidores de alimentos. Esta interposição, nem sempre considerada moralmente aceitável, pode ser responsabilizada pela alta dos preços. Sobre estes setores sociais recai perma-

12 O papel moralizante era muito mais e melhor desempenhado pelos magistrados. Cf. Hay, D. “Property, Authority and the Criminal Law”. In: Thompson, E. P., Lineborough, P. e Hay, D. (eds). *Albion's Fatal Tree*. Londres, Allen Lane, 1975, pp. 29-31.

nentemente, portanto, uma perigosa suspeição popular. Esta representação do papel desempenhado por estes comerciantes, por sua vez, está profundamente enraizada na “noção de preço justo e na consciência de que os rumos do comércio devem ser governados pelo imperativo central da manutenção da harmonia e do bem-estar da comunidade”.

De uma maneira ou de outra, ao darem ouvidos às suspeitas sobre os “culpados” da escassez, sejam comerciantes ou pessoas de condutas desviantes, as autoridades reforçam “as proposições tradicionais sobre uma economia permeada por sutilezas morais e religiosas”; assim procedendo, transformam a própria Justiça num campo de batalha no qual se confrontam continuamente múltiplas concepções acerca do que é “justo” no terreno mesmo das relações econômicas, ao mesmo tempo em que fortalecem as concepções tradicionais acerca da distribuição de alimentos.¹³

Como se vê, a própria Lei está sujeita a interpretações e usos moralizantes que se relacionam às conjunturas econômicas e sociais ligadas à escassez de alimentos e suas explicações tradicionais.¹⁴

Os conflitos gerados por estas interpretações e por estes usos se alastram em momentos de empobrecimento geral, provocando descontentamentos generalizados e condutas cada vez mais consideradas “criminosas”. Apesar das dificuldades em estabelecer uma relação direta entre empobrecimento e crime, é possível evidenciar em momentos de crise algumas tensões em certos modelos de relacionamento social que falham na repressão ao roubo e à sua acusação formal, já que ambos passam por um complexo filtro de atitudes e relacionamentos no interior das comunidades. O apelo moral da pobreza e da fome, assim mesmo, surte efeito até mesmo entre os magistrados encarregados da aplicação da Lei.¹⁵ A fome é — e continua a ser — um forte argumento!

As representações liberais sobre a melhor forma de distribuição da riqueza social, pelo contrário, apontam para uma visão “cibernética” do mercado, que escapa do controle dos antigos métodos costumeiros. A economia, centrada num mercado auto-regu-

13 Para estes últimos parágrafos: Walter, J. e Wrightson, K. “Dearth and the social order in early modern England”, *Past and Present*, nº 71, 1976, pp. 28-33.

14 Cf. Thompson, E. P. *Senhores e caçadores*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, pp. 348-361; e “Custom, Law and Common Right”. In: *Customs in common*, op. cit., pp. 114-126.

15 Walter, J. e Wrightson, K. “Dearth and the social order in early modern England”. op. cit., p. 25. Cf. também: Linebaugh, P. “Crime e industrialização: a Grã-Bretanha no século XVIII”. In: Pinheiro, P. S. (org). *Crime, violência e poder*. São Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 99-137; e Thompson, E. P. “Custom, law and common right”, op. cit., p. 120.

lável, pode ser pensada pela primeira vez como uma esfera da vida social destacada de parâmetros religiosos e morais.¹⁶ Esta visão se completa com a imagem da “mão oculta” com a qual Adam Smith pensava poder resolver a questão. Ao mesmo tempo, e mais importante para este trabalho, desenvolve-se outra idéia associada: a de que o funcionamento livre do mercado teria a capacidade de resolver os males sociais e que, assim, o *laissez-faire* seria a solução para todos os problemas causados pela escassez.

III

Como se viu, desenvolvia-se nos séculos XVII e XVIII na Inglaterra — e em outros contextos históricos, como iremos ver — uma batalha entre conceitos diferentes e conflitantes: a “economia moral” e a “economia de mercado” (“moral econômica”). Este último, de matriz liberal, não se reconhece como produtor de uma moralidade, isto é, proclama-se uma expressão direta da própria realidade econômica, independente de qualquer concepção moral.

Em torno do mercado, portanto, toda uma série de discursos e práticas se digladiavam na procura de reformar ou manter os direitos costumeiros sobre a oferta de alimentos. Mencionar estas posições em combate, no entanto, não significa escamotear a existência de tensões internas a estas posições ou as transformações políticas que as contextualizam. A própria pressão exercida pela multidão coloca em dúvida o controle paternalista sobre a sociedade, assim como questiona o progresso inevitável e pacífico trazido pelas reformas econômicas.

A economia moral da multidão rompeu decisivamente com a dos paternalistas, pois que a ética popular sancionava a ação direta da multidão, enquanto que os valores de ordem que apontavam o modelo paternalista se opunham a ela categoricamente.¹⁷

Assim, a “economia moral”, mesmo sendo uma “reconstrução seletiva do modelo paternalista”, conflita-se permanentemente com este modelo, o que não significa que o conceito “minimiza os conflitos mais profundos entre os paternalistas e os interesses

¹⁶ Thompson, E. P. “Folklore, Antropología y Historia Social”, op. cit., p. 80.

¹⁷ Idem, “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, op. cit., p. 89.

populares”¹⁸. Estes “conflitos mais profundos” aparecem em todos os momentos, e não somente no espaço do mercado, mas na esfera da cultura. A pressão exercida pelas ações da multidão não surte efeitos somente sobre os reformadores liberais, mas, pelo contrário, principalmente sobre os próprios paternalistas. Esses, pretendendo obter o melhor dos dois modelos em conflito, “aceitavam em grande parte a mudança, mas retornavam a este modelo [paternalista] quando surgia alguma situação de emergência”.¹⁹ As relações paternalistas tanto dirigiam os camponeses para a submissão e a deferência quanto para a quebra de suas normas em momentos de crise. As reformas, portanto, podiam ser mais facilmente implantadas em períodos de boas colheitas e baixos preços, períodos que podem ser confundidos com “paz social”; no entanto, “a ausência de motins da fome não é necessariamente um indicador de ‘paz’ nem ausência de crença na economia moral”²⁰.

Isso pode significar que as pressões da multidão na defesa dos direitos costumeiros de proteção dos pobres em períodos de escassez entravavam as transformações econômicas que se dirigiam para a implantação definitiva e vitoriosa da assim chamada “economia de mercado”, fato que a historiografia freqüentemente apresenta como consumado e necessário. Na Inglaterra, desta forma, as autoridades se viam obrigadas a recorrer ao arsenal tradicional de medidas contra a alta de preços e o desabastecimento, contrariando as diretrizes liberais que procuram seguir as “leis de mercado”. Agindo assim — regulando preços ou restringindo a saída de produtos de primeira necessidade — elas reforçam a visão popular a respeito da primazia das necessidades locais sobre os lucros dos comerciantes, além de contribuírem para uma legitimação das ações da multidão.²¹ Tanto a plebe quanto os magistrados acabavam por fortalecer os princípios da “economia moral” ao defenderem direitos costumeiros baseados em concepções morais

¹⁸ Fox-Genovese, E. “The many faces of moral economy”, op. cit., p. 167. Esta autora entende que Thompson negligenciou este aspecto.

¹⁹ Thompson, E. P. “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del Siglo XVIII”, op. cit. p. 77.

²⁰ Charlesworth, A. e Randall, A. “Morals, Markets and the English Crowd in 1766”, *Past and Present*, n° 114, 1987, p. 204. Este artigo é uma resposta a Williams, D. E. “Morals, Markets and the English Crowd in 1766”, *Past and Present*, n° 104, 1984, pp. 70-75.

²¹ Cf. Walter, John e Wrightson, Keith. “Dearth and the Social Order in Early Modern England”, op. cit. p. 33. Para uma discussão sobre as leis dos pobres e sobre o próprio significado da pobreza na Inglaterra, cf. Himmelfarb, G. *La Idea de la Pobreza. Inglaterra a principios de la era industrial*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1988.

pouco influenciadas pelas noções de lucro e de acumulação ilimitada de riquezas. A "lógica" do capital encontra nestes mecanismos um terrível obstáculo.

Todavia, a insistência na defesa de direitos costumeiros significa que a multidão, apesar das pressões que exerce, está presa ao modelo paternalista. Suas ações não são ataques, pelo menos não diretamente, às autoridades estabelecidas, mas demandam a reimposição da ordem paternalista, baseada nas relações costumeiras²² e na "reciprocidade desigual". Para a multidão, as autoridades têm o dever de aplicar medidas de defesa contra a alta de preços em tempos de crise, com o objetivo de proteger os pobres contra a fome e as privações, decorrências necessárias da crise. Implicitamente, contudo, é contra a "economia de mercado" que a multidão se insurge, pois ela pressente que, neste novo sistema, "se o trabalhador não consegue os meios para comprar, aos preços de mercado, os meios de sua subsistência, as leis de mercado empurram-no para a inanição".²³ É para garantir os princípios legítimos da autoridade tradicional e da segurança alimentar que a multidão se levanta.

O mercado, visto sob o prisma da "economia moral", é um campo de lutas intensas e intermináveis. Intensas porque envolvem a totalidade da vida de várias categorias de trabalhadores, em momentos de grande tensão social, com suas cosmologias e concepções morais sobre o relacionamento social e sobre a distribuição das riquezas; intermináveis porque a luta pela preservação da vida autônoma contra os avanços das "leis de mercado" sempre existirá, embora com cores diferentes. Todavia, as "moralidades contrárias" aparecem e se tornam inteligíveis. O mercado, como uma "metáfora", pode, portanto, ser desmistificado, já que "não pode ser isolado e abstraído da rede de relações políticas, sociais e legais em que está situado"²⁴.

A aplicação do *laissez-faire* — ou seja: a retirada de todos os impecilhos ao funcionamento "livre" do mercado — como solução para os problemas da escassez sempre foi muito problemática. Thompson enfatiza as divergências entre tradicionalistas e eco-

22 Charlesworth, A. e Randall, A. "Morals, markets and the English crowd in 1766", op. cit., p. 208.

23 Rachid, S. "The policy of *laissez-faire* during scarcities", *The Economic Journal*, n° 90, 1980, p. 498.

24 Thompson, E. P. "The moral economy reviewed", op. cit., p. 286. A idéia de uma "racionalização" geral do mundo, ou a redução de toda a multiplicidade de forças que compõe o social a um único determinante "objetivo", que pode, portanto, ser controlado, e permitindo, portanto, o controle sobre os processos sociais, é uma pretensão de quase todas as sociedades ocidentais. Cf., por exemplo, Bourdieu, P. *O desencantamento do mundo*. São Paulo, Perspectiva, 1979; e Arendt, H. *A condição humana*, 4 ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1984.

nomistas políticos, mas também entre os próprios economistas políticos partidários de Adam Smith²⁵. Por outro lado, a presença constante da multidão em momentos de crise, exigindo a adoção de medidas de controle sobre as atividades "normais" do mercado, e punição dos que extrapolam em suas prerrogativas, igualmente impede ou dificulta a aplicação literal dos princípios do *laissez-faire*. Isso faz com que esta política somente seja empregada oficialmente nas áreas coloniais, como na Índia, com resultados desastrosos para os pobres.²⁶ Ao mesmo tempo, a noção liberal de "mercado livre", cibernético e auto-regulável, se reduz a um ideal de funcionamento perfeito ligado indissoluvelmente a uma lei de propriedade igualmente idealizada — uma metáfora!

A multidão, ao endossar os princípios da "economia moral", participa diretamente desta luta e relaciona-se com o mercado pela via das obrigações morais recíprocas e não por meio de "leis" inerentes e invisíveis. A defesa intransigente dos direitos costumeiros emperra necessariamente o "progresso" em direção às transformações históricas que muitos apresentam como inevitáveis. Contudo, esta luta não é simplesmente função de um instinto de preservação ou de receio diante de inovações desconhecidas: ao forçar as autoridades a cumprirem com o dever que lhe é atribuído pelo costume, a multidão pressiona os limites do paternalismo e o transforma, obrigando-o a retroceder em condições pouco favoráveis ou adotar as imposições dos reformadores liberais, o que nem sempre é favorável aos próprios paternalistas, com sua cultura política profundamente marcada pelas deferências pessoais.

Enfim, o campo de forças que se estabelece em torno do mercado, como deveria ser? quais os limites para seu funcionamento? quais os principais beneficiários? demonstra a fragilidade das teorias que apregoam a inevitabilidade do progresso e, em função disso, que "se deveria ensinar aos operários a não baterem com a cabeça contra a verdade econômica, por mais intragável que fosse"²⁷. Campo de forças, aliás, em que o mercado necessariamente se insere, já que é condição de possibilidade da existência do próprio mercado tal qual ele se constitui em qualquer situação histórica.

25 Thompson, E. P. "The moral economy reviewed", p. 278.

26 Rachid, S. "The policy of *laissez-faire* during scarcities", op. cit., pp. 499-503.

27 Hobsbawm, E. J. "Os quebradores de máquinas". In: *Os trabalhadores*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981, p. 15.

O mercado — expressão desta “verdade econômica” — aparece novamente como uma “metáfora (ou máscara) do processo capitalista”²⁸ e pode assim ser visto como expressão e produtor da “riqueza das nações”.

IV

Thompson destaca, em seu artigo de 1993, outros “usos” feitos da “economia moral” por inúmeros pesquisadores em contextos históricos bastante diferenciados, como África, Ásia, América Latina, Índia do século XIX, EUA do século XX, etc. Todos estes trabalhos registram a presença de uma resistência “plebéia” isto é: difusa e pouco organizada em termos dos padrões institucionais modernos da atividade política que se opõe ao avanço da “economia de mercado”, ou, mais precisamente, aos princípios práticos do “mercado livre”.²⁹ A defesa de valores comunitários, que a racionalização capitalista transforma em “tradicionalismo” ou “ignorância popular”, unifica estas lutas ao fornecer uma base moral relativamente sólida que tece o fio invisível e não-verbal de solidariedade que une as pessoas que formam a multidão. Por outro lado, “economia moral” também pode designar a “dialética social da reciprocidade desigual (necessidade e obrigação) que está no centro de muitas sociedades”.³⁰

A racionalização de todas as atividades humanas, que é intenção fundamental do processo de expansão capitalista, como se vê, encontra obstáculos exatamente onde pretendia ter obtido sua primeira e mais importante vitória: a absorção de tudo e de

28 Thompson, E. P. “The moral economy reviewed”, op. cit., p. 305.

29 Idem, ibidem, p. 340. É possível fazer uma aproximação interessante com o conceito de “mundo-de-vida” desenvolvido por Jürgen Habermas. Segundo o professor Manfredo Oliveira, da UFC. “mundo-de-vida” é um “reservatório de interpretações, organizado lingüisticamente e culturalmente transmitido em tradições” que “é condição de possibilidade da coordenação das ações dos sujeitos” e que “fornece aos membros de uma comunidade um conjunto pressuposto de convicções básicas não problematizadas”. Oliveira, M.A. *Dialética e hermenêutica*. Mimeo, p. 10. O próprio professor Manfredo faz essa aproximação e cita Thompson: *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie*. Frankfurt am Main, 1980. Alf Schwarz, por outro lado, destaca, nas comunidades rurais tradicionais, a presença ativa de uma “lógica camponesa” em contraposição à “lógica de desenvolvimento do Estado”. Do ponto de vista camponês, a lógica social seria orientada pela “produção da segurança alimentar” e não pelo lucro ou pela racionalidade econômica. Cf. Schwarz, A. “Lógica de desenvolvimento do Estado e lógica camponesa”, *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP. Vol. 2, n° 1, 1990, pp. 75-114.

30 Thompson, E. P. “The moral economy reviewed”, op. cit., p. 344.

todos no “mercado livre”, a submissão completa aos imperativos do lucro, do dinheiro, da acumulação, enfim, da “economia de mercado” como o único princípio moral válido, que, por ser ou se pretender único, não se percebe como princípio moral.

Assim, a “economia moral” se define, em termos de relações de classes, como a forma (ou o meio) em que estas relações são “negociadas” e mostra-nos “como a hegemonia não é simplesmente imposta (ou contestada), mas é articulada no dia-a-dia de uma comunidade e pode ser sustentada somente por concessão e paternalismo [*patronage*] nos tempos bons e por atitudes de proteção nos tempos ruins”³¹

Dessa forma, o “concurso de argumentos” articulado pela “economia moral” ganha ares de universalidade, não se fixando apenas no século XVIII inglês. É possível, portanto, evidenciar elementos e práticas relacionados com os princípios da “economia moral” em contextos diversos.

Infelizmente, os textos citados por Thompson, que contemplam exemplos os mais distantes, como China, Nigéria, Índia, Irlanda, EUA, Costa Rica, Bangladesh ou Nicarágua, não puderam ser acessados em tempo para a confecção deste texto.

Uma tentativa de discussão comparativa, contudo, pode ser feita através das reflexões já encaminhadas em meu próprio projeto de pesquisa sobre as ações da multidão no Nordeste brasileiro entre 1930 e 1960, além de parte de uma pesquisa anterior que contempla o período de 1979 a 1983. Essas pesquisas mostram a presença da multidão em momentos de escassez — provocada por violentas secas — reivindicando atitudes de proteção por parte das autoridades. Esta presença pode ser detectada desde, pelo menos, 1877; mas, associada a ações violentas e organizadas de pressão sobre as populações urbanas como forma de obter reivindicações antigas — trabalho, comida, roupas, etc. —, somente a partir de 1932, mais precisamente após a tomada de um trem de mantimentos, por cerca de 300 pessoas, na pequena cidade de Orós.

As ações da multidão acontecem num contexto em que prevalecem padrões de relacionamento típicos do modelo paternalista. O controle dos grandes proprietários sobre a terra, a política, a Justiça, a Igreja (pelo menos até 1960), o mercado de trabalho, os meios de comunicação, o Estado, favorece a permanência de relações personalizadas e marcadas pela deferência/submissão, cujo reverso é a proteção em tempos difíceis. Relações recíprocas, portanto, embora desiguais, que tanto camponeses quanto proprietários entendiam ser obrigações próprias de suas posições na sociedade. Isso, evidente-

31 Idem, ibidem, p. 345.

mente, não implica a ausência de conflitos ou tensões que podem ser enfocados em termos de relações de classes. Normalmente, no entanto, estes conflitos se desdobravam em forma de "banditismo social", como a formação de bandos de cangaceiros percorrendo os sertões "fazendo justiça com as próprias mãos", combatendo ou se aliando aos grandes "coronéis". Ao mesmo tempo, uma cultura da violência individual, das rixas familiares e das vinganças, de "lavar a honra com sangue" e dos desafios que poucas vezes afetavam diretamente os poderosos e que, por isso mesmo, poucas vezes eram objeto de investigação policial, se desenvolvia sem ocasionar fraturas profundas no modelo paternalista.

De fato, pode-se dizer que, no Ceará, este modelo funcionou muito bem até 1877, funcionou relativamente bem de 1877 até 1932 e após essa data desenvolveu uma crise que até hoje ainda não foi resolvida. Até 1877, em períodos de secas, os camponeses podiam-se deslocar até as terras mais férteis e até as fontes de água, com a permissão ou a ajuda do "coronel" interessado na manutenção de "sua gente", ou simplesmente se alojarem nos currais abandonados das grandes fazendas, cujo gado foi igualmente deslocado. Na segunda metade do século XIX, todavia, dois fatores vêm alterar este quadro: 1º) a ocupação definitiva das terras cearenses pelo latifúndio após a Lei de Terras de 1850, por meio, principalmente, do controle cartorial da emissão de títulos (as terras indígenas foram tomadas com a extinção "por decreto" dos próprios índios); 2º) a expansão da economia agrícola mercantil, com o avanço da cultura extensiva do algodão, no período de baixa concorrência internacional provocada pela Guerra Civil nos EUA (1860). Esses fatores provocam o fechamento da alternativa camponesa de ocupar as terras férteis e as fontes de água em períodos de escassez, ao mesmo tempo em que provocam uma crise nas relações paternalistas baseadas na tolerância e na proteção pessoal e privada. O camponês, em tempos de seca, deixa de ser um migrante eventual para se tornar um "retirante", que, sem ter para onde ir, somente pode subsistir sob a proteção das autoridades. A busca dessa proteção provocou, em 1877, na primeira seca após o "fechamento" das terras, uma invasão de cerca de 100 mil pessoas famintas sobre Fortaleza, cuja população à época era estimada em 25 mil habitantes. A "seca" passa a afetar o conjunto da sociedade, tornando-se um "problema social".³² O impacto

32 "... só neste momento [1877], a seca tinha sido inventada como objeto de discursos e práticas, com uma estratégia política diferenciada: a de denunciar a decadência desse espaço [nordeste] e a necessidade de voltar os olhos do Estado e da 'nação' para resolver o 'seu problema'". Albuquerque JR, D. M. "Palavras que calcinam, palavras que dominam: a invenção da seca do Nordeste", *Revista Brasileira de História*. São Paulo, ANPUH/Marco Zero, vol. 15, nº 28, 1995, p. 112.

desta tragédia não pôde ser esquecido, inclusive porque passa a se repetir, mesmo que com menor intensidade, a cada período de estiagem: 1889, 1900, 1915, 1919...

As autoridades se vêem obrigadas, pelas circunstâncias, a rever e institucionalizar as medidas de proteção à pobreza, cujo controle até então se mantinha muito mais no nível da caridade individual. Distribuição de alimentos em larga escala, formação de canteiros de obras públicas na capital e, principalmente após 1919, no interior, objetivando a "fixação do homem junto ao seu local de moradia" e a criação de "campos de concentração" em 1915 e 1932 são algumas dessas medidas destinadas a "prover" ou "ocupar" o homem do campo em períodos de crise.³³ Os camponeses se retiravam de suas terras arrendadas, na maioria dos casos em busca dos locais de assistência oficial, esperando obter os meios para sua subsistência; às vezes obtinham, às vezes não, até o fim da estiagem, quando retornavam para seus locais de origem.

O ataque ao trem de mantimentos em Orós, contudo, acrescenta um fato novo a este panorama. Os pobres percebem que podem *obrigar* as autoridades a cumprirem com seu dever de assistir, prover e proteger as vítimas da escassez. Aos poucos, esta compreensão passa a fazer parte da memória de lutas desses camponeses e a compor o arsenal de iniciativas capazes de alcançar os objetivos "tradicionais" da multidão em tempos difíceis. Os números refletem esta progressão: 10 ações em 1932-3, seis em 1942-3, 58 em 1951-3 e 100 em 1957-9.³⁴ Por outro lado, o medo das autoridades e das populações urbanas vai se transformando, junto com este crescimento numérico, em pânico coletivo que se aproxima, por vezes, de uma verdadeira histeria coletiva. Diante da primeira e nem sempre confiável notícia de aglomeração de retirantes nas proximidades, as portas de lojas, casas e órgãos públicos se fecham rapidamente, as ruas ficam desertas, prefeitos e outras autoridades buscam imediatamente os meios para "acalmar" a multidão, através de doações de alimentos ou promessas de alistamentos em obras públicas. Uma tensa negociação, embora sem palavras, se estabelece entre as autoridades e a multidão.

33 Cf. Neves, F. de C. "A seca e o homem: políticas anti-migratórias no Ceará", *Travessia. Revista do Migrante*. São Paulo, CEM, nº 25, maio-agosto de 1996, pp. 18-24; e "Curral dos Bárbaros: Os Campos de Concentração no Ceará (1915 e 1932)", *Revista Brasileira de História*. São Paulo, ANPUH/Contexto, vol. 15, nº 29, 1995, pp. 93-122.

34 Dados levantados em jornais do Ceará, especialmente *O Povo* e *O Democrata*. Quanto aos períodos de estiagem mais recentes, não tenho ainda os números para 1970-1; mas em 1979-83 foram 247 ações e em 1993 foram 146.

É possível, a partir destas informações sumárias, identificar uma “cultura tradicional e rebelde”?

As ações empreendidas pela multidão no Ceará não têm a pretensão de alterar o regime de administração das coisas públicas, nem mesmo de modificar a distribuição da riqueza social. Os objetivos se dirigem para a obtenção de medidas que deveriam estar sendo tomadas para a proteção dos pobres em tempos de escassez. Assim, a mesma dialética insegurança/estabilidade se verifica nesses momentos de seca.³⁵ Os saques são sinais inequívocos de ameaça de ruptura de laços importantes de sociabilidade: a multidão manifesta uma forte resistência à racionalização capitalista em curso, que faz com que as medidas de proteção não sejam tomadas, ou o sejam com atraso, com base na crença em um equilíbrio natural a ser encontrado pelo movimento do mercado. No entanto, os termos desse embate são ainda ditados pelo modelo paternalista.

Os camponeses que se revoltam estão certos de que sua causa é justa: não são apenas reações “espasmódicas” à fome. Todo um universo de convicções compartilhado por eles informa e conforma a multidão em ação. A tácita aceitação e até a cumplicidade dos habitantes das cidades — a fome é uma justificativa inquestionável — alimentam a força da multidão que circula pelas ruas, atrás de comida e trabalho.

Porém, ao contrário dos pobres ingleses do século XVIII, os camponeses cearenses do século XX não estão familiarizados com dois importantes instrumentos de luta: a cultura letrada e os processos judiciais. O completo analfabetismo e a descrença nos métodos da escrita afastam os camponeses das ameaças por cartas, tão comuns na Inglaterra,³⁶ ou de outras formas de ação baseadas no uso de uma cultura letrada; o completo descrédito na Justiça, dominada abertamente pelos grandes proprietários, bloqueia até mesmo o simples pensamento de resolver suas questões pela via judicial.

Ao mesmo tempo, outras contribuições à “economia moral” são efetivadas. Apesar do isolamento social a que estão submetidos pelas condições próprias de seu trabalho, o fato é que, diante dos modernos meios de comunicação e da integração nacional promovida no Brasil neste século, os camponeses não estão isolados das transformações

³⁵ Pode-se também entender estas relações em termos de reciprocidade, de obrigações mútuas, desde que se compreenda que isso “não implica igualdade de responsabilidade ou obrigações”, ou seja, uma “reciprocidade desigual”. Moore JR, B. *Injustiça. As bases sociais da obediência e da revolta*. São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 682.

³⁶ Cf. Thompson, E. P. “El delito de anonimato”. In: *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, pp. 173-193.

políticas ocorridas neste período. A intensificação das migrações, as experiências de reforma no regime de terras ou no regime de produção, a presença de movimentos organizados, as mudanças políticas que exigem maior participação popular, são elementos que se incorporam ao arsenal tradicional de convicções dos pobres. As próprias medidas de proteção também se revelam geradoras de novas sociabilidades: as frentes de trabalho, por exemplo, significam o assalariamento, a padronização das tarefas, o trabalho por turmas, a disciplina e a ordem rigorosas, a obediência, o aprendizado de novas profissões. A estas transformações, contudo, “o trabalhador freqüentemente responde com as armas que possui e que conhece a eficiência: os saques e as invasões”.

A multidão (...) age no interior de um certo contexto ou ambiente, no qual estão fundidos e amalgamados elementos de diversas fontes (do paternalismo, da solidariedade popular, do autoritarismo, da economia de mercado, da desmoralização da política formal ou de sua ausência, do sindicalismo, do socialismo, etc), de onde se infere uma consciência compartilhada sobre alguns aspectos da vida societária que justifica e legitima a ação direta e, por vezes, violenta.³⁷

A “economia moral”, portanto, como expressão de uma resistência geral e plebéia aos avanços dos princípios da “economia de mercado”, permanece como categoria de análise cuja validade ultrapassa os limites da obra de Edward P. Thompson e é permanentemente atualizada pelas transformações históricas. Significa dizer que o espaço para uma interpretação “moral” a respeito das formas de produção da riqueza social e de seu mecanismo de distribuição — o mercado — está sempre aberto para aqueles que não se conformam aos modelos estabelecidos de (in)justiça social.

³⁷ Neves, F. de C. *Imagens do Nordeste*. Fortaleza, SECULT-CE, 1994, p. 103.

**DA LAVAGEM DE ROUPA ÀS BRANQUEARIAS
COMERCIAIS: SOBRE O PAPEL DAS LAVADEIRAS
NA ESCÓCIA SETECENTISTA***

*Conessa Vaz de Macedo***

Resumo

A contribuição das mulheres trabalhadoras para as inovações técnicas e tecnológicas e para o desenvolvimento de novos métodos de produção não tem sido retratada devidamente por aqueles que se preocupam com o mundo do trabalho. O atributo de inferioridade social que lhes tem sido conferido ao longo da história contribui para tornar seu trabalho quase invisível, bem como irrelevante para os avanços e progressos das forças produtivas. Utilizando a análise do processo de trabalho como método fundamental de investigação, o presente artigo pretende demonstrar a importância do trabalho e do conhecimento das lavadeiras, na Escócia do século XVIII, para a construção e desenvolvimento da indústria do branqueamento do linho. Esta indústria, de caráter comercial, reproduziu, ampliou e desenvolveu os métodos e técnicas utilizados pelas lavadeiras numa ocupação que lhes pertenceu por várias gerações.

Palavras-Chave

Processo de trabalho; trabalho feminino; lavadeiras; trabalho e técnica; inovações técnicas.

Abstract

The contribution of working women to technical and technological innovations and to the development of new methods of production has not been given due consideration by those concerned with the world of labour. The socially inferior status attributed to women throughout history has helped to depict their work not only as something almost invisible but also of minor significance to the

* Adaptado da Terceira Parte da tese de doutorado defendida pela autora: *As mulheres, seus ofícios e suas técnicas — processo de trabalho nas indústrias têxteis britânicas antes da revolução industrial*. São Paulo, Departamento de História da Universidade de São Paulo, 1996.

** Professora/Pesquisadora do Departamento de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais e do Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional — CEDEPLAR (UFMG).

expansion and progress of productive forces. By employing the labour process analysis as a fundamental method of investigation, this paper intends to demonstrate the relevance of the laundry women's work and knowledge, in 18th century Scotland, to the establishment and expansion of the bleaching industry. The latter, a commercial enterprise, reproduced, enlarged and developed the methods and techniques already applied by laundry women to an occupation which had been theirs for many generations.

Key-words

Labour process; female work; laundry women; work and technique; technical innovations.

É lugar-comum a percepção de que as mulheres contribuíram pouco, ou mesmo nada, para a história das inovações através dos séculos. As técnicas e tecnologias de produção permaneceram uma província dos homens, titãs rebeldes ou gênios criadores, simbolizados em mitos e manifestações literárias diversas, que os próprios homens geralmente construíram. Contudo, a ousadia de reler e refazer a história da perspectiva daqueles que trabalham aprofunda e enriquece nosso conhecimento, modifica aquela percepção que acentua a exclusividade masculina na produção e, portanto, nas suas técnicas e tecnologias, e faz com que o papel das mulheres aí emergja de uma forma não previamente imaginada.

O objetivo do presente texto consiste em recontar a história da construção da indústria de branqueamento, na Escócia do século XVIII, a partir daqueles que a fizeram: homens e mulheres, sobretudo mulheres. Analisar o processo de trabalho em suas principais etapas apresenta-se como método necessário e fundamental, uma vez que os mistérios do mundo do trabalho querem ser desvendados além da superfície das transações puramente monetárias que se realizam em mercados diversos, rudimentares ou não.

A escolha da indústria escocesa como o foco de análise deriva, de um lado, de sua importância no conjunto da história têxtil britânica, que se gestou ao longo dos vários séculos que antecederam e pavimentaram o caminho da Revolução Industrial do século XVIII. Produtora por excelência de fios oriundos das fibras vegetais do linho, a Escócia assentou-se no trabalho feminino como fonte fundamental de produção. Eram as fiandeiras que se expandiam e se multiplicaram extensivamente por todo o país, obedecendo aos ditames do capital mercantil, sob a forma do *putting-out system*, que crescia a passos largos desde o início do século XVIII. A tecelagem dos fios de linho vinha a seguir, em termos de produção, mas induzia ao crescimento o que viria a ser uma indústria de caráter independente e dinâmico — o branqueamento do linho. Processo longo e tedioso, o branqueamento evoluiu a partir das técnicas de produção monopo-

lizadas pelas mulheres em seu tradicional trabalho de lavagem de roupa. As lavadeiras, mulheres pobres e desprovidas de conhecimentos elaborados, forneceram as bases para uma indústria que foi lentamente se masculizando à medida que novas técnicas e processos foram se produzindo. Nisto consiste a segunda e principal razão da escolha da indústria escocesa.

O apogeu da indústria do linho deu-se no século XVIII, a despeito de suas origens medievais. Parte integrante da Grã-Bretanha desde 1707, a Escócia assistiu ao crescimento rápido dessa indústria ao longo daquele século. Protegida pelo governo e estimulada pela extensão do *putting-out system*, a indústria encontrou no linho a expressão de sua grandeza por volta de 1770. A história de seu êxito, contudo, não durou muito. As duas últimas décadas do século XVIII viram o algodão iniciar sua marcha triunfal na Inglaterra. Embora ofuscado pela fibra concorrente, o linho deixou suas raízes na história. Dispositivos mecânicos e agentes químicos vieram a ser empregados em lugar das técnicas manuais e dos métodos empíricos. Contudo, como ocorre no desenvolvimento de muitos processos dessa natureza, esses não faziam mais que imitar, em seus estágios iniciais, os movimentos dos membros humanos e aprimorar os experimentos, agora ajudados pela teoria, conduzindo a produção a um outro patamar. Essas transformações serão expostas a seguir, com base na reconstrução do processo de trabalho requerido para o branqueamento dos tecidos de linho que, por sua vez, reproduziu de forma ampliada o trabalho das lavadeiras.

Os métodos de lavagem de roupa

O branqueamento é o processo pelo qual o tecido de linho, ou o fio, é descorado e depurado de suas impurezas naturais.

O tecido a ser branqueado é produzido a partir do caule ou haste de linho¹ cujas fibras deveriam passar, na sua etapa manual e/ou artesanal, por um longo e enfadonho processo antes que estivessem prontas para o trabalho têxtil. Após o que foi popularmente descrito como a "agonia do linho"², em alusão ao longo processo de preparação

1 Alternativamente, o tecido pode ser obtido a partir das fibras de cânhamo, mais rústicas e grosseiras. Na Grã-Bretanha do século XVIII, o tecido de cânhamo era menos estimado e, mesmo, um sinal de pobreza.

2 Shaefer, G. "Flax and hemp". *Ciba Review*. Basle, nº 91, apr. 1945, p. 1774.

das fibras, estas eram transformadas em fio, via trabalho de fiação em rodas de fiar de vários tipos e, então, em tecidos, feito em teares manuais adaptados de alguma forma à fibra em questão. A etapa subsequente consistia no branqueamento do tecido, o que nos remete aos processos usados na limpeza de roupas, uma vez que aquele evoluiu a partir desses últimos, e conservou seus elementos essenciais, mesmo após a introdução de aparatos mecânicos no final do século XVIII.

Como assinalado anteriormente, as evidências disponíveis conduzem-nos à conclusão de que os métodos utilizados nos principais centros de produção eram pouco mais que versões ampliadas daqueles usados pelas mulheres em sua tradicional ocupação de limpeza ou lavagem de roupas. A partir do século XVI, as lavadeiras — “washerwomen”, ou “whitsters”, ou ainda “laundry-maids” eram mulheres que lavavam as roupas do domicílio de outras pessoas. Como diz Caroline Davidson, “washerwomen, not washermen; in British Isles, laundry was always a female occupation”³. Em acréscimo, a lavagem de roupa era uma ocupação das mulheres pobres.

Temida e detestada por todas as mulheres que a desempenhavam, a lavagem era uma atividade tida como pesada, “trabalho duro”.⁴ Esta circunstância sugere que a origem social das mulheres que trabalham constitui uma variável importante a ser controlada, quando se trata de explicar o papel econômico da mulher nesse período. Como George observa, “When we reach the level of the ‘labouring poor’ it can almost be said that there is no work too heavy or disagreeable to be done by women”⁵.

O método mais simples e tradicional de lavagem de roupa e artigos domiciliares era levar a roupa para um rio ou fonte e, simplesmente, malhá-la para limpar — originalmente, nenhum agente de limpeza.

A lavagem era, então, uma atividade em céu aberto. A maioria das mulheres era muito pobre, dependendo da natureza para ajudá-las. Não existia água encanada ou canalizada, e a maior parte das mulheres tinha que carregar o fardo de roupas sujas sobre seus próprios corpos, indo e vindo para a fonte de água, algumas vezes léguas

³ Davidson, C. *A woman's work is never done: a history of housework in the British Isles 1650-1950*. Londres, Chatto & Windus, 1986, p. 136.

⁴ Do ponto de vista técnico, a lavagem de roupa contrasta claramente com as características delicadas encontradas no trabalho de fiação e na tecelagem de artigos pequenos. Os capítulos sobre estas ocupações, na tese da autora supra citada, confirmam essa afirmação.

⁵ George, M. D. *Londres life in the eighteenth century*. Londres, Harmondsworth, 1965, p. 172.

além. A água poderia ser também trazida do rio ou fonte e a roupa lavada numa tina, o que era também bastante usual.

Um instrumento particular utilizado para malhar a roupa tornou-se difuso — o batedor (*beetle*). Este era uma espécie de macete que servia para bater a roupa contra um bloco de madeira ou contra uma pedra. Segundo Davidson, o *beetle* ou *battledore* — um implemento semelhante a uma raquete, lisa ou sulcada, tornou-se indispensável à lavagem de roupa a partir do século XVI. Este método estava ainda em uso na Irlanda nos finais do século dezanove. Temos, a esse respeito, a seguinte observação para o Condado de Clare em 1808:

Em toda parte desta região as roupas (quero dizer, as das camadas mais pobres) são lavadas batendo-as, à beira de um rio, sobre uma pedra grande e lisa, com uma tábua plana chamada batedor; para esse propósito, elas [as mulheres] permanecerão em pé durante horas com água até os joelhos, mesmo se estiver gelada; em seguida, elas correm em direção à fogueira mais próxima; isto faz com que suas pernas fiquem cheias de manchas pretas e azuis e inchem de forma bastante avantajada.⁶

Na Escócia do século XVI, as mulheres eram vistas lavando suas trouxas pisando-as em tinas com água comum, com os pés descalços. Já em 1635, mulheres das Highlands foram assim descritas em sua atividade de lavagem:

Após terem colocado suas roupas de linho numa ampla e rasa tina cheia d'água, elas, então, pisavam-nas (com seus trajes arregaçados até acima dos joelhos), comprimindo-as e calcando-as aos pés (nunca se dignando a lavá-las com as mãos ou esfregá-las de alguma forma), até que estivessem suficientemente limpas segundo seu discernimento.⁷

Tendo batido ou pisado as roupas da forma descrita, estas eram enxaguadas e torcidas e, então, estendidas ao sol sobre a grama ou mesmo em varais com pregadores de madeira, ou simplesmente colocadas sobre uma cerca para secar e branquear.

⁶ Davidson, C. *A woman's work is never done: a history of housework in the British Isles 1650-1950*. Londres, Chatto & Windus, 1986, p. 139. Com base em *Statistical Survey of the County of Clare*, de autoria de Hely Dutton, publicado em 1808. Esta e outras citações ao longo do texto são traduções da própria autora.

⁷ Idem, *ibidem*, loc. cit.

A lavagem com macetes parece ter sido um dos modos mais eficientes utilizados, tendo continuado em partes distantes das ilhas britânicas até após a Primeira Guerra Mundial. Nas áreas mais desenvolvidas, contudo, tal método já havia desaparecido no final do século XVIII.

Um número significativo de agentes para a lavagem foi usado por gerações antes que o sabão se tornasse acessível, logo popular. Entre outros mencionados encontram-se o mel, o farelo de cereais, o lêvedo de cevada, a pedra-pomes, determinadas terras tais como a *terra lemnia*, a terra de *fuller* ou greda de pisoeiro, o sabão de certas plantas como a erva de saboeira ou saponária, as cinzas de plantas, lixívia causticada com cal, urina pútrida, etc.⁸

A urina envelhecida, que contém amoníaco, era fácil de coletar e armazenar, e fora, por um longo tempo, usada para o pisoamento de tecidos de lã. Este agente foi também usado para a lavagem do linho.

A lixívia, uma solução alcalina feita de cinzas de madeira ou de plantas (*ashes*), era um outro importante agente freqüentemente adotado em muitos países até o século dezanove.

Muitas espécies de madeiras e plantas eram queimadas para a obtenção da lixívia. Sambrook informa-nos que as cinzas de carvalho produziam a solução mais forte, enquanto as da madeira permitiam uma limpeza mais branca⁹. As cinzas de faia ou abeto eram compradas do continente europeu. Samambaias, em lugar de madeiras, eram colhidas nos distritos mais quentes da Grã-Bretanha onde a madeira era escassa. Depois de secas e queimadas, as cinzas das samambaias achavam-se prontas para a solução pretendida. Porque elas eram queimadas em potes (*pots*), a preparação resultante veio a ser conhecida como *potash*.¹⁰

Na Irlanda, uma mistura era feita com samambaias, cardos, labças e ervas de todo tipo. Um viajante que rodeava o interior do país observou

⁸ Shaefer, G. "Soap". *Ciba Review*, Basle, n. 56, apr. 1947, p. 2034.

⁹ Sambrook, P. *Laundry by-gones*. Aylesbury, Shire Publications, 1987, p. 5.

¹⁰ Potassa. Substância alcalina obtida originalmente por meio da lixíviação das cinzas de vegetais terrestres e pela evaporação da solução resultante em grandes potes ou panelas de ferre (donde o nome "panela de cinzas"). Forma bruta ou natural do carbonato de potássio (Quim.). (The Shorter Oxford English Dictionary. Londres, Guild Publishing, 1986.)

que as cinzas eram peneiradas após terem sido queimadas, misturadas com água e moldadas em formato de pão, semelhante a um projétil, com um orifício no centro pelo qual um barbante era colocado de modo a pendurar as fôrmas para secar. Os pães assim formados duravam até 20 anos, se adequadamente secos.¹¹

Se as cinzas fossem enxaguadas, sais alcalinos seriam despreendidos e o líquido assim obtido, a lixívia, penetraria nas roupas sujas. Deste modo, a roupa passou a ser colocada numa tina cheia d'água, e a lixívia derramada repetidamente sobre ela:

gravetos eram colocados transversalmente entre as roupas para evitar que estas ficassem amontoadas. A lixívia era então derramada lentamente dentro da tina e mais tarde retirada através de um tubo [ou torneira], existente na base do recipiente; este processo era repetido até que a lixívia saísse clara. As roupas eram então retiradas e enxaguadas. Roupas muito sujas poderiam ser fervidas na lixívia.¹²

A lavagem com lixívia numa tina era o método universalmente empregado na Europa continental. Tendo florescido na Idade Média, foi retido pelas mulheres até o século dezanove para certos tipos de roupa, inclusive nas ilhas britânicas.

A roupa lavada na lixívia poderia ficar particularmente limpa e branca. Contudo, esta era uma atividade bastante morosa, exigindo muitos dias ou semanas para sua conclusão. E uma vez concluída, iniciava-se de novo todo o processo anterior — o molho, a esfregação, a fervura e a enxaguadura.

O branqueamento da roupa também requeria sua exposição ao sol. Lavada e enxaguada devidamente, ela era esticada sobre a grama e exposta ao sol. Isto era conhecido como *grass-bleaching* ou *crofting*. Uma vez ao sol, a roupa deveria ser constantemente aguada e, algumas vezes, também exposta ao orvalho durante a noite.

Aperfeiçoamentos dos métodos de lavar que facilitassem, de fato, o trabalho não vieram senão muito recentemente. Os métodos acima descritos mantiveram-se ao longo dos séculos, com muito pouca ajuda mecânica, nos domicílios.

O branqueamento doméstico

A indústria escocesa do linho, em seu conjunto, guarda alguns séculos de distância em relação àquelas de alguns países continentais, que experimentaram um intenso surto

¹¹ Davidson, C. *A woman's work is never done: a history of housework in the British Isles 1650-1950*. Londres, Chatto & Windus, 1986, p. 143.

¹² Sambrook, P. *Laundry by-gones*. Aylesbury, Shire Publications, 1987, p. 5.

de crescimento no início da Idade Moderna. Ainda que esse crescimento tenha se baseado, fundamentalmente, na expansão da indústria domiciliar ou doméstica, tendo o *putter-out* como mediador e organizador da produção, o processo final de acabamento — o branqueamento do linho, impunha, por suas características técnicas, um alargamento e uma superação simultâneos do espaço domiciliar como forma organizativa da produção. Essas exigências de um indústria em expansão merecem ser explicitadas, de modo a melhor compreender as forças que atuaram na Escócia setecentista, no sentido da mecanização do processo de branqueamento e, portanto, no sentido da superação do trabalho domiciliar das lavadeiras, ainda que de forma relutante, e ainda que seus métodos tivessem permanecido vivos sob novas modalidades.

O branqueamento do linho, na forma em que este se desenvolveu para suprir as necessidades da indústria voltada para o mercado, não diferia, essencialmente, daquilo que foi descrito para as exigências domésticas. As operações essenciais eram basicamente as mesmas, nomeadamente: embebimento repetido, fervura do tecido em água com lixívia, esticamento na grama para exposição ao sol e vaporização regular. Como antes, estas operações poderiam ser repetidas e alongadas até que o tecido estivesse suficientemente embranquecido.

St. Gallen, na Suíça, era um grande e renomado centro produtor de tecidos de linho para fins comerciais. Entre os séculos XV e XVI, tornou-se um posto avançado na região têxtil do sul da Alemanha, cuja *Tele d'Alemanha* adquiriu um importante papel na história da produção de tecidos. O processo de branqueamento então conduzido nessa localidade, foi assim descrito:

O branqueamento era obtido exclusivamente pela ação do sol e da água. O linho de aparência ordinária, castanho-acinzentado e sujo, era fervido em uma lixívia feita de cinzas, estendido em campos secos, regado com água por intervalos regulares, colocado numa calandra por três vezes e, por fim, exaustivamente mergulhado na água corrente do rio Sitter. O processo de branqueamento durava oito semanas, no caso dos linhos mais finos e, até dezesseis, no caso dos mais grossos. As pessoas de St. Gall atribuíam os excelentes efeitos de suas famosas branquearias à maior altitude e exposição ao sol do Vale em que se encontravam e, de modo especial, à água doce, saponácea, do rio Sitter, que dissolvia completamente a sujeira e dava à roupa um acabamento inigualável.¹³

¹³ Lüthy, H. "St. Gall, an Irish Fondation". *Ciba Review*, Basle, n. 91, apr. 1952, p. 3275.

De fato, a luz do sol e a água constituíam o próprio fundamento de qualquer bom branqueamento. O embebimento e lavagem na lixívia removiam o grosso da sujeira, enquanto a exposição ao sol, juntamente com o borrifo regular de água, era a forma de se obter subseqüente branqueamento.

O branqueamento do linho floresceu na Holanda no século XVI, particularmente em Haarlem. Por um longo período, cerca de dois séculos, esse ramo da indústria do linho desfrutou de uma grande reputação em toda a Europa. Em Haarlem, *grass-bleaching* era o método por excelência. De acordo com Driessen,

os campos estendiam-se a uma distância de aproximadamente trinta milhas entre Leyden e Alkmaar, entre as dunas, quer dizer, na vizinhança imediata do Mar do Norte.¹⁴

A água da chuva, também, filtrada através das dunas circunvizinhas, era disponível em grandes volumes; livres de ferro e substâncias orgânicas, evitava danos aos tecidos.

Somente as melhores cinzas eram usadas para a preparação da lixívia, na qual os tecidos eram mergulhados para uma série de banhos. Driessen reafirma que "a receita para preparar esse banho era o verdadeiro segredo de todo o processo de branqueamento".¹⁵ *Grass-bleaching* sucedia o banho de *potash*, e ambos eram alternadamente repetidos até que se alcançasse o nível desejado de branqueamento.

Peculiar dessa localidade, um tratamento à base de leite vinha a seguir, o qual demorava de seis a oito dias, e poderia ser repetido pelo menos seis vezes:

O ácido láctico, ou seja, o soro de leite, era usado como um agente branqueador, um produto residual que deveria ser suprido em abundância. Diz-se que durante o período de maior prosperidade da indústria, um milhão de galões de soro de leite eram usados na estação, isto é, no período compreendido entre março e a metade de novembro.¹⁶

Os tecidos de linho eram, em seguida, enxaguados, ensaboados em longas mesas, enxaguados novamente, e estirados ao sol. As mulheres compunham o quadro de todo esse processo.

¹⁴ Driessen, A. L. "On the history of the northern Netherland's". *Ciba Review*, Basle, n. 48, may, 1944, p. 1736.

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 1737.

¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 1736.

Quando a indústria alcançou a Escócia, a maior parte do branqueamento permaneceu uma atividade domiciliar, mesmo após o estabelecimento de branquearias comerciais. Para Gauldie, o branqueamento doméstico era "uma ocupação parcial, não especializada, conduzida pelas donas-de-casa nas encostas dos rios".¹⁷

Segundo Durie, o cal era amplamente utilizado na Escócia como um agente branqueador, embora seu uso estragasse frequentemente os tecidos, na medida em que era empregado de forma incorreta. As cinzas das algas-marinhas e as samambaias constituíam iguais fontes de "alkali", mas as primeiras tendiam a deixar um matiz amarelado, enquanto as últimas eram muito sujas, a não ser que fossem queimadas duas vezes. As melhores cinzas vinham da Holanda e das regiões bálticas, a maior parte sendo importada pelos grandes campos de branqueamento que foram se erguendo (*bleachfields* ou *bleacheries*). As cinzas compradas localmente não só eram muito caras como também de qualidade mediana. Conseqüentemente, como afirma Durie, os branqueadores domésticos, não por acaso, preferiam usar o cal, contra o que tanto a lei quanto os administradores se debatiam.¹⁸

O branqueamento resultante era muito mal reputado. De acordo com o relato de Gauldie,

a branqueadora doméstica, no início do século XVIII, fervia seus tecidos em um tonel sobre uma fogueira construída do lado de fora da casa e era frequentemente censurada por não tê-los fervido suficientemente, o que era essencial para a remoção das impurezas provenientes dos fios.¹⁹

Tudo indica que os domicílios mais pobres não podiam arcar com as despesas incorridas na compra de materiais de boa qualidade, nem dispunham de grande quantidade de combustível requerido para o longo processo de fervura dos tecidos de linho. Faltava-lhes, também, o conhecimento técnico preciso para alcançar o elevado padrão de qualidade desejado pela atividade comercial de branqueamento. A ignorância, por assim dizer, não independia do estado de pobreza em que se encontrava a massa da

17 Gauldie, E. "Mechanical aids to linen bleaching in Scotland". In: Pointing, K.G., Chapman, S.D. (eds.) *Textile history: David and Charles Ltd. (Publishers)*, v.1, n.2, 1968/70, p. 129.

18 Durie, A. J. *The Scottish linen industry in the eighteenth century*. Edinburgh, John Donald, 1979, p. 84.

19 Gauldie, E. "Mechanical aids to linen bleaching in Scotland". In: Pointing, K.G., Chapman, S.D. (eds.) *Textile history: David and Charles Ltd. (Publishers)*, v.1, n.2, 1968/70, p. 131.

população escocesa. Carecendo dos meios necessários para atingir o padrão ditado pelo mercado, os trabalhadores domésticos — as lavadeiras — estavam fadados a vender seus fios ou tecidos, quer em estado natural, sem passar pelo processo do branqueamento, quer pobremente branqueados.

As branquearias comerciais ou campos de branqueamento

Os campos de branqueamento que se desenvolveram na Escócia durante o século XVIII deveriam preencher os requisitos que se achavam fora do alcance da grande maioria da população — grandes extensões de terra, grandes quantidades de combustível e grandes volumes de água.

Louis Crommelin, um huguenote cuja família estivera conectada com o comércio do linho por muitos anos, foi enviado por William de Orange para ser *Overseer of the Royal Linan Manufacture in Ireland*. Quando se estabeleceu em Lisburn, juntamente com outros artesãos franceses e holandeses, no início do século XVIII, ele pretendia impulsionar a indústria irlandesa elevando-a a um alto nível de excelência. Em 1705 escreveu:

Àquele que for branquear corretamente, deve-se prover uma área de branqueamento bem servida de água, tanto no que se refere à natureza da água quanto à sua situação. Quanto à natureza da água, ela deve ser doce tanto quanto saponácea. Quanto à sua situação, esta deve ser tal que na estiagem do verão suas valas e canos estejam constantemente abastecidos. Quanto ao edifício de branqueamento, este deve ser guardado de Caldeiras e Recipientes para a Fervura [...], Caçambas, assim como Recipientes para conservar a Lixívia [...], o leite, e para ferver os tecidos no leite.²⁰

Em meados do século, um branqueador irlandês planejou o *layout* de um campo de branqueamento que ele próprio havia decidido implantar em Culler, na Escócia. Este campo foi assim descrito por Durie:

4 acres e de superfície de terra para o branqueamento, canais e edifícios, e 5 acres e de campo para a secagem. O edifício principal (85 pés por 24) continha um equipamento para esfregar movido a água, 4 caldeiras, bacias para colocar os tecidos de

20 Crommelin, L. *An essay towards the improving of the Hempen and Flaxen Manufactures in the Kingdom of Ireland*. Dublin, Andrew Cook, 1705, p. 34.

molho e para o soro (ou "kieves"). Os canais possuíam 200 jardas de comprimento, 6 pés de largura e 4 pés de profundidade, servindo para escoar a água usada na lavagem do tecido, para retirar as infusões alternadas de ácido e álcali [...]. As despesas montavam a 554: 271 no campo, 201 nos edifícios, 82 nos utensílios e caldeiras.²¹

Consta que um grande número de mulheres vinha para o trabalho sazonal nos campos de branqueamento e que uma certa quantidade de trabalhadores qualificados era mantida por todo o ano.

O *staff* permanente incluía o mestre branqueador, o qual possuía o conhecimento técnico para o empreendimento. Inicialmente, o mestre era trazido da Holanda, Irlanda ou Londres. Homens escoceses eram também enviados ao exterior para aprender os segredos do ofício. Alguns aprendizes adquiriam sociedade no negócio, mesmo antes de terminarem seu treinamento, como uma garantia para seu futuro trabalho.²²

Tanto o método irlandês quanto o holandês eram usados nos campos escoceses de branqueamento. O método irlandês tornou-se predominante — processando tecidos de média e baixa qualidade a um baixo custo — os campos sendo menores, o trabalho sendo poupado em função do maquinário (a ser descrito a seguir). "Dois homens assistiam aos equipamentos de esfregar, que realizavam o que vinte mulheres fariam em um dia".²³ As branquearias que utilizavam o método holandês formavam a "aristocracia do branqueador", sendo mais características do fino ramo de produção de linho. Materiais de melhor qualidade provinham da Holanda e das áreas bálticas, e o tecido era esfregado a mão, presumivelmente por mulheres, tal como ocorria nos campos similares da Holanda.

Independentemente de algumas diferenças, muitas ocupações nos campos de branqueamentos eram padronizadas. O tecido de linho deveria ser colocado de molho e fervido na lixívia. As caldeiras (*boilers* ou *kiers*) sobre carvão em brasa reproduziam, em escala gigantesca, as antigas tinas caseiras usadas pelas lavadeiras, como também as substituíam pelos homens.

21 Durie, A. J. *The scottish linen industry in the eighteenth century*. Edinburgh, John Donald, 1979, p. 85.

22 *Idem*, *ibidem*, p. 59.

23 *Idem*, *ibidem*, p. 5.

Um elemento distintivo do processo irlandês era o equipamento de esfregação (o *rubbing-mill*). Este fora introduzido na Escócia por volta de 1739, embora não estivesse em uso generalizado senão em torno de 1760, quando sofreu modificações. Tábuas de esfregar (*rubbing-boards*) passaram a ser uma alternativa ao trabalho manual. O tecido era introduzido entre um rolo compressor e uma tábua que, pelo movimento de esfregação, distribuía a espuma uniformemente sobre aquele. Após 1750, todos os movimentos foram mecanizados.

A batadura (*beetling*), uma operação também tomada de empréstimo da lavagem de roupa, achava-se parcialmente mecanizada nas branquearias irlandesas. A título de comparação, reproduzimos a descrição feita por Gauldie a esse respeito:

uma enorme marreta ou macete de madeira, [...] foi inicialmente utilizada por dois homens que desferiam golpes alternados sobre o tecido [...]; quando mecanizada, o número de macetes foi multiplicado e conjuntos alternados eram arremessados sobre o tecido pelo movimento rotativo da roda d'água. A função do trabalhador, então, consistia em mudar o tecido de posição de tempo a tempo, de modo que uma parte diferente do tecido estivesse exposta à ação dos macetes. O abastecimento de tecido e sua retirada da máquina de bater, bem como o movimento de rotação da máquina, eram operações manuais e assim permaneceram até o século vinte.²⁴

Tanto homens quanto mulheres estavam empregados nessa operação. A máquina dava um acabamento especial ao tecido, ao comprimir firmemente as fibras.

Um aparato mecânico similar, que foi gradualmente introduzido nas branquearias, era o *tuke-miln*, uma versão dos pisões utilizados no pisoamento dos tecidos de lã. Num e noutro caso, esses equipamentos reproduziam as operações realizadas pelos trabalhadores e, finalmente, vieram a substituí-los. Todos esses equipamentos consistiam em enorme pés de madeira, movidos a força hidráulica, que 'pisavam' e golpeavam os tecidos, imitando o movimento original de calcar aos pés, o que havia dado, a pretexto, o nome de *waulkers* àqueles que o faziam.

Para torcer o tecido, calandras (*mangles*) e outros dispositivos foram criados, embora nenhum deles tenha prevalecido no século XVIII. O mesmo se aplica às prensas para dobrar e/ou enrolar o tecido pronto para a venda, as quais propiciavam ao produto um *marketing eye appeal*.

24 Gauldie, E. "Mechanical aids to linen bleaching in Scotland". In: Pointing, K.G., Chapman, S.D. (eds.) *Textile history*: David and Charles Ltd. (Publishers), v.1, n.2, 1968/70, p. 138-40.

Uma mecanização mais avançada ocorreu no século dezenove, e todo o processo de branqueamento foi revolucionado, ademais, com a introdução do cloro no cerra do século XVIII.²⁵

Conclusão

Não será impróprio concluir este texto recontando o mito de Prometeu.

Nos últimos parágrafos de sua obra *The unbound Prometheus*, Landes retorna à memória a revolta do Titã contra Zeus, o maior e mais poderoso dos imortais e pai de todos os deuses do Olimpo. Ao roubar dos deuses o segredo do fogo, Prometeu arrebatou e explorou conhecimentos e repassou-os à humanidade. "Há uma certa sabedoria nestes velhos contos, que não tem sido desmentida pela experiência dos últimos séculos", prossegue Landes. Contudo, os mitos e lendas se transformam sob os olhos de quem os lê, produzindo outras versões, nem sempre lembradas e reiteradas na literatura. Dentre estas, consta que, significativamente, o fogo fora roubado de uma deusa, Atena, e de Hefáistos, ambos filhos de Zeus e que, juntos, dirigiam as oficinas de artes e ofícios do palácio real. Hefáistos era o deus do fogo e das artes que o requeriam para sua execução, e Atena (ou Pallas) a deusa e a personificação da sabedoria e da guerra, protetora e administradora de todas as artes e ofícios reais.²⁶

O século XVIII parece muito remoto face às transformações rápidas e exuberantes que vêm, desde então, se acumulando através dos tempos. Contudo, assim como o mito do titã acorrentado, a história tem sido contada de uma perspectiva masculina, deixando

²⁵ Segundo Pierre Leon, "La chimie prenait conscience de son rôle industriel. Elle s'attaquait aux problèmes du blanchiment, dont elle assurait la résolution par le chlore — découverte par Berthollet —, à ceux de la teinture et de la fabrication de l'acide sulfurique" (Leon, 1970, p. 268). Para Landes, foi o século XVIII que experimentou transformações no processo de acabamento: "The answer lies in the use of chemical agents: often sulphuric acid at first; from the 1790's on, chlorine" (Landes, 1987, p. 87). Enquanto elemento, o cloro não se encontra livre na natureza. Contudo, é comumente encontrado em combinação com metais, onde o exemplo mais conhecido é o cloreto de sódio (sal grosso ou comum). Como tal, encontra-se em todas as águas, nos leitos rochosos, nos excrementos dos animais e nas plantas (Everyman's Encyclopaedia, 1961).

²⁶ Cf. Frazer, J.G. *Myths on the origin of fire*. Londres, Macmillan, 1930, p. 194; Stanley, A. "Women hold up two-thirds of the sky: notes for a revised history of technology". In: Rothschild, J. (d.). *Machina Ex Dea: feminist perspective on technology*. Oxford, Pergamon Press, 1984, p. 9; Everyman's Encyclopaedia, 4 ed. London, Readers Union, J. M. Dent and Sons, 1961.

de resgatar, em consequência, peças importantes da acumulação de conhecimentos e do desenvolvimento de novas técnicas e processos, instrumentários para o trabalho humano.

Pobres e iletradas, as lavadeiras deixaram seu rastro nos tecidos de linho pobremente branqueados. Entretanto, as inovações técnicas e as descobertas da química, que vieram uma após outra, em ritmo acelerado, a partir do final do século XVIII, não foram mais do que, parafraseando Leon, a tomada de consciência das possibilidades de ampliação da apropriação da natureza pelo homem. Essas possibilidades, no caso da indústria escocesa do branqueamento do linho, foram semeadas e antecipadas pelas mulheres ao longo de gerações, na sua tradicional atividade de lavagem de roupa.

Receita caseira para a lavagem de roupa



Estenda gravetos no fundo de um caldeirão que contenha um orifício em sua base; uma camada de palha, uma bicada de cal devem vir, então, em seguida, e depois as cinzas (de preferência de madeira de lei), que devem ser bem batidas por várias vezes enquanto se enche, despejando um balde de água a cada malhada. Se você não estiver com pressa para obter a lixívia, coloque água de quando em vez, até que ela esteja de jeito a escorrer pelo orifício da base. Pare, então, até que você esteja pronta para começar a fazer o sabão.

Para testar a lixívia: coloque um ovo para flutuar na água com lixívia. Se o ovo subir, de modo a formar um círculo tão grande quanto uma moeda de dez centavos, a consistência está correta; se subir mais que o devido, a lixívia deve ser enfraquecida com água; se não subir o suficiente, as cinzas não são boas, e todo o processo deve ser repetido.

Para fazer um sabão cozido: para um caldeirão, ponha trinta e cinco libras de sebo ou restos de outra gordura feita diariamente na família, e coloque a metade em uma caldeira de cinco libras, junte uma baldada de lixívia forte, esquite bem em fogo moderado para não derramar e, então, continue adicionando uma lixívia forte, até encher (a caldeira); ponha tudo em um caldeirão e acrescente uma lixívia fraca. Pegue então a outra metade da gordura e proceda como antes.

Fonte: Davitt, P. et al. *Never done: Three centuries of women's work in Canada*. Toronto, Canadian Women's Educational Press, 1974. O livro restringe-se ao estudo das mulheres européias no Canadá.

FIANDEIRAS, TECELÃS, OLEIRAS... REDESENHANDO AS GROVAS E VEREDAS

Maria A. Moraes Silva*

Resumo

O texto analisa o trabalho feminino nas unidades camponesas do Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais. Observou-se, por intermédio da história oral, que as mulheres, além do trabalho na roça, desempenham as atividades ligadas à tecelagem e à cerâmica. Os atributos de gênero estabelecem critérios rígidos no tocante à divisão sexual do trabalho. No entanto, ao desempenhar tais atividades, as mulheres experimentam um processo de desalienação, já que o produto do trabalho é basicamente orientado pelo valor de uso.

Palavras-chave

Trabalho feminino rural; relações de gênero.

Abstract

The text analyses the female work on the rural communities of Jequitinhonha Valley, Minas Gerais. It was observed, by oral reports, that, besides working in the land, the women carry out activities related to ceramics and weaving. The gender attributes establish rigid criteria regarding the sexual division of work. However, when playing this role, the women undergo a desalienation process, as the product of their work is basically oriented by the value of use.

Key-words

Rural female work; gender attributes.

E mais caminhava. Topar um vivente que era mesmo grande raridade. Um homenzinho distante, roçando, lembrando, ou uma mulherzinha fiando a estriça na roça ou tecendo em seu tear de pau, na porta de uma choça, de buriti toda. Outra velha que estava fumando o pito de barro. Mas ela enrolou a cara no chale, não se ajuizaram os olhos dela. Mulher é gente tão infeliz.
Guimarães Rosa, Grande Sertão Veredas

* Professora do Departamento de Sociologia, F.C.L. UNESP/Araraquara.

Um pouco de história e introduzindo o tema

O Vale do Jequitinhonha constitui-se numa das regiões mais pobres do país. Situado no nordeste do estado de Minas Gerais, ocupa 13,5% do território mineiro, apresentando, do ponto de vista geográfico, duas grandes unidades diferenciadas: o Alto Jequitinhonha e o Médio Jequitinhonha. A primeira, situada no lado ocidental da BR-116 (Rio-Bahia) é constituída por terras altas da porção leste do Espinhaço. A segunda, ao lado oriental da rodovia, é constituída por terras baixas entre o Espinhaço e a Serra do Aimoré.¹

Historicamente, desde o século XVI, várias expedições dirigiram-se ao nordeste de Minas, à procura de riquezas minerais. Cabe destacar, dentre estas, a expedição de Francisco B. Spinosa, em 1553, e a de Fernão Dias, que fundou em 1674, o arraial de Itacambira². No entanto, a ocupação definitiva ocorrerá no século XVIII com as atividades mineradoras e, em seguida, com as agropastoris. Evidentemente, esta ocupação, tal como em outras áreas do país, foi marcada pelas lutas com os índios. Vários documentos registram as guerras travadas contra os Botucudos, até sua capitulação, através da escravidão.

(...) os botucudos habitantes da parte do Jequitinhonha estão atualmente aldeados e por pouco se ajustam para o trabalho da lavagem e auxílio de puxarem as canoas pelo rio. Nas freguesias da Vila de Bom Sucesso, Sta Cruz da Chapada e de São Domingos, acham-se catequisados 600 a 700 índios, entre homens párvulos, adultos e mulheres com a obrigação dos adultos servirem 10 anos e os párvulos 20.³

Esta história de conquista e de escravidão dos índios ocorreu ao lado da escravidão dos negros nas regiões auríferas. No entanto, a história registra a existência de quilombos. Talvez, o mais importante tenha sido o da Fazenda Bandeira Grande, de onde, mais tarde, os refugiados se transferiram para a povoação de Santa Cruz da Chapada (hoje, Chapada do Norte, cuja porcentagem da população negra é superior a 90%).⁴

1 Silva, N. M., Silva, L.M. Vale do Jequitinhonha: invasão de capital *versus* evasão de população. *Indicadores de Conjuntura*. Belo Horizonte, 8(2): 194-252, maio de 1986, p. 194.

2 Idem, *ibidem*, p. 194.

3 "Memórias históricas da Província de Minas Gerais" (Impresso por Bernardo Xavier Pinto e Souza em 1847, pela primeira vez), *Revista do Arquivo Mineiro*, Minas Gerais, 1908, p. 599.

4 Saint-Hilaire, A. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Coleção Brasileira. Tomo 26. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1938, p. 48.

A grande quantidade de ouro, diamantes, pedras crisólitas, safiras, cristais, pingos d'água, além da abundância de peixes como os curimatãs, traíras, piaus, atraiu os faisca-dores, e, com muita rapidez, surgiram povoados, arraiais, vilas e cidades.⁵

Da mesma forma que existiram conflitos com os índios, também ocorreram vários contra os negros. Em 1821, eclodiu no Distrito Diamantino uma revolução de negros que se espalhou por toda a província de Minas Gerais e outras do país. Esta revolução foi favorável à proclamação da Constituição que libertaria os negros da escravidão.

Os pretos das lavagens de ouro de Guaracaba-Santa Rita, Cantagalo e de Suragua, auxiliados por um fazendeiro muito rico, também preto, nas margens do rio das Mortes, reunidos em o Fanado (atual Minas Novas) fizeram proclamar a Constituição em todas as margens do Avaité... unindo-se a estes parte das hordas de selvagens guerreiros que habitam nas ruas ribeiras...⁶

A história registra, em seguida, o silêncio tanto dos índios quanto dos negros. Silêncio dos vencidos. Com a decadência da mineração, estas populações pobres, ou então, no dizer da historiadora Laura de Melo e Souza, os desclassificados do ouro, espalharam-se por estas extensas áreas, muitas vezes, sobrevivendo no interior das grandes fazendas de agropecuária que se formaram, como agregados ou em pequenas poses⁷. Estes desclassificados eram descendentes de mestiços de índios, brancos e negros, negros quilombolas ou alforriados.⁸ São os viajantes estrangeiros que relatam a pobreza dessa gente espalhada por estes chapadões. Após a decadência do ouro, o principal produto cultivado era o algodão, aliás de excelente qualidade e bastante conhecido pelos comerciantes da Europa.

Em todo o termo de Minas Novas, que compreendia todo o nordeste da capitania de Minas, plantava-se algodão, milho, feijão, trigo, batata, banana e, sobretudo, mandioca. A ocupação principal era a criação do gado.⁹ Ressaltava ainda o viajante que a melhor maneira de aproveitar as terras nas chapadas era a criação de gado bovino e cavalari.

5 César Jr, D. Santos. W.C. *Esplêndidos frutos de uma bandeira venturosa. Minas Novas em escorço histórico*. Belo Horizonte, Editora Lemí, s.d.

6 Senna, N. de. "Os índios do Brasil. Memória ethnográfica", *Revista do Arquivo Mineiro*, op. cit., pp. 158-9.

7 Moura, M. *Os deserdados da terra*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, Coleção Corpo e Alma do Brasil, 1988.

8 Souza, L.M. *Os desclassificados do ouro*. 2 ed. Rio de Janeiro, Graal, 1986.

9 Saint-Hilaire, A., op. cit., p. 17.

Em relação a Minas Novas, mostra que a plantação do algodão era predominante. Além da fabricação de tecidos, cobertores, o que proporcionava melhores condições de vida às pessoas. Até mesmo os negros não andavam em farrapos, aliás, como ocorria em torno de Vila Rica.

De acordo com estudos mais recentes, pôde-se perceber que esta atividade têxtil continuou quase até o final do século XIX. Além de cobertores, tecidos, eram fabricados sacos de embalagens de mercadorias, toalhas, guardanapos e lenços.¹⁰ No século XX, há o declínio da atividade algodoeira e, conseqüentemente, da produção têxtil. Inicia-se, então, o incentivo à pecuária de corte nas grandes fazendas.

A agricultura de subsistência praticada pelos desclassificados do ouro, pelos pobres, continuou por métodos rudimentares e práticas costumeiras de uso das grotas, veredas e chapadas. Nas grotas e veredas, nas partes baixas, nas encostas, plantava-se produtos como o milho, mandioca, arroz, e nas chapadas, nas partes altas, soltavam o gado, colhiam as raízes e praticavam a caça. Também aproveitavam o barro das veredas para fabricação da cerâmica, atividade essencialmente feminina.¹¹

Em 1988, ao realizar uma pesquisa¹² no Vale do Jequitinhonha, sobre as migrações sazonais, foi possível perceber que esta atividade ainda persiste de maneira importante nesta região, aliada à fiação e tecelagem do algodão. Objetiva-se, portanto, neste texto, analisar estas atividades, essencialmente desenvolvidas por mulheres, que, em geral, não migram.

Contudo, é preciso ressaltar que, nas últimas décadas, em virtude do processo de modernização agrícola, levado a cabo pelo Estado, durante a ditadura militar, mais de 500 mil hectares de terra, constituídos por chapadas e algumas veredas e grotas, foram entregues às grandes companhias de reflorestamento, pela transformação dessas áreas em terras devolutas.

Este processo de expropriação resultou num profundo desequilíbrio do uso costumeiro das chapadas, grotas e veredas. De acordo com este sistema, as grotas e veredas eram propriedades pessoais de cada um e as chapadas eram terras comuns a todos. As

10 Martins, R.B. A indústria têxtil doméstica de Minas Gerais no século XIX. *Seminário sobre Economia Mineira, Anais* (2), Belo Horizonte, CEDEPLAR, 1983, p. 83.

11 Graziano, E; Graziano Neto, F. As condições da reprodução camponesa no Vale do Jequitinhonha. *Perspectiva* (6), 1983, pp. 85-100.

12 Silva, M.A.M. A migração de mulheres do Vale do Jequitinhonha para São Paulo: de camponesas a proletárias. *Revista Travessia*, C.E.M. Ano I. (1), São Paulo, maio-agosto, 1988, pp. 9-15.

chapadas funcionavam como complemento das grotas e veredas. Nelas, eram coletados raízes, plantas medicinais, árvores que ofereciam os colorantes para os tecidos, frutos, como o piqui, do qual se extraía o óleo para alimentação. Também, havia os animais de caça, importantes fontes para a subsistência, além da possibilidade de criar o gado à solta. Havia uma perfeita simbiose entre grotas, veredas e chapadas para a produção desses camponeses.

No imaginário dos camponeses, as chapadas não poderiam ser apropriadas por ninguém, porque eram as terras de todos e "eram feitas por Deus". O desequilíbrio surge com a quebra dessa unidade simbiótica, por intermédio da plantação de eucaliptos, que progressivamente, contribuiu para aumentar os períodos de seca, provocando o secamento de riachos, rios e nascentes de águas nas chapadas, nas grotas e veredas. Tal situação agravou as condições de subsistência de milhares de homens e mulheres, cuja sorte foi marcada pela migração definitiva desta região ou pela migração temporária, estimada, anualmente, em torno de 30 mil pessoas¹³, cujo destino principal foi a região de Ribeirão Preto.

Pelo fato da migração temporária atingir sobremaneira (mas não somente) os homens, produziu-se, nesta região, o fenômeno das viúvas de maridos vivos, em razão da ausência deles ocorrer durante quase todo o ano. É a história dessas mulheres pobres, camponesas, fiandeiras, oleiras, viúvas de maridos vivos, que será contada nas páginas que se seguem.

A categoria-chave utilizada é o *trabalho*, entendido não só como um simples dispêndio de força física e mental, mas como atividade que envolve, além deste dispêndio, um conjunto de significados e representações presentes em todas as esferas da vida. Um verdadeiro fazer que remete à ação, ao saber, ao devaneio, à realização, ao contrário da alienação do trabalho nas relações capitalistas. Não sendo o trabalho uma atividade isolada, mas aquilo no qual se baseia e se reflete cada atividade isolada, pode-se pensar que o trabalho causa e reflete o conjunto das relações sociais. Esta maneira de pensar o trabalho pode ser bastante útil à compreensão da divisão social e sexual do trabalho e das formas de representação do trabalho. Pensá-lo, não como atividade isolada, mas no conjunto de uma totalidade, permitiu desvendar as relações de dominação, ou seja,

13 Rios-Neto, E.L.G. e Deus, P.M.R.V. Mulheres de migrantes sazonais no Vale do Jequitinhonha — MG. *XIII Encontro Anual da Anpocs, GT. População e sociedade no Brasil*, Caxambu, 1989. — FETAEMG. Dados preliminares sobre o fluxo migratório do Vale do Jequitinhonha, 1985. mimeo.

as relações de gênero existentes entre estes camponeses. Pôde-se perceber o trabalho, enquanto atividade e enquanto representação social imbricada pelos atributos dos gêneros masculino e feminino. A importância dessas reflexões reside no fato de elas darem visibilidade às assimetrias de gênero.

Resgatar o trabalho como uma dimensão que envolva as representações sociais, é analisar a complementaridade entre vida e trabalho entre estes camponeses, em vez da ruptura entre vida e trabalho, prevalente nas relações de assalariamento. Por outro lado, esta complementaridade é determinada pelo conjunto das relações vivenciadas, relações definidas pelos papéis e atributos sociais de cada indivíduo. O trabalho, assim concebido, traz as marcas desses atributos, frutos da experiência.

Foi esta forma de pensar o trabalho que nos permitiu penetrar no mundo diferenciado entre homens e mulheres. Ao contrário da homogeneidade e igualdade que aparecem à superfície, pôde-se perceber que, nos subterrâneos deste mundo, as assimetrias entre eles são reais. Esta análise confirma o depoimento de muitas mulheres, que diziam sofrer ameaças dos maridos e que conheciam outras, que possuíam marcas de “peixeira” no rosto, causadas pela violência de gênero. Muitas outras confirmaram que os seus maridos eram muito bons porque jamais as haviam espancado.

O mundo é largo e grande. Se fosse casada e apanhasse do marido, sairia pelo mundo. Conheço muitas mulheres que estão marcadas com sinais de peixeira de marido.

Analisar as relações de gênero numa realidade em que o que é visível é a extrema pobreza, portanto, a condição social de classe, implica ampliar a compressão do campo da dominação-exploração, por um lado, e, por outro, do caráter multifacetado dos sujeitos. Em outros termos, é tornar visível o invisível, é possuir um olhar sobre a realidade social através das três óticas: de classe, gênero e etnia. A porta de entrada para esta percepção deu-se por meio do trabalho, entendido como atividade atravessada por significados e representações sociais.

Com estes propósitos, propôs-se analisar o trabalho e a vida destas mulheres no seio das relações com a terra, os meios de trabalho e os homens. Por detrás da miséria, foi possível perceber que estas mulheres possuem ou possuíram um enorme saber que lhes define seu fazer, sua maneira de ser, como mulheres dotadas de vontade, ação e criação próprias. Todos estes traços estão se perdendo em virtude da migração forçada e do processo de expropriação e exploração.

“Mulher é como engenho: não pára de rodar”

Uma das primeiras preocupações da pesquisa era em relação à produção da vida material, ao trabalho. Este, necessariamente, remete à divisão sexual e social, às formas de organização, produção, produtividade, tipos de produtos. Enfim, procurava-se entender o modo de produzir, ou seja, a maneira pela qual se dava a interação entre objeto, meios ou instrumentos e trabalho e força de trabalho. Em se tratando de camponeses que possuíam pequenas parcelas de terra, este modo de produzir abrangia outras esferas de produção, como, por exemplo, o quintal/terreiro e também a indústria doméstica.

As informações acerca da produção e produtos da terra revelam que há um empobrecimento, não só destes homens e mulheres como também da terra.¹⁴ Há, na verdade, uma relação estreita entre fraqueza da terra e fraqueza da gente. “A terra é fraca, por isso, nós somos fracos.”

As causas da fraqueza da terra estão aliadas à exigüidade dos lotes — em virtude do processo de expropriação ao qual foram submetidos, processo este com todas as características de uma verdadeira acumulação primitiva, que deles arrancou o direito de posse e uso das chapadas¹⁵ —, à não utilização de adubos, inseticidas ou outros instrumentos de trabalho, além do enxadão e enxada. Enfim, trata-se de uma terra — matéria — que não incorpora valor, ao contrário, perde, através do desgaste pelo uso contínuo, as propriedades naturais. Tal situação produz, obviamente, a incapacidade do camponês retirar da terra os meios de sua subsistência.

Daí, a necessidade de migrar, de vender sua força de trabalho fora de sua terra. A terra, ao perder suas substâncias naturais, vai, portanto, deixando de ser objeto de trabalho pelo homem e, conseqüentemente, um fator de produção. Torna-se algo sem valor. Neste sentido, quando inquiridos sobre o valor de suas terras, a grande maioria dos camponeses respondia que não sabia ou que não “valia” quase nada. Cada vez mais, a terra, ao não incorporar valor, vai deixando de ser para o camponês fonte de subsistência. Através dos resultados dos dados sobre a organização do trabalho e divisão sexual do trabalho, foi possível observar que não há uma divisão sexual rígida, no sentido de que as mulheres ficam em casa e os homens trabalham na roça. Ao contrário, as mulheres, além de desempenharem todas as tarefas domésticas relativas à criação dos filhos, pre-

14 Silva, M.A.M. *Quando as andorinhas são forçadas a voar*. 1991, mimeo.

15 Graziano, E., Graziano Neto, F., op cit.

paro da alimentação, limpeza, cuidam de animais e quintais, caso os possuam, e trabalham na terra. O uso do tempo não é definido a partir de uma divisão entre tempo de trabalho na casa e fora da casa, como ocorre em relação ao tempo das mulheres assalariadas que acumulam a dupla jornada de trabalho. Segundo suas palavras:

Uai, quem trabalha na roça não tem essas coisas de tempo dividido não. Faz aqui, faz ali. Mulher é como engenho, não pára de rodar.

Por outro lado, a divisão do trabalho, na realidade, não acontece pelo fardo do trabalho, no sentido de ser pesado para os homens e leve para as mulheres. Muitas delas afirmaram que realizavam todas as tarefas, inclusive a de fazer cerca, considerada própria aos homens. "Sou homem, sou mulher, sou tudo, faço tudo." Esta divisão entre trabalho leve e pesado somente existe em nível das representações sociais. Mais adiante, voltar-se-á a estes aspectos. Estas mesmas situações foram também encontradas por outros autores em relação a outras realidades concretas.¹⁶ Nos limites deste texto, vale a pena citar uma passagem de Eigenheer, que analisou o trabalho familiar no Alto Jequitinhonha.

Contradizendo seu discurso inicial, que reforça a idéia de que o homem e mulher atuam com exclusividade, em distintas ordens da realidade, as condições concretas de vida dos entrevistados impõem uma nova divisão do trabalho, fazendo com que os espaços próprios de cada sexo se interpenetram em certos pontos (pp. 160-61).

No que tange às mulheres, não há uma dicotomização da jornada de trabalho. O que existe é uma imbricação das diferentes atividades exercidas. Neste sentido, partilha-se da idéia de Ricci, para quem não se pode falar em dupla jornada, já que esta expressão corresponde às relações de assalariamento, sob o capitalismo, nas quais há uma separação entre espaço produtivo e reprodutivo, público e privado. Esta autora emprega a expressão jornada justaposta, referindo-se ao trabalho das oleiras em Barbosa (SP).

¹⁶ Eigenheer, S.C.F., O. A pequena produção e o trabalho feminino numa área do alto Jequitinhonha. In: Brunschini, M.C.; Rosemberg, F. (orgs.). *Trabalhadoras do Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
Paulilo, M.I.S. A Mulher e a terra no brejo paraibano. In: Brunschini, M.C.; Rosemberg, F. (orgs.). *Trabalhadoras do Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
Ricci, T. D'A. *Trabalhadoras do barro: oleiras e olheiras. Um estudo de relações de gênero*. Tese de Mestrado. Araraquara, F.C.L.-Unesp, 1985, mimeo.
Heredia, B. *A morada da vida*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
Garcia, Jr. A. *Terra de trabalho*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

Através dos dados, percebe-se que os espaços do tempo das mulheres são quase todos preenchidos, ao passo que os dos homens não. Apenas cinco homens afirmaram desempenhar alguma atividade doméstica, ou seja, 0,12% do total dos entrevistados. Apenas 27,0% desempenham alguma atividade no terreiro. Na realidade, suas atividades concentram-se no trabalho agrícola. Pode-se dizer que possuem uma jornada única. Uma outra informação é referente ao descanso. Os homens, além de descansarem em vários momentos do dia, fazem-no com maior frequência que as mulheres: apenas 26 respostas de descanso das mulheres contra 57 dos homens. É também interessante observar que o momento de descanso concentra-se, para as mulheres, depois do jantar, mas muitas delas exercem todas as atividades — excetuando o trabalho agrícola, o transporte de lenha e água e a lavagem da roupa —, depois do jantar. A imbricação das jornadas das mulheres aparece também por intermédio da indústria doméstica, atividade praticamente desempenhada só por elas.

Não havendo uma divisão do tempo feminino, o mesmo ocorre com o espaço. Há uma fusão entre espaço e tempo, na qual as dicotomias entre fora e dentro da casa desaparecem. Estes dados sugerem que há uma jornada justaposta para as mulheres, elas rodam sem parar, e uma jornada única para os homens. A divisão sexual do trabalho existe apenas em relação aos homens, que concentram suas atividades no trabalho agrícola, e não às mulheres. A divisão sexual, presente no discurso, no qual as mulheres só trabalham na roça como ajuda ao trabalho do homem e por precisão, é desmentida pelos dados da pesquisa. A situação em que as mulheres trabalham em casa e os homens na roça e olaria corresponde apenas a 9,25% dos entrevistados, enquanto 80,5% das respostas mostram a presença das mulheres na casa, na roça e olaria. A presença das crianças ocorre em todas estas esferas, o que pressupõe a socialização delas para o trabalho, quer acompanhando o pai, quer a mãe. Em 16,5% dos casos, observa-se somente a presença de mulheres e crianças desempenhando as atividades na roça e na casa, situação que traduz a migração do homem durante todo o ano.

Os dados revelam que a participação feminina se verifica em todas as tarefas do processo de trabalho agrícola, ou seja, preparo da terra, plantação, carpa e colheita. Não há, para os diferentes produtos, uma divisão, às vezes, concebida como natural, em que os homens preparam a terra, as mulheres semeiam e "ajudam" na carpa e colheita. No caso da mandioca, o preparo da terra é feito por um maior número de mulheres do que de homens. No milho, arroz e cana, a participação é praticamente a mesma. No feijão, há uma diferença de apenas 5,0% a mais para os homens. Quanto à fase da sementeira, a participação das mulheres é maior para a mandioca e arroz, igual para a cana e

amendoim e inferior para o milho e feijão. Quanto à carpa, as mulheres têm maior participação do que os homens na mandioca, milho, cana, amendoim. Em termos gerais, as diferenças desses percentuais são bastante pequenos, tanto para homens quanto para mulheres, inclusive na colheita. A importância desses dados reside no fato de eles tornarem visível e real a participação feminina em todas as fases do processo produtivo agrícola, desmistificando as concepções de que o trabalho da roça é pesado e, portanto, é um trabalho masculino e que as mulheres só trabalham quando há precisão. Outrossim, esta realidade de participação no trabalho não lhes confere o mesmo estatuto que os homens. Ou seja, mesmo exercendo a mesma tarefa, elas não são consideradas iguais a eles. Trabalho idêntico não significa igualdade social (no sentido dos gêneros) entre homens e mulheres. O trabalho não é causa desta diferenciação. Ele apenas a reflete. Trata-se de algo que preexiste, que impregna todo o tecido social e não apenas esta esfera particular. Pôde-se, então, perceber, que, além dos atributos inferiorizantes — de “ajuda”, “precisão” — ao trabalho da mulher, presentes no interior da unidade doméstica, a *troca de dias*, relação costumeira entre as diferentes unidades domésticas, reflete igualmente os caracteres diferenciadores entre os dois sexos. Há, na verdade, uma universalização desta diferenciação. Por isso, é necessário frisar que as relações de gênero não são relações que dizem respeito apenas à esfera doméstica, privada. E mais. Não são relações que se prendem a uma ideologia, como falsa consciência, existente apenas nas cabeças das pessoas, como meras idéias. Muito ao contrário. São relações presentes em todas as esferas e são imbuídas de elementos pensados e reais, no sentido de que refletem o real e também o determinam.

Há, além de uma divisão sexual rígida no tocante à *troca de dias*, uma sobrevalorização do trabalho masculino em relação ao feminino. Esta situação foi confirmada por muitos depoimentos, tanto de homens, quanto de mulheres.

Mulher devia ganhar igual ao homem: a enxada é igual.

É absurdo, a mulher trabalha igualzinho ao homem, e vale a metade dele.

Trocar dia com mulher, não é costume, não. O homem sente desvalorizado. Homem só pode trocar dia se for com homem e mulher com mulher. Assim fica certo, a senhora não acha?

As mulheres sentem as desigualdades, enquanto os homens referendam as relações discriminatórias. Na *troca de dias*, há um desmascaramento das pretensas relações de

igualdade entre os dois sexos. É uma relação, que muito embora, não se configure como uma relação capitalista do trabalho através da apropriação do sobretrabalho de outrem para a obtenção de um mais-valor, e conseqüentemente do lucro, realizada pelos detentores do capital, é uma relação de exploração. Ao ser obrigada a trabalhar em dobro, a mulher, na *troca de dias*, produz um sobretrabalho que é apropriado pelo homem. Não obstante a ausência de acumulação, há uma relação de exploração baseada nas desigualdades entre os sexos.

(...) as relações sociais de sexo ou as relações de gênero travam-se no terreno do poder, onde têm lugar a exploração dos subordinados e a dominação dos exploradores, dominação e exploração sendo faces de um mesmo fenômeno.¹⁷

O poder masculino, ao instituir o trabalho da mulher como um trabalho inferiorizado, produz a idéia de que a mulher “vale” menos, vale a metade. Esta situação é apropriada pelos donos dos meios de produção numa relação de assalariamento, como se pode ver através do trecho de uma entrevista com uma mulher que vende, ocasionalmente, sua força de trabalho numa fazenda próxima ao povoado de Baixa Quente.

- P. Quanto que ela (a fazendeira) paga para a Senhora?
R. Ela pagava o ano passado (1987) 50 cruzeiros por dia.
P. A mulher ganha igual ao homem?
R. Ganha menos. O homem ganha mais dois tantos da mulher.

Numa relação de trabalho assalariado, o valor da força de trabalho das mulheres corresponde também à metade do valor da força de trabalho dos homens. Tanto na primeira relação — a *troca de dias*, não capitalista — como na segunda, a venda da força de trabalho — relação de assalariamento —, o valor da força de trabalho feminina não possui a mesma equivalência da masculina. Em outros termos, as mulheres “valem menos”, “valem a metade”, apesar de a enxada ser a mesma.

O conceito de valor da força de trabalho, para Marx, designa a quantidade de trabalho necessária à reprodução desta mercadoria¹⁸. Ele enumera as necessidades de

17 Saffioti, H.I.B. Rearticulando gênero e classe social. In: Costa, A. O.; Bruschini, C. (org). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro/São Paulo, Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas, São Paulo, 1992, p. 185.

18 Marx, K. *Le capital*. Livro I, Tome I. Paris, Editions Sociales, 1978.

reprodução referentes à moradia, alimentação, vestuário, educação e os elementos históricos, querendo dizer com isso, que as necessidades da reprodução são necessariamente dinâmicas e inseridas em relações sociais determinadas.

Partindo deste conceito marxiano, somente os elementos históricos podem explicar a diferença entre os valores da força de trabalho destes homens e mulheres. Ou seja, as relações sociais de gênero são responsáveis, neste caso, por estas discrepâncias. Em linhas atrás, ficou claro que a divisão sexual do trabalho não é causa, mas o reflexo das assimetrias entre os sexos. A diminuição do valor da força de trabalho feminina é produzida por estas relações, que não se restringem, como já foi frisado, à esfera do trabalho. A mulher (e não somente seu trabalho) "vale" menos. Há, no tocante às representações sociais que refletem o real e que direcionam as práticas sociais, a concepção de que ela é um menos valor.

Muito embora Marx tratasse do valor enquanto valor da força de trabalho, considerada como uma mercadoria existente numa relação em que predomina o trabalho abstrato, observa-se que, tanto na *troca de dias* como no assalariamento, o menos valor da força de trabalho feminina não pode ser compreendido apenas no âmbito do *quantum* de trabalho social. Aliás, o conceito de força de trabalho vincula-se, em Marx, ao trabalho abstrato, portanto geral e social. O predomínio do trabalho abstrato dá-se em situações históricas definidas, ou seja, corresponde à época capitalista, quando trabalho e força de trabalho acham-se separados. Por outro lado, as relações capitalistas não pressupõem a igualdade do trabalho no momento da venda da força de trabalho. Marx, em diversas passagens de *O capital*, apresenta inúmeros exemplos nos quais a força de trabalho de mulheres e crianças valia menos do que a dos homens, tanto nas indústrias quanto na agricultura. Em alguns momentos, esta mercadoria barata era até mesmo preferida em detrimento do emprego de homens.

Estas questões já foram discutidas em outros trabalhos¹⁹. O que importa frisar, neste momento, para a compreensão da realidade aqui tratada, é que o mercado de trabalho capitalista não é neutro. Os atributos sociais, de sexo, de raça, além dos de classe, impregnam o valor da força de trabalho. Na verdade, estes caracteres que só existem no indivíduo, na materialidade de seu corpo, não podem ser dissociados do

¹⁹ Silva, M.A.M. Trabalhadores e trabalhadoras rurais no Estado de São Paulo. *Anais do I Seminário Mulher Rural. Identidades na pesquisa e na luta política*. Nova Friburgo, 1987, pp. 151-78.

valor de sua força de trabalho. Há, em outros termos, uma simbiose entre valor da força de trabalho e os valores (atributos) que constituem a representação do indivíduo.

No que tange às relações de trabalho referentes à *troca de dias*, relações que não são capitalistas, há a mesma simbiose entre valor da força de trabalho e atributos sociais de gênero. Ou seja, é em razão das representações de gênero que as mulheres valem menos, por conseguinte, seus trabalhos valem menos. Esta mesma situação vai existir quando as mulheres se assalariarem. Há uma apropriação pelos donos da terra e dos outros meios de produção dos atributos sociais existentes, apropriação esta que lhes traz maiores benefícios, já que ao pagarem menores salários às mulheres, aumentam a massa de mais-valia extorquida, portanto, o grau de exploração. Em virtude das relações sociais existentes, esta maior exploração das mulheres por parte dos donos da terra é referendada pelos homens, uma vez que eles, na troca de dias, agem da mesma forma, ao imprimir ao trabalho delas a metade do valor de seus trabalhos. Percebe-se, então, uma confluência dos valores machistas e discriminatórios presentes tanto nas relações de gênero quanto nas relações de classes. A discriminação que recai sobre as mulheres no interior da sociedade em que vivem é estendida às relações da sociedade de classes. Isto ocorre, porque, ao longo da vida, elas vão incorporando as marcas sociais traduzidas em termos dos atributos do gênero feminino. Gênero feminino significa, portanto, uma construção social, um produto social. A análise da *troca de dias* permitiu desvendar as diferenças existentes entre o masculino e o feminino, no interior de um grupo considerado socialmente, no seu conjunto, dominado e explorado.

Feitas estas considerações acerca da presença feminina no trabalho e as discriminações existentes, serão introduzidos outros elementos, relativos ao trabalho, que dizem respeito à indústria doméstica, atividade essencialmente desempenhada por mulheres. Embora se trate de uma tarefa cada vez mais perdida pela maioria delas, em virtude do processo contínuo de empobrecimento da terra, que não mais oferece os meios de subsistência necessários à reprodução, alguns depoimentos são extremamente reveladores à compreensão do trabalho e das formas do ser feminino nesta realidade social. As reflexões que se seguem procurarão dar conta da proposta inicial: entender o trabalho, carregado de significados. Caminhar nesta direção parece ser um bom caminho para o deslindamento de muitos elementos invisíveis. A indústria doméstica é algo de extrema importância para a reprodução das unidades camponesas. No entanto, os estudos sobre esta temática dão pouca atenção a este aspecto. Mesmo aqueles que resgatam a participação feminina, a ênfase sempre recai sobre o trabalho na terra. A indústria doméstica, vista como atividade acessória, acaba tendo o mesmo tratamento em muitas análises.

A preocupação será no sentido de não tratá-la como algo subsidiário, mas como um esfera necessária do trabalho dos camponeses para a garantia de sua reprodução social. Trata-se de um conjunto de tarefas que une agricultura e indústria (no sentido de produção e transformação), através da existência de um saber transmitido de geração em geração. Pelo fato de ser, sobretudo, um trabalho exercido pelas mulheres (os homens trabalham, em geral, a madeira e couro), são elas que detêm este saber. A perda do mesmo corresponde à perda da terra, fonte indispensável da produção de matérias-primas para a indústria doméstica. A perda deste saber é, pois, conseqüência do enfraquecimento natural da terra e da perda das chapadas. Esta situação gera mudanças profundas nas relações entre mulher e terra. Sem a terra, ela se vê amputada de uma importante atividade, definida pela não-fragmentação do trabalho e pela desalienação.

"Quando acabo a lida, eu fio algodão"

Quando inquiridas a respeito da indústria doméstica, apenas algumas mulheres afirmaram possuí-la. Era em virtude da perda da propriedade da terra, das chapadas, ou ainda, da perda dos instrumentos: teares, tachos e engenhos, que algumas mulheres não desempenhavam mais essas atividades. Muitas deixaram de produzir o óleo de piqui, outrora existente, em grande quantidade nas chapadas. De uma certa forma, notou-se que boa parte delas ainda conserva o saber destas atividades, o que denota a privação recente destas condições de subsistência. Portanto, as que possuem instrumentos, como teares, engenhos, tachos, são em número bem reduzido.

Desde o século XVIII, como se viu, a história destas populações foi marcada pela atividade da indústria doméstica. Assim, a menção aos tecidos de algodão, como cobertores, os "exportados" para o Rio de Janeiro, aparecem nos escritos dos viajantes.

O campo é muito fértil e produz grande variedade de madeiras, algumas próprias para a marçhetaria, muitos frutos e magnífica baunilha. A região convém perfeitamente à cultura do açúcar e do café. Aí cultivava-se principalmente o algodão, tido como igual em brancura e finura ao de Pernambuco, sendo transportado em lombo de burros ao Rio de Janeiro, e neste comércio são empregados constantemente grandes tropas daqueles úteis animais.²⁰ Quase todas as mulheres de Sucuriú (arraial da Vila de Fanado, atual Minas Novas)

²⁰ Mawe, J. *Viagens ao interior do Brasil*. São Paulo, Editora Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo, 1978, pp. 163-4.

fiam o algodão e, na maioria das casas dessa povoação, fazem-se tecidos mais ou menos grosseiros. Os mais finos consome a própria família e vendem-se os outros, cujo fio não custa tanto a fiar e ao mesmo tempo encontram mais fácil colocação.²¹ Para separar o algodão das sementes emprega-se uma pequena machina portátil que se compõe de duas colunas nas quais se apoiam outros tantos cilindros do comprimento de cerca de um pé, da grossura de um dedo e muito aproximados um do outro. Apresenta-se os flocos de algodão a um lado dos cilindros e faz-se girar estes em sentido contrário com o auxílio de manivelas colocadas do lado de fora dos espeques. Os cilindros pegam o algodão, puxam-no com a sua rota e, fazem-no passar para o outro lado da machina, e as sementes ficam do lado em que foram apresentados os flocos...

Para cardar o algodão existe um pequeno arco cuja corda pode ter o comprimento de pé e meio. Insinua-se essa corda em um fardo de algodão; pinça-se esta com leveza; repete-se sem cessar este movimento, e, à medida que se reitera com uma mão, com a outra, a qual sustem o arco, passeia-se este bastante docemente afastando-o de si. A corda empurra o algodão e, pelo movimento de sacudidelas que se dá à primeira, afasta as fibras.²²

Mais adiante, St. Hilaire refere-se à existência das plantações dos algodoeiros em Minas Novas. Diz ele:

Os comerciantes conhecem hoje em dia a boa qualidade do algodão de Minas Novas, e é cotado nas bolsas comerciais como o de Pernambuco e Maranhão. Uma parte da safra é manufaturada na região sob a forma de tecidos e cobertas que se exportam ou consomem-se no local. O resto das colheitas expede-se em rama para a Bahia, Rio de Janeiro e diversas partes da província de Minas Geraes. O algodão em rama e as cobertas acondicionam-se em espécies de sacos ou caixas (boroacas ou bruacas), feitas de couro de boi cru.²³

Referindo-se à população do termo de Minas Novas, St. Hilaire afirma que aí não havia tanta miséria como em torno de Vila Rica.

Os colonos vestem-se ahi com estofos muito grosseiros; mas não trazem a roupa em farrapos, e como os panos de algodão são aqui muito baratos e grande número de habitantes fabricam-nos em sua própria casa, os próprios negros andam melhor vestidos do que allures.²⁴

²¹ Saint-Hilaire, op. cit., p. 48.

²² Idem, ibidem, p. 340.

²³ Idem, ibidem, pp. 98-9.

²⁴ Idem, ibidem, p. 216.

Ainda, a respeito da fiação e tecelagem do algodão, este viajante se refere às índias da tribo dos Malalís, existentes na região e rivais dos botucudos.

São as mulheres que preparam os alimentos e vão buscar a lenha para fazer o fogo. antes do contato com os Portugueses, uma das ocupações das mulheres era erguer as choupanas, e elas ainda estão encarregadas deste mister nas grandes caçadas em que seus maridos são obrigados a dormir no mato. Os homens semeiam o milho; mas as mulheres plantam as batatas e arrancam-nas. Para essa última operação servem-se de uma espécie de pau pontagudo muito rijo. e, à medida que tiram os tubérculos da terra, atiram-nos para um saco de rede que levam às costas, preso a um cordão que passam como uma alça pelo alto da cabeça. Em geral, estão acostumadas a carregar na cabeça, fardos muito pesados. Quando carregam lenha, é também na cabeça... Além do vasilhame de barro, as mulheres fazem ainda estes sacos de que falei acima. Fornecem-lhes o material de fabricação o algodoeiro e uma espécie de cecropia. com a concha de um molusco, esfiapam as fibras lenhosas; separam-nas do tecido celular que as liga, e fazem assim, uma espécie de estopa muito fina... A espécie de cordão que resulta desse trabalho serve para fazer não só os sacos de rede, como também as cordas dos arcos.²⁵

Estes relatos nos dão conta da importância da fiação e tecelagem do algodão para os índios malalís, e mais tarde, para estas populações que se fixaram na região, após a decadência da mineração.

Além dos tecidos em algodão, St. Hilaire destaca o artesanato em barro, desenvolvido pelas mulheres malalís.

São ainda as mulheres que fabricam o vasilhame. Os vasos que saem de suas mãos vão ao fogo e são muito bem feitos. Fazem-nos de diversos tamanhos; mas todos têm a mesma forma, e, como entre os malalís, é de uma esfera um pouco deprimida, tendo uma larga abertura.²⁶

O barro existente nas veredas foi essencial ao fazer-se dos camponeses. Além dos potes para carregar e transportar água, as mulheres fazem panelas e objetos de enfeites, como figuras de santos, presépio, casas, animais, brinquedos. "O barreiro é considerado, desse modo, um bem social, a exemplo do que ocorre com a água, que não pode ser

²⁵ Idem, *ibidem*, pp. 52-3.

²⁶ Idem, *ibidem*, p. 52.

destruído ou danificado".²⁷ A água, o barreiro, a madeira existente nas chapadas, o couro, fornecido pelo gado, criado solto nas chapadas, e a terra das grotas formavam um todo único e fundamental ao desenvolvimento da indústria doméstica.

Muito embora esta unidade tenha praticamente se esfacelado com a ocupação das chapadas, na década de 1970, pelas grandes empresas reflorestadoras, algumas mulheres ainda desenvolvem estas atividades. Alguns trechos de entrevistas são bastante reveladores da importância deste trabalho para o grupo familiar e para elas. Pode-se notar que é um trabalho que lhes traz satisfação, prazer, realização. Não é fardo, não é um trabalho definido pela alienação. Ao contrário, há uma relação muito estreita entre sujeito e objeto, em que o produto recebe a marca da subjetividade de suas possuidoras. Prevalece, aí, o sentido do ser, e não do ter. Esta marca é fruto das condições materiais existentes e também do desejo, da vontade, da criação individual. É este trabalho que lhes permite criar, que lhes permite serem elas mesmas e não o outro. Marx, ao se referir à alienação, nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, aponta justamente para essa desvinculação do eu com o objeto que se torna o outro e de outrem.

A alienação aparece tanto no fato de que meu meio de vida é de outro, que meu desejo é a posse inacessível de outro, como no fato de que cada coisa é outra que ela mesma, que minha atividade é outra coisa e, que, finalmente, domina em geral o poder desumano.²⁸

Alguns depoimentos poderão contribuir ao aprofundamento destas reflexões.

P. Dona Maria, como é o seu trabalho de fiar o algodão?

R. A gente descaroça o algodão assim, a gente abre o leme, depois puxa, vai fechando, vai enrolando, tudo no fuso.

P. A Senhora gosta de fazer este trabalho?

R. Pois é, aqui de noite, quando a gente largou do trabalho, naquela hora que a gente desocupa da lida da casa, aí, a gente senta e vai fiar.

P. O que a senhora vai fazer com este fio?

R. Eu vou mandar a Lúcia fazer uma toalha, um guardanapo, toalha pra carregar doce. Meu tear quebrou.

P. Quanto a Lúcia cobra para tecer?

R. A base tá de cinquenta cruzados, uma vara. Uma vara de pano é um metro e meio. Eu faço o novelinho.

²⁷ Graziano, E; Graziano Neto, F., op. cit., p. 99.

²⁸ Marx, K. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Coleção Os Pensadores. 2 ed. São Paulo, Editora Abril Cultural, 1978, p. 22 (grifos do autor).

P. Quem lhe ensinou fiar e tecer?

R. Ah, a minha mãe, minha vó. Quando minha vó não aguentou a trabalhar mais, ela ficava só sentada, fiando, fazendo o que eu estou fazendo agora. A gente não comprava roupa. Era pra homem, pra mulher, era tudo. A gente fiava e repartia aquilo tudo. As mulheres faziam saia, fazia blusa, fazia tudo. E tingia e ficava bonito.

P. A senhora faz outras coisas.

R. Faço tudo. Faço farinha, não faço mais rapadura, porque o engenho quebrou. Faço colorau, faço óleo de piqui.

P. Como faz o colorau?

R. Ah! debulha aquelas varginhas e põe fubá e soca e põe gordura, peneira e aí sai o pó. O pó é o colorau.

P. A senhora vende alguma coisa na feira?

R. Quando sobra, vendo pote, doce, colorau, óleo de piqui e farinha e balaio.

P. A senhora sabe fazer balaio? Eu pensei que fosse um trabalho de homem.

R. É difícil. A gente tem que tirar a taquara do bambu, buscar ela e fazer o trançado para o balaio e cesta. Eu aprendi quando eu fiquei sem o marido, eu casei duas vezes. Eu casei uma vez, o marido morreu, eu fiquei com uma criança novinha para criar. Eu não saía, eu não podia sair para trabalhar, eu esforçava pra fazer o serviço aqui dentro de casa mesmo e tinha que fazer. Eu aprendi com o meu irmão. Não é serviço pesado. O pesado é da roça e da oleria (olaria). O mais leve é fiar algodão. Distraí. O balaio também. Eu estralo as taquaras, sento numa sombra e vou tecendo. Eu faço o balaio quando estou mais folgada..., que eu não estou muito atarefada de serviço. Eu faço balaio. É pra encomenda. É tudo encomenda. Eu faço de tudo. Esta gamorra aqui é pra socar milho, pra fazer o fubá. Esta é a roda pra relar (ralar) mandioca. Este é o tacho pra torrar a farinha. Quando tem o mandiocal grande, a gente faz a farinha e vai ensacando. O dia de fazer farinha é só farinha.

P. Como faz o óleo de piqui, dona Maria?

R. Apanha os piquis, descasca e põe pra cozinhar. Depois, a gente soca e põe pra ferver na água e vai apanhando a gordurinha de cima, que vai juntando por cima. A gente usa o óleo de piqui como arroz no molho... põe a comida no prato, põe o molho por cima.

P. D. Maria, quem fez a roda pra ralar a mandioca e o descaroador pra moer a cana?

R. Foi meu marido.

Podem-se extrair deste depoimento os seguintes elementos para a análise:

— A divisão sexual do trabalho revela que os instrumentos de trabalho são produzidos pelo homem. O ato de fazer balaio, em geral, é um trabalho masculino. Neste caso, é realizado pela mulher. Este é um exemplo em que a divisão sexual do trabalho só é válida para o homem.

— O ato de tecer, realizado à noite ou à sombra, em posição sentada, quando terminada a lida.

— A troca simples de mercadoria: venda por encomenda ou somente quando há o excedente.

— Troca envolvendo outras mulheres. A divisão do trabalho de fiar e tecer ocorrendo entre vizinhas, em razão do tear de uma delas estar quebrado. É interessante observar a medida utilizada: vara.

— Nível de necessidades determinadas socialmente. Por exemplo, uma vara de pano para enrolar o doce que é levado à feira para ser vendido.

— Tingimento dos tecidos feito com frutos de algumas árvores, além do algodão ser plantado pelas próprias mulheres, o que determina a unidade entre agricultura e indústria doméstica.

Um outro depoimento revela como se verifica o tingimento dos tecidos.

Eu planto o algodão também. Este ano, o meu algodão não deu, mas eu, quase, só trabalho com algodão que eu colho.

P. E pra tingir, a senhora compra a tinta?

R. Às vezes. Eu tinjo mais é com tinta do mato. Eu tinjo de casca de anjico, casca de arueira, casca de manga, casca de tanivaca, miolo de moreira. Eu tinjo com lama de rio. Eu tinjo com urucum... com qualquer coisa do mato, eu sei tingir com qualquer coisa. Cinza de fornalha, de fogão. Você vê, este povo da roça tem fogão, não é? A cinza, a gente tira de coada ou pega a cinza e coloca num paninho e põe dentro... amarra a trouxinha e põe dentro da casca de angico. Quando está fervendo junta com as meadas. Ali vai largando aquele aperto, largando aquele aperto... quando a gente tira as meadas fervendo... põe pra secar lá no sol. Secou, a gente leva no rio, lavou, ah!, é um pardo bonito...

R. Eu tinjo com umbigo de banana: aperta com de coada da cinza do fogão. Eu tinjo com anil de folha, fica azulinho da cor de tinta-a-óleo. A tinta de anil é muito segura.

P. Quem ensinou tudo isso à senhora, dona Antonia?

R. A minha mãe. Ela era tecelã. Aprendeu com minha avó, a mãe dela.

Este depoimento revela a variedade de tintas utilizadas. "Tinge com qualquer coisa". Trata-se de um saber transmitido de mãe para filha. Os detalhes relatados no ato do tingimento mostram o quão importante é o saber do tingimento. Chega a garantir que a tinta produzida é melhor do que a comprada. "Algodão pardo não descora. Se ele descora, a senhora pode me trazer ele de volta. A tinta comprada, às vezes descora."

Esta mesma mulher ressaltou, várias vezes, o valor do seu trabalho materializado em colchas, almofadas, toalhas, etc. Chamava a atenção para a beleza, a qualidade destes produtos e os detalhes da produção dos mesmos. À maneira de Dona Maria, considerava este trabalho uma criação, uma realização.

Olha o rendado. A senhora pode olhar. Lá em Roça Grande (local onde a Codevair instalou um centro de artesanato para as mulheres), eu ensinei as meninas, mas elas não fazem igual. Porque elas conhecem é o dinheiro. Elas não conhecem o valor disso. Nós devemos ter valor. Eu acho mais bonito a Senhora olhar pra mim, me dar valor do que dar valor pra colcha. Por que o valor está na cabeça... Por que o dinheiro, minha filha, nós trabalhando, nós precisamos do dinheiro. Agora, o valor da gente se acabar, a gente não vai achar ele mais não.

Este trecho do depoimento obriga ao aprofundamento das reflexões anteriores acerca do valor e da alienação. Em primeiro lugar, Dona Antônia diferencia seu trabalho do das meninas de Roça Grande. A diferença é que, segundo ela, as meninas visam ao dinheiro e ela não. Ao dizer que as meninas não sabem o valor, embora saibam fazer a colcha, percebe que há uma relação de exterioridade delas em relação ao produto. Quando diz "nós devemos ter valor", está revelando que o valor do produto é um reflexo do seu valor, dos seus atributos. Esta afirmação aparece na seqüência do relato: "Eu acho mais bonito, a senhora olhar pra mim, me dar valor, do que dar valor pra colcha." O olhar da compradora não deve ser um olhar dirigido à mercadoria, mas à possuidora da mesma. A mercadoria, valor de uso, fruto de um trabalho concreto, dela, Dona Antônia, primeira artesã de Roça Grande, não representa nada sem ela, não possui valor. Aqui, o valor da coisa só existe na cabeça do indivíduo, da possuidora da mercadoria. O valor da colcha, ao existir somente enquanto idéia, significa que ele é representado. Não existe a coisa em si. Não há aqui o fetiche da mercadoria assumindo o lugar das pessoas. Não se trata de uma relação entre coisas, mas entre pessoas. Há uma personalização das pessoas e não das coisas, como na fetichização da mercadoria sob o capitalismo. A coisa só tem valor, porque a pessoa o possui. É a pessoa que transmite o valor à coisa. Ao dizer que, se o valor da pessoa acabar, ele não mais será encontrado, induz à primazia, mais uma vez, da pessoa sobre a coisa. Por outro lado, garantir a primazia não significa tratar a coisa como algo inerte, objetivado. Por isso, diferencia seu trabalho do das outras meninas que sabem fazê-lo. A posse do saber não significa uma relação de equivalência entre ela e as meninas. A mercadoria, colcha, pode ser a mesma. No entanto, quando afirma que as meninas só vêem o dinheiro, isto significa que elas produzem a colcha como valor de troca, coisa objetivada, exteriorizada, servindo a um uso geral. Ao contrário, ela, ao reclamar o valor para si, na verdade, interioriza o valor da coisa como se fosse dela mesma. Identifica-se com a coisa, seu produto, seu valor. Transmite à coisa sua representação, seu pensamento, seus símbolos.

sua alma, sua vida. Aqui, podemos parafrasear Mauss, referindo-se aos indígenas maori, acerca das trocas.

(...) (a) ligação pelas coisas é uma ligação de almas, porque a própria coisa tem uma alma, é alma. Donde se segue que apresentar qualquer coisa a alguém é apresentar qualquer coisa de si.²⁹

Quando mostrava a colcha, preferiu que se olhasse não para a colcha, mas para ela mesma. A colcha representa parte de sua natureza, substância, essência, de seu ser.

Um outro aspecto, que merece atenção, é o ato de tecer o algodão, como algo feito depois do trabalho, depois da lida, segundo o relato anterior de Dona Maria. Na verdade, para ela, tecer significa o não-trabalho, o descanso. É o momento em que se coloca à sombra e se senta. Permanecer nesta posição significa para o corpo um momento de repouso, prazer de jogo lúdico, de devaneio, de fantasia.

Sem a pretensão de dar conta dos elementos psíquicos, presentes neste ato, ressalta-se uma passagem belíssima da análise de Amneris Maroni acerca das considerações sobre o ato de tecer em Jung e o devaneio em Bachelard.

Ao devaneio, à imaginação está ligada também o devir psíquico: Valemo-nos da imagem, da imaginação, da fantasia para "darmos forma", digamos assim, dos conteúdos que emergem do inconsciente. E, "ao darmos forma", criamos... o futuro. Não se trata de "planejamento de vida", obviamente. Antes, estamos falando da relação do indivíduo consigo mesmo, onde o aspecto feminino do psiquismo exerce o papel da fiandeira, ao tecer possíveis.³⁰

O ato de sentar-se à sombra, ou à noite, para tecer, pode indicar o caminho para o devaneio, a fantasia, o tecer de possíveis. Por isso, é algo feito depois da lida, do trabalho. A fiandeira, ao tecer, dá forma ao produto que realiza. Ela cria, e ao criar, ela tece os possíveis. Estes possíveis são tecidos e carregados de simbolismo. O fio de algodão representa um ritual de cura. O fio de algodão cura *espinhela* caída e outras doenças, através das curandeiras. O fio de algodão evoca também a teia de aranha,

29 Mauss, M. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa, Edições 70, p. 67.

30 Maroni, A. Tecendo possíveis. In: Silva, M.A.M. (org). *Mulher em seis tempos*. Gráfica da F.C.L. Unesp —Araraquara, 1991, p. 135.

sendo esta uma tecelã. O universo da tecelagem está nos rituais da cura, nos desenhos. São estes símbolos que organizam as relações sociais.

A análise etnográfica de Luciana Bittencourt aprofunda as considerações sobre as formas dos desenhos: os quadrados, os losangos, além da casa, das flores que aparecem nas almofadas e colchas. O padrão geométrico (losangos representados pelos tijolinhos com os quais se constrói a casa de adobe) combina-se ao não geométrico (galinhas, pássaros, flores, ramos, figuras femininas). Aí, a mulher é representada. O homem não. Há, ainda, segundo a interpretação desta autora, um forte simbolismo da casa que representa a unidade camponesa. Aliás, observa-se um entrecruzamento de casa, tecelagem e mulher.

Um outro elemento, analisado no ato de tecer, refere-se às canções. Ao jogar a lançadeira, é como se a pessoa estivesse dançando. O objeto de trabalho encarna-se na tecelã. Ao mesmo tempo que a colcha está sendo tecida, tecem-se fofocas, tecem-se os laços e relações sociais. Da mesma forma que o pássaro (a garrincha) canta quando faz o ninho, a tecelã canta quando faz a colcha. Há também uma ligação estreita entre tecelã, pássaro e aranha. Todos tecem para sobreviver. Para a tecelã, o ato de tecer permite o sustento dos filhos. Da mesma forma que o ninho e a teia de aranha representam o local para a reprodução, o lugar onde se tece assume a mesma importância.

Retomando as considerações feitas, anteriormente, à luz destas reflexões de Luciana Bittencourt, observa-se que o trabalho, enquanto ato de tecer, envolve uma ligação estreita entre sujeito e objeto, tramada pela rede do imaginar, das projeções, dos significados simbólicos, em que a natureza se faz presente, não só enquanto objeto de trabalho, como também como parte do universo simbólico. A relação entre mulher, aranha, garrincha, tear, teia e ninho faz-se pela simbiose entre mulher e natureza, permeada pelos símbolos.

O ato de tecer, atividade essencialmente feminina, sofreu transformações a partir do momento em que os homens foram introduzidos neste processo, sobretudo quando a Codevale passou a incentivar a tecelagem manual como atividade comercial.

Viu-se, no depoimento da artesã Dona Antonia, como ela estabelecia a diferença entre seu trabalho e o das "meninas" de Roça Grande. Além deste aspecto, podem-se introduzir outros, a partir da pesquisa de Luciana Bittencourt.³¹ A referida autora salienta que, antes, os homens discriminavam o ato de tecer. "Se um homem tecer, ele vira

31 As reflexões de autoria de Luciana Bittencourt foram apresentadas no GT-16, Organização social e cultura material rural, sob a coordenação de Magarida Maria Moura, durante a XIX Reunião da ABA, realizada entre 27-30 de março de 1994, Niterói.

mulher, as pernas vão afinar e o esperma vira água e ele não vai ter condições de sustentar a família." A partir do momento em que os homens começam a tecer, há uma mudança profunda dos significados. A tecelagem perde as características femininas e assume as masculinas. Agora, ela é vista enquanto trabalho pesado, antes era leve. O peso do tear passa a causar mal às mulheres. O tear, agora, torna-se uma espécie de extensão do corpo do homem. Quanto às canções e aos demais símbolos, houve profundas alterações. Os homens não cantam, eles mantêm as narrativas da roça.

Neste sentido, redefine-se a divisão sexual do trabalho, restando à mulher as tarefas da casa. O tear de Roça Grande não é o mesmo de antes. A produção de mercadorias, portanto, do valor de troca, produz a desconstrução das relações e representações sociais. Realiza-se, assim, com a inserção dos homens neste processo, uma des-re-construção da atividade de tecer e do universo de significados permeado pelas relações de gênero.

Comentado o conceito de gênero de Lauretis, afirma Saffioti:

Desta sorte, o gênero é a representação de uma relação social: do pertencimento do indivíduo a uma categoria social e da posição deste indivíduo face a outros grupos previamente constituídos. Assim, não se trata apenas de uma construção sócio-cultural, mas também de um aparelho semiótico, ambos convergindo para um conjunto de representações que atribuem significados aos membros de uma sociedade.³²

Segundo Lauretis³³, o gênero é produto da representação e da auto-representação.

À luz destes conceitos, pode-se inferir que a materialidade do tear, das colchas e almofadas produzidas pelas fiandeiras não incorporadas pelo projeto da Codevale, difere daquela dos(as) tecelões(ãs) de Roça Grande, em virtude dos caracteres semióticos (relativos ao gênero feminino e masculino) presentes nas duas realidades sociais. A mesma mudança de significados pode ser vista na produção da tapeçaria arraiolo, espécie de tapeçaria bordada. Trata-se de um produto belíssimo. Mas as mulheres não possuem a mesma relação com o fruto de seu trabalho como as citadas anteriormente. Trata-se de um trabalho a domicílio. As bordadeiras recebem a matéria-prima, telas, fios, agulhas, desenhos, moldes de uma empresária residente em Diamantina. Neste trabalho, não há criação, apenas execução de tarefas. É um trabalho por peça. Realizam todas as tarefas,

32 Saffioti, H.I.B. Novas perspectivas metodológicas de investigação das relações de gênero. In: Silva, M.A.M. (org.). *Mulher em seis tempos*. Araraquara, Gráfica da F.C.L., Unesp, 1991, p. 158.

33 Lauretis, T. *Technologies of gender*. Bloomington, Indiana University Press, 1987.

com exceção do arremate que é feito em Diamantina. Trata-se de uma tapeçaria valerosíssima, vendida nos principais centros do país e também no exterior.

A seguir, trechos da fala de uma bordadeira do arraiolo sintetizam estas idéias.

P. Quantas horas você trabalha por dia?

R. O dia todo. Trabalho até a noite.

P. Você gosta de tecer?

R. É gostoso. O problema é que dói as costas. A gente encosta um pouco, levanta pra descansar. Dói a coluna. Eu estou com problema de coluna. Já faz sete anos que trabalho nisso.

P. Quando começou o problema na coluna?

R. Eu fiquei com problema de coluna porque foi depois que eu comecei a fazer o tapete, que eu tive o problema... A gente cansa, mas a gente descansa um pouco pra depois continuar.

A seqüência deste depoimento refere-se ao trabalho em si e às relações com a "dona" do bordado em Diamantina. Pode-se apreender que se trata de uma tarefa reduzida a tempo de trabalho e quantidade de peças bordadas. Um atividade cansativa que provoca dores na coluna. Um trabalho, cujos instrumentos são do outro, da "dona do bordado", logo, um trabalho alienante. É importante observar que a alienação não é produzida pelo trabalho em si, mas pelas relações sociais. O mesmo ato de tecer representava, antes, momentos de realização, auto-estima e criação, e, agora, o cansaço, a doença. As relações de trabalho a domicílio são geradas no contexto de relações de classes, em que uma mulher, representada pela "dona do bordado", isto é, pela classe que detém o capital (telas, fios, instrumentos, desenhos, etc.), expropria o trabalho de um conjunto de mulheres possuidoras de uma força de trabalho específica: o saber do bordado. Aí, não mais se observam as relações entre mãe e filha no ato de aprendizagem do trabalho, mas as relações de comando de execução de tarefas, nas quais as mais velhas bordadeiras ensinam às mais novas, às meninas que se incumbem das partes mais simples do bordado. Um outro elemento, a ser destacado no conjunto das diferenças destas relações, é que antes, além da unidade agricultura e indústria, a possuidora da mercadoria era também quem a comercializava. Havia uma relação direta entre produtores, compradores e consumidores. Tratava-se de uma relação personalizada, existente nos espaços de reconhecimento social, tanto de produtores quanto de consumidores. No último caso, esta relação rompe-se. As produtoras dos tapetes não são as proprietárias dos mesmos. Há uma separação entre produtor e produto, entre sujeito e objeto. O produto final não traz suas marcas. É reconhecido como Arraiolo, produzido

em Diamantina. Igualmente, as produtoras desconhecem os elementos da venda. Apenas sabem que são vendidos muito longe, até no exterior. Constitui-se como exemplo típico de um trabalho feminino a domicílio, no qual as bordadeiras são extremamente exploradas.

Estas mulheres, fiandeiras, tecelãs e bordadeiras existentes no Vale, inserem-se, apesar de viverem na mesma região, em relações sociais diferenciadas. A menção a elas foi importante para o entendimento do trabalho, como forma de subjetivação e de objetivação, ou seja, é por ele que o sujeito se objetiva e o objeto se subjetiva (fiandeiras). Também é por meio dele que o sujeito se separa do objeto (arraiole), e que o universo simbólico redefine o masculino e o feminino (tecelagem em Roça Grande)

Amassar o barro é como amassar pão

Como já foi mencionado anteriormente, o barreiro era e continua sendo um elemento muito importante para assegurar a produção material dos camponeses. Viu-se que o artesanato em barro era uma atividade desenvolvida inclusive pelas mulheres indígenas. Durante a pesquisa, foi possível observar várias mulheres com seus objetos em barro nas feiras: potes, enfeites com características zoomórficas, antropomórficas, figuras de santos, casas, igrejas, etc.

Por intermédio da realização de entrevistas com duas delas, e observação direta, foi possível registrar todo o processo de produção destes objetos e deslindar o saber, a participação das crianças e, ocasionalmente, dos homens neste trabalho.

Comecei a fazer sozinha. Ninguém me ensinou. Foi depois que eu casei que eu comecei a fazer. Eu inventei a fazer, porque a gente sempre precisava. Depois, as meninas começaram a fazer também. Aí, elas pegaram a fazer melhor do que eu. Hoje, eu faço os potes, essas casinhas, eu faço. A igreja, o sobradão são as minhas filhas que fazem.

Inquirida sobre o processo de trabalho, ela respondeu:

Soca o barro, peneira, depois amassa o barro e corta, assim com a faca. Corta as pecinhas e levanta e depois, então, que abre as portinhas. Depois, faz as telhas, depois põe por cima. Antes faz as lagezinhas e depois põe as telhas... vai, com a ponta do dedo, fazendo estas viradinhas para dar a forma pras telhinhas. Agora, para queimar é o seguinte. Põe fogo no forno cedo e vai candeando até as duas ou três horas da tarde. Aí, põe bastante fogo pra poder clarear. Os potes, a gente usa um que serve de fôrma. A gente faz o fundo e depois vai levantando... agora, pra tingir as casinhas, eu uso a tinta de bisnaga, comprada ou a tinta de tingir roupa. Eu faço assim, por

costume. A gente corta os tantozinhos numa bitola só, mas a casinha não tem jeito de pôr na fôrma; não tem jeito, porque depois, como é que tira? O pote põe na fôrma, levanta até numa altura, depois vai pondo o pavio, que eles tratam, né e levantando... Tem que amassar muito, porque qualquer um cisquinho que ficar, não queima, estoura; estoura, solta os pedaços de barro no lugar.

Sobre o forno, disse:

A gente aprendeu na pura idéia. A gente fez assim, um cálculo pra ver se deva certo pra poder queimar e fez com mais pouco suspiro. Então, ficava preto, a vasilha ficava preta. Então nós aumentamos, aumentamos o suspiro, aí, deu certo, porque fica clarinho. Por que sendo pouco suspiro, dá pouco fogo pra cima, então, tem lugar que fica preto... a gente foi praticando e... foi cuidando por idéia, mesmo.

Sobre a qualidade do barro, forneceu a seguinte explicação:

Antes, a gente buscava o barro longe, mais de seis quilômetros. Buscava no cavalo. Aí, estava dando muito trabalho... aí, a gente inventou de experimentar este barro aqui perto. Aí, deu certo... este barro é mais forte do que o de lá. Ele é preto e preguento. Tem aquela ligazinha, fica bem lisinho. Agora, o barro sendo muito solto, não dá vasilha que presta, estoura tudo, quando, queima... o barro preto só presta pra oleio, pra esta tinta aí que fica branco. Do mesmo barro, tira aquela goma e faz o oleio e fica branco.

Sobre a venda do produto e a sinceridade da produtora, pode-se constatar, a partir deste outro trecho da entrevista, a mesma conduta observada em Dona Antonia:

Tem o pote pra pôr água, doce; tem os enfeites; tem as panelinhas e o pote pra ir no fogo, pra cozinhar. Agora, pra cozinhar, a gente usa outro barro, mais forte. Porque a gente não pode enganar. Vender uma vasilha que é de pôr água, eles põem no fogo, ela estoura, perde o que tinha comprado. Então, a gente tem que explicar o jeito... pra que serve. Porque, senão eles perdem o trabalho de comprar, né?

A respeito da participação dos homens, ela disse:

Este trabalho não é só de mulher. É dos homens também. Eles ajudam a buscar o barro, a buscar a lenha pra poder queimar, pra socar o barro; a gente soca o barro no coxo.

Estas tarefas não são executadas só por homens. Inclusive as crianças dela participam. A venda dos produtos é feita tanto por mulheres quanto por homens. No entanto, na feira, as mulheres manifestavam autonomia na comercialização, caso elas estivessem sozinhas. Se os maridos estivessem juntos, eram eles que recebiam o dinheiro. Foi possível presenciar uma mulher vendendo um rolo de fio de algodão, fiado por ela. No entanto, foi o marido que recebeu o dinheiro e informou o preço. No caso desta artesã de objetos de barro, era o marido que os levava e os vendia na feira. Ela desconhecia o preço dos mesmos.

Tal como a tecelagem, a produção ceramista, que até os anos 70 atendia ao consumo da população camponesa, passa, a partir desta época, através da política da Codevale, a ser produzida para um mercado regional, nacional e externo.³⁴

Marcia A. Alves revela, em sua pesquisa, que há duas técnicas existentes no artefato cerâmico do Vale: uma indígena (acordelada) e outra, de origem africana, predominante nas comunidades rurais negras e mestiças (bloco). Estas formas manifestam-se na cerâmica utilitária (vasos, potes, moringas, bonecas). Com a comercialização, houve uma evolução para formas ornamentais sofisticadas: peças antropozoomórficas e bifaciais muito valorizadas por galerias de arte popular.

Apesar das semelhanças existentes em relação ao trabalho das fiandeiras, no que tange à desalienação, satisfação, criação, produção simples de mercadorias, a atividade de artesanato em barro possui um processo de trabalho com uma maior divisão do trabalho, o que permite a participação, em determinadas tarefas, de outros membros da família, principalmente das crianças. Completando as reflexões anteriormente feitas, pode-se afirmar que a indústria doméstica, além de ser importante à reprodução material do grupo familiar como um todo, representa um elo importante nas relações entre homem e natureza e nas relações dos homens entre si. Ao lado da produção e reprodução material, há a produção e reprodução de relações de sociabilidade no interior do grupo familiar e fora dele, na medida em que estes produtos são trocados. Além do barro, importante meio de subsistência, muitas mulheres, homens e crianças trabalham no garimpo em alguns rios. Utilizam-se da batéia e, às vezes, trabalham o dia todo nos

34 A respeito, a belíssima pesquisa desenvolvida por Márcia Angelina Alves sobre a tecnopolítica da cerâmica popular do Vale do Jequitinhonha-MG revela as origens indígena e africana, bem como suas atuais transformações. Trabalho apresentado no GT-6, Organização social e cultura material rural, sob a coordenação de Margarida M. Moura, durante o XIX Congresso da ABA, realizado em Niterói, no período de 27-30 de março de 1994.

rios. Quando há muitas pessoas, há uma divisão do espaço do rio. Cada um(a) tem seu poço. Quando acaba o ouro do poço, saem à procura de outro. Por se tratar de um bem natural, dificilmente encontrado por instrumentos artesanais como a batéia, este trabalho é extremamente penoso, e muitas vezes pouco compensador. Além dos poucos "fiapinhos" de ouro encontrados, os comerciantes dos povoados e das cidades pagam um preço inferior ao valor do produto. Por esta razão, é uma atividade mais desenvolvida por mulheres e crianças.

Concluindo...

Ao longo deste texto, procurou-se resgatar a visibilidade das mulheres das grotas e veredas. O caminho utilizado para este resgate foi o trabalho, atividade humana, que permite a produção e reprodução da vida.

Num primeiro momento, foi mostrado o trabalho na terra. Foi possível perceber que este trabalho é, no tocante às representações, considerado um trabalho acessório ao do homem. Na análise da *troca de dias*, verificou-se que há uma brutal discriminação do trabalho das mulheres, fruto das relações sociais de gênero aí existentes.

Num segundo momento, na análise da indústria doméstica, uma atividade essencialmente feminina, verificou-se a imbricação de vários elementos. Tudo leva a crer que é na indústria doméstica que a mulher cria seu espaço próprio, imprimindo sua marca, já que o trabalho na terra é representado como trabalho masculino. Ao tecer, ao fiar, ao amassar o barro dando-lhe formas de suas "idéias", a mulher "tece possíveis", descobre que possui valor e auto-representa-se como dotada de um saber extremamente importante. Ao afirmar que "faz tudo", ela se reconhece dotada de poder, porque possui o saber. É um momento em que ela fala consigo mesma, em que devaneia, em que redescobre seu valor. O mesmo não ocorre quando o homem assume a tecelagem, tal como foi revelado pela pesquisa de Luciana Bittencourt. A introdução do homem neste ofício contribui para a recriação de novos elementos simbólicos, redefinidores do masculino e feminino.

Contudo, apesar de ser produtora, dotada de saber, o poder que possui existe no contexto das relações com os homens. Se for só, é portadora de autonomia no momento da comercialização. No caso contrário, a troca é controlada pelos homens. A feira é um espaço que reproduz as desigualdades entre os gêneros, apesar da aparente igualdade

entre todos.³⁵ O fato de não "dar o preço" do produto, pois é o homem quem o faz, e o de entregar o produto ao comprador e o homem receber o dinheiro, demonstram que o poder da mulher deixa de existir neste momento. Seu poder, advindo do saber de um trabalho não alienado, reduz-se ao ato deste trabalho. Na verdade, o que existe, nestes casos, é um poder limitado, ocorrendo num certo tempo e espaço. Ao recolher-se para fiar, tecer, fazer as casinhas, a mulher volta-se para si mesma, para seu próprio mundo e, neste sentido, ela fantasia, ela descansa. Não se trata, obviamente, de uma mera ilusão, uma negação, uma abstração da realidade. Ao se recolher, ela produz uma ilusão necessária e afirmadora de sua individuação, e é neste momento que ela redescobre seu valor. Na medida em que acha injusto o sistema da *troca de dias* e o pagamento pela metade nas diárias, ela age no mesmo sentido.

Outrossim, não consegue subverter sua situação, uma vez que ela é produto das relações de gênero aí existentes. Afirma-se através do trabalho, logra a inversão, nos momentos de sua criação, das relações de inferioridade às quais se acha submetida. Inversão, desejo de subversão constituem a dialética contraditória de sua vida.

Estas relações definem a individuação, ou seja, a marca do menos valor delas faz parte. Neste sentido, quando elas migram e se assalariam, carregam consigo estas marcas.

Os menores salários que lhes são destinados pelos donos da terra, tanto no lugar de origem como no de destino, são decorrentes da apropriação destes caracteres de inferioridade imposto a elas. Torna-se evidente concluir que os proveitos desta situação são retirados pela classe expropriadora. Em relação ao conjunto da classe trabalhadora, há a exploração do tempo de trabalho excedente, somada à maior exploração do tempo de trabalho das mulheres. Portanto, os perdedores são o conjunto dos trabalhadores e não somente as mulheres. Por isso, enfatiza-se que, além da luta contra a exploração de uma classe por outra, é necessário lutar contra estas discriminações, simultaneamente. Esta é uma tarefa de todos. É uma tarefa que implica alcançar um projeto de *igualdade social* respeitando-se as diferenças individuais. Esta postura vai no caminho contrário dos guetos feministas e também das ideologias massacradoras dos indivíduos e de suas respectivas individualidades. Face aos desafios enfrentados pela diminuição do emprego dos e das migrantes em São Paulo, pelo acelerado processo de expropriação no Vale, em virtude da tomada das chapadas, da extinção do sistema de agregados e da construção

³⁵ Garcia Jr. A. *Terra de trabalho*, passim.

da Barragem de Santa Rita, a permanência na terra, com condições de torná-la produtiva, pode ser um dos caminhos a ser tomado. Neste sentido, as mulheres das grotas e veredas têm muito que contribuir, através do trabalho e do saber que possuem. Que esta contribuição possa se dar, sob novas bases, nas relações com os homens. Uma nova práxis que visa à igualdade social não restrita às diferenças de classes. É um tecer de possíveis, de uma nova teia e de um novo ninho redesenhado nas grotas e veredas...

RELATO MÍTICO E AÇÃO NARRATIVA, DO FERREIRO AO FAUSTO

*Jerusa Pires Ferreira**

Resumo

Este trabalho, situado nos quadros da narrativa/conhecimento, enfoca a questão dos relatos tradicionais e resalta a força dos ofícios tradicionais como vetores transmissivos. Tomando por exemplo as histórias fáusticas e seus vários caminhos impressos/orais, performatizados de um ou outro modo, coloca ênfase nas lendas do *ferreiro* intérprete e agente de transformação.

Palavras-chave

Narrativa; conhecimento; ofícios tradicionais; oralização; o tema do fausto.

Abstract

This paper contributes to studies related to narrative/knowledge. Focusing on the issue of traditional reports, it highlights the strength of traditional trades as transmitter vectors. Taking as an example the Faustian stories and their many printed/oral versions, performed either in one or in the other way, this paper emphasises the legends of the blacksmith, interpreter and agent of transformations.

Key-Words

Narrative; knowledge; traditional trades; oralization; Faustian theme.

Em outubro de 1996, participei do colóquio *Récit et connaissance* (Entretiens. Jacques Cartier, 1996, Université de Montréal et Lumière-Lyon), cuja proposta era pensar a narrativa, o contado, o relato e a sua realização:¹ enquanto vetor e fator de conhecimento, quer no nível coletivo (os valores sociais se articulando graças às narrativas

* Professora do Programa de Pós-Graduação de Comunicação e Semiótica da PUC-SP.

¹ A proposta assinada por Alexis Nouss (Université de Montréal) teve a participação de François Laplantine (Université Lumière-Lyon).

fundadoras, míticas ou épicas) ou levando em conta a transformação ocorrida entre os séculos XVI e XVII, quando a ciência relega a narrativa ao domínio da vida privada ou da estética literária.

A proposta do colóquio era então revalorizar e redefinir um conhecimento que escapa às normas da estabelecida racionalidade.

Foram apresentados trabalhos que contemplam histórias de vida e de migração, narrativas de viagens, o universo da memória e o do texto, as hibridizações, a racionalidade antropológica e a narrativa romanesca. Enfim, um laboratório em que a arte de dizer, narrar e performar se reúne a um fluxo de imaginação criadora e renovadora.

Apresentei e pude discutir *Relato mítico e ação narrativa: do Ferreiro ao Fausto*, rastreando a relação dos textos orais impressos. Considerando a importância dos ofícios tradicionais,² construí este texto que tem, em francês, uma versão retrabalhada pela generosidade de meu colega J. B. Martin, da Universidade de Lyon.

Para perceber a significação da existência de histórias ainda vivas que podemos agrupar em ciclos, em que o demônio é enganado ou sai vencedor na tradição oral da América Latina bem como no universo do livro popular de grande circulação, foram estabelecidas algumas relações, tendo em conta a presença dos ofícios tradicionais, a organização do campo religioso, as conquistas da técnica e da ciência e os próprios jogos do relato. Foi preciso, também, considerar as razões e a construção do texto que acolhe as histórias do Fausto,³ muitas vezes associadas ao ferreiro, ao médico, ao mágico, salvo ou condenado. Estão, portanto em causa um conhecimento, a magia e a repressão sob as ações iniciáticas do pacto e da pactuação dramatizada. O que também se constata é a presença de um "grande texto" icônico, um conjunto de representações

2 Cf. "Os ofícios tradicionais — cultura é memória", *Revista USP*, (29): 102-6, São Paulo, Edusp, 1996. Continuam me inquietando as questões referentes à poética dos ofícios, à transmissão de saberes que se renovam, mas que conservam seus núcleos fundamentais. História e poéticas, inscrevendo-se recíprocamente, ajustando na dimensão de um tempo imemorial os detalhes e procedimentos que têm a ver com o dia-a-dia e com a acumulação de experiências.

3 Publiquei dois livros e alguns artigos sobre este assunto: *Fausto no horizonte* (São Paulo, Educ/Hucitec, 1995) que é um estudo das razões mito-poéticas e das edições populares (tema atualmente em voga), e *O livro de São Cipriano, uma legenda de massas* (São Paulo, Perspectiva, 1992), estudo sobre essa lenda conexa ao tema do Fausto e um inventário das edições populares, onde se misturam narrativas, fórmulas encantatórias e práticas de magia. Apresentei, nos dois livros, uma bibliografia extensa. Atualmente, continuo a pesquisar as literaturas do Fausto, passando por diversos problemas teóricos, relativos à conservação e à transmissão das ações e "saberes" na narrativa.

visuais impressas que confirmam a *figura* do pactário. É preciso também lembrar a presença de uma complexa organização de signos que tem a ver com uma espécie de composto dos saberes. Neste momento, então, será possível falar de transmissão, conquista, desafio.

A narrativa aparece, então, como uma possibilidade que têm estes textos de transmitir todo um sistema de pensar e de imaginar, e a imaginação faz aparecer, a cada momento, o resultado de um jogo muito complexo. De um lado, trata-se de um repertório que não se sabe onde começa, impossível detecção no longo registro da memória. Por outro lado, a inscrição da vida presente propicia a interação dos sentidos: o olho, a boca, o corpo em ato, quando se trata de contar. O presente constrói o seu caminho, em direção, no entanto, a um tempo ilimitado, sem demarcação. A ação narrativa conduz, então, o registro de todo um conjunto de práticas e de hábitos, procurando ligá-los numa história ou num ciclo de histórias conservados em longa duração.

Vê-se, sem dúvida, neste momento, que nos rendemos à importância e vitalidade do relato. Mantêm-se em narração alguns núcleos fundamentais da experiência humana que pelas mais diversas razões se articulam, recriam e se atualizam, conservando-se como uma espécie de princípio ativo. Estas histórias, em prosa ou em verso, nos oferecem o acompanhamento de ações, no quadro de argumentos da criação, como se verá.

É também pertinente explorar os outros níveis para além das operações etnológicas nelas mesmas e considerar a importância da narração e do relato como fenômenos centrais do literário. Pode-se discernir no momento em que vivemos uma espécie de recrudescência do contado e do narrado, ultrapassando o alcance do processo de desconstrução que preconizava a morte da narração e do relato. A força de escritores como Nagib Mafuz, Solomon Rushdie ou Gabriel Garcia Marquez confirma a resistência e atualização da narrativa. O texto que conta coisas cumpre também o seu papel de transmissor de saberes, de experiências e de revelações. Pode-se colocar também em destaque a presença da narrativa mítica no mundo contemporâneo, assim como nos apresenta e discute Eleazar Meletinski no seu livro extraordinário *A poética do mito*,⁴ ao examinar as conexões entre a literatura e suas formas ancestrais e rituais. Assim, ele nos fala dos mais diversos tipos daquilo que ele chama de mitologização do romance contemporâneo, sugerindo-nos uma complexa e dinâmica relação entre vida e morte; memória e esque-

4 *A poética do mito*. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro. Forense, 1989.

cimento; espaço e tempo. Observa que são construídas certas espécies importantes de epopeias sob a forma da narrativa.

Constato aqui, como em outros lugares, a vitalidade da narrativa, alguma coisa que nos prende, quando tomamos as literaturas orais como objeto de pesquisa. Paul Zumthor, um teórico da vocalidade, engajou-se ele próprio nas aventuras do relato e na arte da narração, procurando integrá-los como uma contra-parte vital indispensável à sua obra teórica. É ele mesmo que nos diz que será possível discernir a diferença entre tradição oral e transmissão oral, colocando em níveis de transmissão e, portanto, de *narrativa em presença*, os graus mais intensos da aventura criativa. Pode-se falar de uma rede de razões mito-poéticas que vão se mantendo vivas a cada nova emissão. É aí que se constata a eficácia transmissiva dos relatos que trazem e comportam os saberes, os mais diversos. A transmissão traz toda uma ordem de conhecimentos recalcados ou heréticos que vão fabricar uma espécie de "matriz científica", sobretudo presente em narrativas de temas tradicionais e também nas histórias fáusticas.

Um aspecto deve ser sublinhado: pensar a narrativa implica situar um complexo problema de comunicação. O relato, mesmo se escrito, impresso e transcrito (não podemos esquecer a importância da transcrição) é sempre uma questão de comunicação ou de comunicabilidade, como nos lembra Iuri Lotman em seu livro *Universe of the mind*.⁵

Discutindo textos que são guardados como memória cultural, ele lhes atribui uma reserva de acumulação e de dinamismos, a capacidade de se transformar em memória. Assim, Lotman nos fala de Hamlet, por exemplo, como a memória de todas as suas leituras e interpretações. A memória para ele é composta de mecanismos de informação, seleção e transmissão, não se apresentando como uma atuação unitária, mas se oferece em diversas camadas. O corpo se relaciona com a narrativa pela sua exuberância ou com sua imobilidade; os gestos dão conta do dizer e do fazer da ação narrativa, de silêncios e de pausas.

A significância de tudo aquilo que se necessita para presentificar o que se conta, diz, recita, referenda o que se consegue transmitir ou guardar. Logo, situar-se diante da narrativa significa colocar-se tantas vezes entre o eu e o nós, entre o som e o silêncio, entre a comunicação possível e tudo aquilo que temos a necessidade de decifrar. Isto quer dizer que estamos pensando nos limites das funções poética e comunicativa.

⁵ Lotman, I. *Universe of the mind, a semiotic theory of culture*. Londres, Tauris, 1990.

A partir da permanência dos textos do Fausto e de toda uma rede conexa nos vários tipos de literatura oral da América Latina, em diversos registros, oral ou oral impresso, tive de percorrer um conjunto que justifica o título dado ao livro que publiquei recentemente, *Fausto no horizonte* (Hucitec/Educ, 1996). Em muitas regiões do Brasil, terreno bem conveniente para conservação e geração de narrativas assim, estas histórias continuam a ser produzidas em suportes impressos, que circulam à maneira da antiga literatura de *colportage*, e por outros meios, como a transmissão vocal ou em drama. Alguns dos nossos livrinhos e narrativas orais populares têm como eixo as histórias de pacto e como personagens os demônios vencidos pela argúcia dos *ferreiros* que, ao fazerem o pacto, assumem como tarefa principal o aprisionamento dos demônios. Cabe-lhes a tarefa de vencer todo tipo de obstáculos: o desafio do tempo que escapa às dimensões de vida humana, dos saberes que lhes conferem o poder dos deuses ou as armadilhas do amor, inexplicável como a morte. Nestas histórias constata-se o compromisso dos personagens para transformar a natureza e o profundo impulso rumo à construção das utopias. Procurei examinar, por exemplo, considerando um conjunto destes livrinhos populares de aproximação fáustica no nordeste do Brasil, a máquina utópica que se fortifica quando se inclui o aprisionamento dos diabos. Tudo parece dirigir-se para paz a mais perfeita. Retirado o mal do mundo cessariam sacrifícios e tormentos. Eu os comparei, quanto à organização da utopia, com alguns textos em prosa da literatura gauchesca da América do Sul, e, mais concretamente, com algumas histórias retiradas da tradição oral e contadas pelo escritor argentino Ricardo Güiraldes.⁶ Elas são como conversas de estrada (relatos de "estradar", no dizer de Elomar) e que têm por fim fazer a viagem menos penosa. Comparados os dois grupos de relatos, o primeiro em verso, o segundo em prosa, operam do mesmo jeito na construção de uma terra sem diabos, sem tumultos ou malvadezas. No entanto, as mesmas razões sociais, o objetivo de corrigir os erros levam tanto o poeta do primeiro grupo de textos quanto o narrador do segundo a perceber a imobilidade impossível, o não-funcionamento tanto da máquina social como da narrativa. Para eles, e a partir de razões muito fortes, seria necessário recuperar o inferno! Apoiado em razões ancestrais, o *ofício* que faculta a transformação é um *vetor de conhecimento* e também de ações transmissivas muito fortes.

⁶ Güiraldes, R. *Don Segundo Sombra*. Madri, Aguilar, 1957.

comprometendo o visual, o gestual, as representações emblemáticas, os pentáculos e outros signos icônicos que reforçam o verbal e impregnam de atribuições mágicas, as ações trazidas pela narrativa.

Estas histórias de ferreiros, como se disse, em conexão direta com o tecido fáustico, configuram de fato muitas conquistas e também o confronto com os diversos poderes da repressão ou da ordem coercitiva. Mas o que é verdadeiramente espantoso é a articulação que as gera sem cessar, tornando-as vivas no seio das comunidades.

Uma mulher cega e talvez analfabeta de mais ou menos 50 anos, num lugar retirado do sertão do Brasil, canta e conta histórias de ferreiros e de um pactário que poderia se aproximar do Fausto. Um pesquisador gravou sua narrativa. Pela emissão de sua voz, mesmo que não se compreendá a significação lingüística, recupera-se a intensidade vital de uma transmissão mítica sob a mediação de um texto que se constrói com ajuda da materialidade da voz e do corpo. Em causa: dizer, ler, cantar. Pode-se mesmo falar de cantilação, de uma cantilena que ao ritmo da memória vai transmitindo seqüências de uma espécie de reserva fundamental que passa pela dicção de cor, em presença e plenitude. Isto pode conferir uma razão de ser a toda uma existência, tão fraca e em condições pouco propícias.

Tal é a força da narrativa de uma trama que se renova a cada transmissão, conservando, no entanto, núcleos centrais que governam a produção do sentido em etapas orais escritas, impressas e memorizadas. Esta plenitude da narrativa se realiza, na medida em que a voz desta mulher aproxima passado e futuro sem demarcações de uma temporalidade circunscrita, respeitando apenas aquela da narrativa. Como nos sugere Paul Zumthor, sintagma e paradigma se reúnem; uma ordem de razões míticas se conjuga ao ritmo das pulsões corporais. O que se pode dizer é que esta narrativa liga esta mulher cega à sua comunidade ao tempo em que confirma um espécie de reserva de memória de todo um grupo. Um pouco mais tarde, um ano depois de ter recebido a gravação, tive a chance de ouvi-la pessoalmente numa performance inesquecível. Ela se apresentou diante de um auditório universitário, longe de sua aldeia, mas protegida pela decisão de conquistar, pela de sua capacidade de narrar, um espaço de legitimação no terreno dos outros e ela contou cantando sua história, sua poética coletiva e individual. Ela se apresentou em companhia de seu irmão, ele também cego, um extraordinário artesão. Seus instrumentos, construídos a partir de materiais disponíveis e sem valor, apresentavam-se aos nossos olhos como criações fantásticas de formas e cores que nos faziam

pensar nas experiências das vanguardas. Infelizmente a narradora está morta. Recentemente sua voz cessou de dizer histórias de ferreiros, do homem dilacerado entre a obediência e os desígnios da transgressão. Evidencia-se a aventura de conquistar, através de seu ofício, o conhecimento pleno ou a arte e a ciência, alcançando um estatuto que fazia dela alguém diferente dos outros, no limiar da imortalidade.

Digamos que um domínio de observação muito fértil é aquele em que se relacionam as fabulações mito-poéticas, a construção mágica e a "organização científica". A narrativa fáustica é vista aqui como um laboratório que comporta a descoberta de novos horizontes, encruzilhada em que se instalam as possibilidades de vencer, por exemplo, a repressão que congela toda espécie de experiência humana. Lá nos esperam a revelação ou os atos inaugurais.

O TRABALHO ENTRE A VIDA E A MORTE

Norval Baitello Junior*

Resumo

As raízes etimológicas das palavras que designam o trabalho trazem o registro de seu valor degradante. As sociedades modernas tiveram como sua primeira tarefa o culto ao trabalho como atividade enobrecedora. Para tanto, lançaram mão dos recursos eficazes da codificação do tempo entre a vida e a morte. O trabalho confere o sentido a este tempo, constituindo a atividade tradutora desta atividade em valores culturais.

Palavras-chave

Trabalho; trabalho como tradução de valores culturais; trabalho do sonho; trabalho do luto.

Abstract

The degrading nature of work is illustrated by the etymological origins of its cognates in different languages. The exaltation of this activity as an ennobling one was the first task of modern societies. To achieve this, they drew on the resources offered by the dual codification of the period between life and death. Work gives meaning to this period. It endows it with significance, which is derived from the transformation of experiences into cultural values.

Key-words

Work; work as cultural values; work of dreams; work of mourning.

*Unselige Gespenster! so behandelt ihr
Das menschliche Geschlecht zu tausend Malen;
Gleichgültige Tage selbst verwandelt ihr
In geistiger Wirrwarr netzumstrickter Qualen.
J. W. Goethe, Faust II*

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da PUC-SP e Diretor da Faculdade de Comunicação e Filosofia, PUC-SP.

(Cruéis fantasmas, eis como truías
As míseras humanas criaturas:
Até a hora cotidiana transformais
Em malha horrenda de fatais toruras.)
Trad. de Jenny Klabin Segall

Transpor, transportar, transformar, traduzir

Sob a denominação de *Traumarbeit*, trabalho do sonho, Sigmund Freud enxerga os procedimentos codificadores das imagens oníricas, dos seus conteúdos e de suas transformações.¹ O trabalho do sonho, para Freud, constitui-se nas quatro etapas: trabalho de condensação (*Verdichtungsarbeit*), trabalho de deslocamento (*Verschiebungsarbeit*), consideração à figurabilidade (*Rücksicht auf Darstellbarkeit*) e elaboração secundária (*sekundäre Bearbeitung*). O conceito de "trabalho" é aplicado aqui pelo mestre vienense em um sentido aparentemente contraditório, pois o sonho, como o sono e o tempo do repouso foram codificados muito cedo na escala do chamado processo civilizatório, por nossos antepassados, como pólos diametralmente opostos ao trabalho (embora valorados de maneira variante de época para época, de cultura para cultura).

O trabalho, visto como atividade produtiva, se opõe ao sonho, atividade mental divagativa e, sobretudo, fora do controle da vontade. Nem o próprio sonhador pode determinar o que vai, quer ou deve sonhar, não tem controle sobre seus próprios sonhos. Estaria Freud aparentemente cometendo um excesso ao forjar a expressão "trabalho do sonho", se nem trabalho é sonho e muito menos sonho é trabalho?

A razão estará seguramente ao lado do pioneiro descobridor do trabalho psíquico de construção da linguagem do sonho por meio de processos complexos de significação e operações tradutoras (que dão sempre muito trabalho). Foi o próprio Freud que usou a palavra "tradução" (*Übersetzung*) inúmeras vezes, para designar a transformação de imagens e conteúdos, para indicar sua codificação em uma outra linguagem. Transportar conteúdos, como transportar massas e pesos, ou transformar objetos ou signos, símbolos, textos, relações, teores, valores, constituem a essência do esforço humano. A este esforço damos o nome de trabalho. Poderíamos dizer que a essência do trabalho se resume ao prefixo "trans", cuja natureza se compõe no espaço e no tempo, portanto, na junção entre dois diferentes.

¹ Cf. Freud, S. *Die Traumdeutung*. Studienausgabe, v. II. Frankfurt/Main, Fischer, [1900], 1982, p. 280.

Ainda em Freud, o outro grande trabalho, evocado em sua obra, o "trabalho do luto" (*Trauerarbeit*), presente em seu *Trauer und Melancholie*, de 1915, também pode ser compreendido como o espaço da passagem entre o objeto perdido e o estar vivo. Novamente, trata-se de uma operação retradutora do eu. Em face da morte do outro, o indivíduo é levado a transportar-se para um outro espaço (simbólico e afetivo) que não o do morto, mas também não o que era o seu próprio, é obrigado a deslocar-se simbolicamente, a mudar-se. Mais uma vez, estaremos diante de uma operação que custa o esforço de deslocamento dos conteúdos e das imagens, porque somos colocados em meio a um percurso e diante de uma decisão entre a vida e a morte. Talvez seja esta a mais profunda e abrangente noção de trabalho, porque opera com a grande e fundamental dualidade vida e morte; e porque situa o trabalho como a ação (material ou simbólica) superadora desta grande cisão. Assim a alma de todo trabalho é sempre uma de/cisão.

Entre a vida e a morte

A conceituação de trabalho como passagem, trânsito, não fica por aí. Karl Marx o define como "processo entre homem e natureza". Mais uma vez, aí temos a preposição "entre", designando não apenas o espaço ou o tempo intermediário, mas também a operação tradutora e a ação decisória que compele à não-permanência na incômoda posição de passagem.

Charles Darwin lança mão da expressão "*struggle for life*", luta pela vida, para definir a atividade laboral presente em todas as espécies animais do planeta. Explicitamente agonística, a definição de Darwin coloca todos os seres vivos também no desconfortável espaço do perigo, do qual devemos fugir pela ação, vale dizer, pelo movimento, pela trans/posição de espaços e tempos situados entre a vida e a morte, ou seja, pelo trabalho. A expressão usada por Darwin é ainda mais dramática quando nos damos conta que é a morte o outro pólo implícito (e, ao mesmo tempo, totalmente transparente) em sua visão do trabalho compulsivo da vida. Em Marx, embora não visível a um primeiro olhar, também a operação transformadora entre homem e natureza contém uma ameaça oculta que conduz, em sua instância mais profunda, à morte (eufemisticamente representada aqui pela natureza).

Até mesmo o conceito mais abstrato, o da Física, que considera que trabalho é produto de uma força multiplicada por um deslocamento, pressupõe o movimento entre dois pontos.

"Tradução é uma forma" (Walter Benjamin)

A idéia de processo, de trans/formação, de passagem e trans/substanciação, trânsito, tradução (inclusive em Marx) são recorrentes nos diversos conceitos de trabalho. O que deixa também patente que há um ponto de partida e um ponto de chegada, dividindo os processos em dois pólos, em duas metades, em duas partes, em suma, ordenando-os, codificando-os em base dual. Talvez tenhamos aí uma das chaves para a geração do complexo texto da cultura chamado "trabalho", cujo traço principal é tentar unir os pólos que a cultura humana gerou.

Depreende-se que o trabalho é colocado como a atividade que busca solucionar a codificação (e percepção) dual do mundo (e da vida). As raízes da codificação dual que ordenam o imaginário e a cultura humanos, investigadas pela Semiótica da Cultura, têm sido comprovadas reiteradamente na investigação dos antigos registros de pinturas rupestres e inscrições paleolíticas sobre suportes diversos. As tentativas de decodificação desses trabalhos levaram André Leroi-Gourhan² à descoberta das bases duais de seus códigos.

Na trilha de Leroi-Gourhan, seguiram os semioticistas V.V. Ivanov³ e I. Bystrina⁴, concluindo que a codificação de base, a mais arcaica, dos sistemas culturais humanos é a codificação de base dual. Sobre ela e depois dela desenvolvem-se outros sistemas mais complexos. No entanto, sua essência permanece na base dos códigos e textos culturais de todos os tempos, uma vez que os mecanismos da memória da cultura são cumulativos e não substitutivos.

A dura labuta como resposta

A etimologia das diversas palavras que designam a atividade laboral é inequívoca. Verdadeiras tragédias estão estampadas nas histórias das palavras designativas do tra-

² Leroi-Gourhan, A. *As religiões da pré-história*. Lisboa, Edições 70, 1985.

³ Ivanov, V. V. *Gerade und Ungerade*. Stuttgart, Hirzel, 1983.

⁴ Bystrina, I. *Semiotik der Kultur*. Tübingen, Stauffenburg, 1989.

balho. Em alemão *Arbeit* vem do antigo germânico, com o significado de sofrimento dos órfãos, herança dos órfãos. Em latim, alguns dos significados de *labor* são: desgraça, desventura, infelicidade, doença, dor física, fadiga, esforço cansativo. Nas neolatinas, com *trabalho*, *travail*, *trabajo*, tem uma origem ainda mais drástica: vem de *tripalium* uma ferramenta de tortura.

Mas não apenas nas línguas está estampada a natureza punitiva do trabalho. Também nos mitos gregos e nos judaico-cristãos ocorre o mesmo. O trabalho é o castigo pelo pecado original ou então pela transgressão de alguma proibição ou limite. Prometeu, Sísifo, Adão e Eva são alguns exemplos. Dietmar Kamper chama a atenção para a inversão de valores que a sociedade burguesa teve de promover para justificar o culto ao trabalho como atividade enobrecedora, geradora de riqueza, ao contrário da tradição que reservava o trabalho aos escravos ou aos artesãos.⁵

Se nos perguntamos de onde procede essa associação entre trabalho e dor, de que raízes profundas nasce a conotação negativa, presente na história de maneira inquestionável, deparamo-nos com a questão crucial do traço cultural da dualidade e seu movimento polarizador. A operação codificadora na cultura humana é a operação de base para a geração dos textos culturais, os quais, por sua vez são os veículos da história, os registros mais profundos da memória cultural do homem. Assim, o princípio construtivo de um código nunca é uma mera formalidade, uma mera operação de lógica formal, mas sempre uma estratégia profundamente impregnada de sentidos, de valores interpretativos que se constroem na história filogenética e se repetem na história ontogenética do homem. Portanto, toda e qualquer operação codificadora estará impregnada de história. Desta forma, a codificação dual, binária, está associada a teores simbólicos de separação, de distância (portanto carência), partida, etc. Trata-se de significados primordialmente negativos, os quais o homem precisa superar por sua ação. E esta ação é o seu trabalho, material ou simbólico. Por isso a tarefa de unir, de aproximar, de criar caminhos entre dois pólos, trazer, traduzir, de/cidir.

Referências bibliográficas

Benjamin, W. (1980) "Die Aufgabe des Übersetzers". *Gesammelte Schriften*. Band IV.1. Frankfurt/Main, Suhrkamp.

⁵ Kamper, Dietmar. *O trabalho como vida*. São Paulo, Annablume, 1997.

- Bystrina, I. (1989). *Semiotik der Kultur*. Tübingen, Stauffenburg.
- Faria, E. (1967). *Dicionário Escolar Latino — Português*. Brasília, Ministério da Educação e Cultura.
- Freud, S. [1900] (1982). *Die Traumdeutung*. Studienausgabe Vol II. Frankfurt/Main, Fischer.
- Goethe, J. W. [1832] (1977). *Faust. Der Tragödie zweiter Teil*. Stuttgart, Württembergische Staatstheater.
- _____. (1981). *Fausto*. Tradução de Jenny Klabin Segall. B. Horizonte/ São Paulo. Itatiaia/ Edusp.
- Ivanov, V. V. (1983). *Gerade und Ungerade*. Stuttgart, Hirzel.
- Kamper, Dietmar (1997). *O trabalho como vida*. São Paulo, Annablume.
- Leroi-Gourhan, A. (1985). *As religiões da pré-história*. Lisboa, Edições 70.
- Mackensen, L. (1966). *Reclams Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Stuttgart, Reclam.

MESA REDONDA

*Cidadania e Projetos Culturais: historiadores e folcloristas no Brasil**

A “CULTURA HISTÓRICA” DO ESTADO NOVO

Angela de Castro Gomes**

Resumo

Este artigo tem como principal objetivo delimitar, dentro das várias iniciativas de política cultural do Estado Novo, um certo conjunto de medidas voltado para o que se chamou, na época, «a recuperação do passado brasileiro». Para tanto, propõe a utilização do conceito de «cultura histórica» para caracterizar a relação que uma sociedade mantém com seu passado, ou seja, para entender melhor o que os homens especificamente consideraram seu passado e que lugar (espaço e valor) lhe destinam em um momento determinado do tempo. A fonte utilizada foi a revista mensal de estudos brasileiros *Cultura Política*, que circulou entre 1941-1945 e era uma publicação do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP).

Palavras-chave

Cultura, história, Estado Novo.

Abstract

The main objective of this paper is to delimit, among the various initiatives of cultural policies of Estado Novo, a certain set of measures directed to what was called at the time “the recovery of the Brazilian past”. To do so, this paper proposes the employment of the concept of “historical culture” to characterise the relation a society maintains with its past, that is, to understand better what men specifically consider to be their past and which place (space and value) they confer to it in a particular moment in time. The source used was the monthly journal of Brazilian studies *Cultura Política* (Political Culture), published by the Department of Press and Propaganda (DIP) and issued between 1941-1945.

Key-words

Culture, history, Estado Novo.

* Esta mesa redonda foi apresentada no XIX Simpósio Nacional da ANPUH, realizado em Belo Horizonte, entre 21 e 25 de julho de 1997, sob o tema “História e Cidadania”.

** Professora Titular de História do Brasil da Universidade Federal Fluminense.

Introdução

Este artigo tem como principal objetivo delimitar, dentro das várias iniciativas de política cultural do Estado Novo, um certo conjunto de medidas voltado para o que se chamou, na época, “a recuperação do passado nacional brasileiro”. Trata-se, portanto, de uma dimensão específica de política pública num duplo sentido. Em primeiro lugar, porque destinada ao campo da cultura, ou seja, é um esforço político explícito que se destina à conformação e divulgação de normas e valores identitários da nacionalidade em certo momento da vida de uma sociedade. Para tanto, a implementação de tal política articula setores especializados de uma burocracia estatal (meios administrativos e financeiros), com outros atores sociais relevantes, com destaque para os intelectuais, cujo envolvimento e adesão ao projeto político mais amplo do Estado estão sendo entendidos de forma muito variada. Em segundo lugar, porque procura recortar, no interior desta política pública cultural, um espaço específico de representação da nacionalidade que tem na leitura e valorização do “passado” sua chave-mestra.¹

Justamente por esta razão, o texto propõe a utilização do conceito de “cultura histórica”, tomado por Le Goff de Bernard Guenée, para caracterizar “a relação que uma sociedade mantém com seu passado”, ou seja, para nos possibilitar entender melhor o que especificamente os homens consideram seu passado e *que lugar (espaço e valor)* lhe destinam em determinado momento do tempo.² Desta forma, o conceito permite e mesmo exige a análise de um conjunto de iniciativas que abarca não só o conhecimento histórico em sentido mais estrito — quem são os historiadores, quais são as obras que “narram” a história nacional e quais são seus eventos e personagens fundamentais —, como o ultrapassa, abrangendo outras formas de expressão cultural que têm como referência o “passado”, como a literatura e o folclore, por exemplo.

A categoria “cultura histórica” mantém, assim, uma complexa relação com o que poderia ser delineado como o campo da historiografia, o que torna necessário uma maior explicitação do que está sendo aqui proposto.

¹ Sobre o tema, ver Philippe Urfalino, “L’histoire de la politique culturelle”, em Jean-Pierre Rioux e Jean-François Sirinelli, *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997, pp. 311-324.

² Uma pequena mas substancial reflexão sobre a categoria de “cultura histórica” está em Jacques Le Goff, “História” em *História e memória*, Campinas, Unicamp, 1990, pp. 45-50. O texto de Bernard Guenée referido é *Histoire et culture historique dans l’Occident médiéval*, Paris, Aubivier, 1980. Naturalmente, estaremos fazendo leitura e uso muito livres da categoria neste texto.

O aspecto mais evidente é o da amplitude do primeiro conceito que, como já assinalado, vai além da historiografia definida como a história dos historiadores, de suas obras e da disciplina. Tal constatação tem, como desdobramento importante, o fato de assinalar que os historiadores de ofício não detêm o monopólio do processo de constituição e propagação de uma “cultura histórica”, atuando interativamente com outros agentes que não são homens de seu *métier*. Há, portanto, diferenças evidentes de amplitude e de natureza entre o que se pode considerar como “cultura histórica” e o que se pode entender por “conhecimento/saber histórico” de uma época, não havendo sincronia necessária entre a expansão de ambos. Do mesmo modo, pode-se pensar em mais de uma «cultura histórica», convivendo, disputando, enfim, estabelecendo vários tipos de interlocução.

A construção de uma “cultura histórica”, como a que este artigo se propõe delimitar, vincula-se fortemente a políticas públicas de regimes que investem em sua legitimidade, mobilizando com destaque valores culturais da sociedade, neles inclusos os que se referem a uma herança, tradição e passado histórico comuns.³ Ou seja, o texto está destacando certas conjunturas políticas — no caso, a do Estado Novo —, em que há um esforço evidente para articular iniciativas estatais de política cultural com a conformação de uma cultura política nacional, na qual a leitura do passado ganha espaços privilegiados: na qual a “cultura histórica” é dimensão estratégica da cultura política.

Já a questão do desenvolvimento e das características do “conhecimento/saber histórico” têm que ser pensada em registro distinto, e atento à complexa relação entre: a situação do campo intelectual internacional e nacionalmente (debates, conceitos, etc); a autonomia relativa do campo intelectual; e os constrangimentos da conjuntura política maior, na qual se deve, sem dúvida, ponderar a política cultural que estiver (se estiver) sendo desenvolvida pelo Estado. Portanto, podemos considerar que, em certos períodos específicos, a presença e o impacto sociais da “cultura histórica” e do conhecimento histórico podem ser crescentes, mas também podem ocorrer disjunções, sempre explicáveis por razões próprias a cada conjuntura nacional específica. É o caso do Estado Novo no Brasil, quando talvez não se assinale uma produção tão significativa de textos históricos, mas, em função de um bem construído e executado projeto ideológico do regime, difunde-se amplamente uma certa visão de nosso “passado” e, nele, de nossa

³ Isto não quer dizer que tais regimes tenham secundarizado políticas fortemente coercitivas, como é o caso do Estado Novo. Ou seja, o investimento estatal pode crescer nas duas dimensões, não havendo correlação necessária entre ambas.

história, que "lê" e potencializa o estoque de textos históricos acumulado, associando-a a outros materiais e dando-lhe outros sentidos.⁴

Mas a complexidade da relação entre "cultura histórica" e historiografia não fica por aí, porque o que está sendo aqui compreendido como passível de ser designado como de interesse para o campo historiográfico excede a análise da trajetória de historiadores, de obras históricas e da própria disciplina (escolas, currículos, etc). Isto porque também se está considerando como objeto de conhecimento deste campo o tratamento, até bastante praticado, de como uma questão ou uma categoria vêm sendo interpretadas pela literatura ao longo de um período de tempo, o que inclui tanto os balanços bibliográficos, quanto as "histórias"/ trajetórias de conceito.

Além destas dimensões, ainda se poderia considerar uma outra, que envolveria, grosso modo e de forma certamente imprecisa, a análise de representações construídas por grupos sociais de dimensões variadas sobre "sua" própria história, o que situa problemáticas como a da memória coletiva, a da identidade (da nação, de instituições e de grupos não formalmente organizados) e a das políticas (estatais ou não), visando a consolidação de um passado comum: visando o enquadramento de uma memória nacional. O trabalho de investigar *como, quem e com que recursos* se constrói uma dada "cultura histórica", que marca uma memória nacional, e que pode estar mais ou menos vinculada a políticas culturais do Estado para uma certa sociedade, seria, no sentido aqui explicitado, matéria de nítido interesse historiográfico. Desta forma, se a identidade de qualquer grupo social não se faz sem recurso a "seu" passado, e se este processo é dinâmico, porém não arbitrário, torna-se matéria de particular interesse para o historiador compreender as leituras de passado que as memórias coletivas empreendem, especialmente se estão relacionadas a políticas governamentais explicitamente dirigidas ao enquadramento da memória nacional.⁵

⁴ Na resenha de meu livro *História e historiadores: política cultural no Estado Novo*. Rio de Janeiro, FGV, 1996, escrita para a revista *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, FGV (no prelo), Francisco Falcon observou de forma precisa este aspecto, assinalando como pode ser problemático o uso do conceito de "cultura histórica". Apesar de concordar com as dificuldades por ele apontadas, considero-o útil para delimitar a questão que me preocupa no livro e neste texto, onde o retomo, explicitando suas potencialidades.

⁵ O conceito de enquadramento da memória está sendo tomado de Michel Pollack, especialmente em seu texto «Memória, esquecimento e silêncio», *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Ed. dos Tribunais, vol. 3, 1989, pp. 3-15.

Assim, se os historiadores podem estar envolvidos em graus muito variados com tais construções, podendo não deter as principais posições do processo no momento em que ele ocorre (o que pode ser até bem compreensível), são eles que, como profissionais da história, certamente devem se dedicar, *a posteriori*, a analisá-lo, demonstrando quais foram os elementos selecionados (com as hierarquias e as omissões); como e porquê o foram; e em quais circunstâncias e com quais objetivos tal projeto se desenvolveu.

Voltando ao exemplo do Estado Novo, se o conhecimento histórico produzido por historiadores aí não floresceu tanto (o que carece de maiores comprovações), floresceu uma política cultural que consagrou uma "cultura histórica" pela apropriação não apenas de autores e obras históricas, mas igualmente de um vasto conjunto de discursos e práticas que falava sobre o "povo" e a "nação". Esta "cultura histórica", portanto, iria marcar tanto a cultura política do país, como igualmente sua própria tradição acadêmica na área da história, por tempo não desprezível. O fato deste não ser um período particularmente frutífero em termos de produção de obras históricas não o torna menos estratégico, em termos da importância da "cultura histórica" que então foi articulada, o que apenas qualifica a relação assimétrica, mas fundamental, entre ambas.

Este artigo procura acompanhar algumas iniciativas da política cultural estado-novista de valorização do "passado nacional", quer ele assumisse o sentido de uma tradição que marcava a cultura popular, quer assumisse o feitio de um discurso histórico datado, no qual a figura do historiador e suas obras deviam ser recuperadas. O que se postulava, em sentido amplo, era uma grande harmonia entre tais vertentes do passado, o que não excluía tensões e choques advindos tanto de uma *bricolage* difícil, quanto de disputas por espaços de poder muito variados.

Contudo, o que também fica evidente — constituindo-se a especificidade do artigo — é a existência de um esforço que visava alargar o "lugar" do conhecimento histórico — interior da própria "cultura histórica" mais abrangente, quer por subsídios a instituições históricas e a eventos comemorativos, quer pela publicação e divulgação de textos definidos como históricos. A fonte utilizada, por excelência, foi a revista mensal de estudos brasileiros *Cultura Política*, que circulou entre 1941 e 1945, e era uma publicação do Departamento de Imprensa e Propaganda, o DIP. Nela, toda a nossa atenção estará concentrada na última seção, intitulada "Brasil social, intelectual e artístico".⁶

⁶ O texto que segue é uma versão alterada de parte do capítulo IV de meu livro anteriormente citado.

A política cultural de recuperação do passado

No editorial de Rosário Fusco apresentando pela primeira vez a seção "Brasil social, intelectual e artístico", a promessa era a de que as páginas que se seguiriam refletiriam sempre o "espetáculo extraordinário de renascimento" das capacidades criadoras dos brasileiros em todas as esferas.⁷ Logo a seguir, em outro texto, a razão precípua deste fato é explicada nos seguintes termos:

Hoje, podemos afirmar que existe uma política brasileira que é uma autêntica expressão do nosso espírito nacional. Nesse espírito social ajustaram-se as necessidades do nosso presente às conquistas do nosso passado, para formarem esta permissão tríplice da política, que nos concede agir, pensar e criar o Brasil (...)⁸

Neste sentido, o cerne da reflexão que se encaminhava e sustentava estava contido na adequação entre "política" e "espírito da nacionalidade", ou seja, conseguira-se finalmente delinear/produzir este "espírito nacional", o que possibilitava o encontro da harmonia social. Não só neste como em inúmeros outros artigos, fica claro que tal categoria não devia ser entendida como uma "entidade metafísica" ou alguma forma de "sentimento espontâneo transcendente", desde sempre existente e "pronto" a revelar-se aos brasileiros. O "espírito da nacionalidade" era um constructo, ao mesmo tempo buscado e criado por nossa intelectualidade. Tanto que o artigo acima citado inicia-se com uma menção a Joaquim Nabuco e a um de seus escritos à época da campanha abolicionista, diagnosticando justamente a falta do que chamava "homogeneidade nacional" em nosso país. Modernamente, segundo a revista, esta "homogeneidade" recebia a designação de "espírito" ou "consciência" nacional.

A dificuldade da produção desta consciência no Brasil devia-se, inclusive, ao fato de a "nacionalidade" ter sido reduzida a um simples "grêmio político" mantido por "contrato de interesses", concepção utilitária em "completa contradição com o conceito orgânico, racional e cristão" que herdamos de "nossos maiores".⁹ A crítica ao liberalismo é evidente, sendo a condução das elites políticas a responsável pelo "atraso" vivenciado

⁷ Editorial, "Brasil social, intelectual e artístico", *Cultura Política*, n. 1, março de 1941, p. 227.

⁸ "Influência política sobre a evolução social, intelectual e artística do Brasil", *Cultura Política*, n. 1, março de 1941, pp. 228-9.

⁹ Idem, *Cultura Política*, n. 5, julho de 1941.

por nosso país. A concepção equivocada de nacionalidade que, bem entendida, desviava-se de nossa "herança", respondia pela impossibilidade de produção de uma "consciência coletiva" que pudesse orientar os rumos da política e, em o fazendo, desencadear suas potencialidades estimuladoras.

O "espírito nacional" de um país podia muito bem ser encontrado/criado — a idéia é sempre plena desta ambigüidade constitutiva — nos "costumes da tradição, da religião, da raça, da língua e da memória do passado" do povo. O acordo entre ordem política e social, o equilíbrio entre forças dirigentes e dirigidas que o Estado Novo produzia, advinha fundamentalmente desta adequação cultural profunda, causa e produto de sua legitimidade. Toda a política do pós-37 era uma reação ao "materialismo" anterior, que, segundo os editoriais, romantizava o futuro, hipervalorizava o presente e condenava o passado.¹⁰

Havia assim um erro "original", por parte de nossas elites políticas, no tratamento dos "tempos", o que estava sendo sanado pelo Estado Novo. Ele enfrentava os problemas do presente, sem idealizações do futuro, mas com a certeza de produzi-lo melhor, exatamente porque não se negava a refletir sobre o passado, buscando-o como um "material de inspiração".

"Espírito nacional" e "passado" eram, neste sentido, categorias independentes, devendo ser examinadas com extrema atenção. Em primeiro lugar, salta a idéia de que o Brasil era um país que condenava "seu passado" porque o temia. Alguns intelectuais, como Alberto Torres, por exemplo, são apontados como alimentadores desta ótica da nacionalidade que divisava apenas relações entre presente e futuro. Não temer o passado transformava-se numa espécie de primeiro mandamento para a política cultural do Estado Novo. Isto se testemunhava nas falas do próprio presidente, que não perdia a oportunidade de reatar passado e presente, mostrando que, "mesmo em plena vigência das lutas internas mais espetaculares", conseguíamos manter os princípios humanos e cristãos da nacionalidade.

Portanto, "o passado" aparece como uma espécie de fantasma a ser enfrentado; como condição para deixar de assombrar e poluir o "espírito nacional". As razões deste temor não são explicitamente equacionadas pela revista, mas as indicações são tanto de que ele advinha de um real desconhecimento de nossas origens quanto de um sentimento de inferioridade, que precisavam ser *definitivamente* exorcizados.

¹⁰ Ibidem.

Em segundo lugar, "o passado" é postulado como um "manancial de inspiração". Não se trata de acreditar em retorno e nem em uma concepção de passado (história) como "mestre" do presente e futuro. Esta concepção ficava, aliás, comprometida pela assertiva anterior, que indicava uma tradição de deméritos bem maior do que a de méritos. É claro que sempre se poderia argumentar que se aprende também com erros, com os maus exemplos, mas não seria este propriamente o objetivo da política cultural do Estado Novo em seu esforço de "recuperação do passado".

A "necessidade" do passado, sua inscrição como "fonte" da nacionalidade e, por conseguinte, como bússola da política, advinham muito mais, acreditamos, da orientação que os ideólogos do regime sustentavam de que não havia governos bons ou maus — não havia modelos universais —, e sim governos adequados ou não a uma realidade singular. A perspectiva historicista aí assumida impunha uma valorização do "passado", única categoria capaz de preencher com respostas verossímeis tal exigência de "adequação". Também torna-se evidente que esta demanda implicava uma leitura positiva do "passado", o que igualmente não poderia resvalar para excessos idealizadores que a política "realista" do Estado Novo igualmente não comportava.

A nova política do Brasil não inspira outra coisa senão a união da cultura com a vida. Realista, seus postulados se firmam em bases de uma segurança que existindo no presente, vai afirmar seu ponto de apoio nos alicerces do passado.¹¹

A operação intelectual não deixa dúvidas quanto à sua dinâmica conservadora. Trata-se de buscar um "sentido", de interpretar uma realidade social, mas não pela constatação simples de algo que existe — um destino, um tempo cíclico —, mas por um tipo de aproximação — pelo uso de um método —, que consiste em se "chegar ao real por trás", a partir de seu "passado". O presente não é assim o começo do futuro, mas o último momento do passado, numa perspectiva evolucionista, mas não progressivista.¹²

Finalmente, em terceiro lugar, esta postulação de "passado" não é unitária. Se o "espírito nacional" está nos costumes, na raça, na língua e na memória, devendo todos ser recuperados e valorizados, há duas concepções de passado sendo propostas e con-

¹¹ Idem, *Cultura Política*, n. 2, abril de 1941, p. 237.

¹² Mannheim, K. "O pensamento conservador". In: Martins, J. de Souza (org.), *Introdução crítica à sociologia rural*, São Paulo, Hucitec, 1981.

vivendo neste discurso. A de um passado ligado à cultura popular e que, manifestando-se em um conjunto de tradições, convive com o presente, sendo a-histórico e referindo-se a uma idéia de tempo não datado, e a de um passado histórico, ligado a uma idéia de tempo linear, cronológico, datado e referido à memória de fatos e personagens únicos, existentes numa sucessão à qual é vedado de conviver com o presente.

Ambos os sentidos de passado, ambas as formas de postular sua relação com o presente e o futuro, convergem para uma visão mais ampla de totalidade que dele emerge de forma fundamental. É interessante observar que, na seção "Brasil social, intelectual e artístico", há espaços reservados para cada uma delas — "Folclore" ao lado de "História"; costumes regionais ao lado de páginas do passado.

O esforço de "recuperação do passado" não hierarquizava um desses sentidos em relação ao outro, mas os qualificava, estabelecendo operações específicas em cada caso. Tanto os "conteúdos" vinculados às tradições populares quanto à História do Brasil precisavam ser trabalhados de forma adequada, sem preconceitos de inferioridade ou de superioridade ufanista, ambos prejudiciais ao "espírito nacional". A "política" vinha ignorando as duas dimensões deste "passado", afastando-se do povo e de nossos "maiores".

O "lugar do passado", nesta construção discursiva é, como se vê, crucial e, neste "passado", o "lugar da história" é extremamente relevante e complexo, como a argumentação de *Cultura Política* pretende demonstrar e este trabalho procurará exemplificar.¹³

O passado nacional: sentido e lugar da história

Com o exame dos editoriais que precedem a seção "Brasil social, intelectual e artístico" e também dos que precedem as subseções voltadas para a "evolução intelectual", fica evidente que se trata de "interpretar" nossa história para nela encontrar um sentido, entendido como distante das idéias de utopia, fatalismo ou imobilismo.

Este "sentido", a nosso juízo, é identificado no processo de centralização política que estaria presente na evolução social do Brasil através do tempo, iniciada com Tomé de Sousa e que ganharia contornos contemporâneos com Getúlio Vargas. A "vocaçã" centralizadora, que o estudo da história do Brasil vinha demonstrando, confirmava-se em todas as experiências fracassadas de descentralização, quer fosse a das capitânias

¹³ Le Goff, J. *História e Memória*, São Paulo, Unicamp, 1990, pp. 47 e seg.

hereditárias, quer fosse a do hiperfederalismo republicano. Nada surpreendente, portanto, considerando-se a experiência política estado-novista.

O que torna esta leitura interessante é a forma como ela se associa a uma certa concepção de fazer História do Brasil, atacando uma “outra”, considerada persistente e resistente. Isto porque, para *Cultura Política*, aqueles que sempre defenderam a descentralização política fizeram-no esgrimindo o forte argumento da extensão geográfica do país, indicador tanto de sua grandeza quanto de suas dificuldades de alcançar integração e harmonia. Uma pequena citação pode ser pedagógica:

Imbuídos das teorias sociológicas da época (...) eles [os partidários da descentralização] queriam (...) fazer tudo derivar dos chamados fatores internos (...). Entretanto, nós sabemos (...), a geografia não é tudo sendo, antes de mais nada, incapaz de fazer modificar a natureza do homem de uma determinada raça.¹⁴

Desta forma, embora o discurso da revista procurasse construir uma história política do Brasil marcada basicamente pela continuidade da centralização, própria do pensamento conservador que valoriza a autoridade, ele não excluía rupturas no processo, responsabilizando uma concepção mais “espacial” de nossa história por tais desvios. Por conseguinte, o elemento de continuidade com a linha evolutiva da tradição, no caso da construção de um discurso histórico, não impedia a afirmação de uma ordenação mais temporal do que espacial dos acontecimentos, antes pelo contrário.

Assim, o que os textos dos editoriais parecem indicar é uma espécie de dupla operação. De um lado, reserva-se o “passado tradicional da cultura popular” para uma concepção espacial dos fatos de nossa cultura, organizada por regiões geográficas com seus costumes religiosos, alimentares, musicais, etc. Portanto, não se tratava de expulsar ou minimizar esta percepção geográfica, tão marcante de nossa evolução social, mas sim de circunscrevê-la e/ou, principalmente, de abrir campo para outro tipo de concepção.

De outro lado, o “passado histórico brasileiro” precisava justamente se libertar desta preeminência “geográfica”, apontada como aquela que procurava derivar nossa evolução de fatores “naturais”, como se eles fossem capazes de determinar completamente as características dos “homens de uma raça”: de um “povo”.

¹⁴ “Influência política sobre a evolução social, intelectual e artística”, *Cultura Política*, n. 4, junho de 1941, pp. 213-5.

Embora numa primeira leitura a linha de argumentação pareça indicar tão-somente uma reatualização do debate entre duas vertentes datadas de fins do século XIX — a que defendia a principalidade do meio/clima e a que insistia na centralidade da questão racial —, o que ocorria não era tão simples. Em primeiro lugar, porque os argumentos “geográficos” continuavam coexistindo, de forma muito própria, com os “históricos”; em segundo lugar, porque quando se falava em “raça”, não mais se possuía os mesmos referenciais biológicos próprios ao pensamento de fins do século XIX e inícios do XX. A palavra “raça” era a mesma, mas, no novo contexto, ela estava sendo preenchida basicamente por conteúdos sócio-culturais e não apenas étnicos. Por esta razão, talvez, os dois sentidos de passado e de tempo — um, eminentemente histórico/cronológico, e, outro, não-datado e “vivo” no presente — constituíssem as faces de uma totalidade que precisava ser montada com tanta eficiência e cuidado.

Do ponto de vista que nos interessa destacar, se o presente permanece ancorado no passado como tradição, durante os anos do Estado Novo faz-se um esforço consciente e avultado para redescobrir o passado histórico enquanto realidade antecedente e passível de compreensão. Um passado histórico que não podia, como a tradição, co-existir com o presente, mas que era fonte de explicação para o novo.

Política cultural, cultura política e cultura histórica

Provavelmente, não é casual o fato deste discurso estar sendo emitido em articulação com uma série de iniciativas públicas, avocadas pela revista como comprovação de sua tese de “recuperação do passado”.

Antes de mais nada, a Lei Orgânica do Ensino Secundário — Decreto-Lei n 4.244, de 9 de abril de 1942 — que finalmente dera à História do Brasil “o lugar que lhe competia”, separando-a da História Geral e retirando-a da situação “lamentável” a que fora relegada pela reforma Campos de 1931. Era bem verdade que tal situação já vinha sendo revertida desde inícios de 1940, por portaria do ministro Capanema, mas ela só se concluíra dois anos depois, com a restauração completa da disciplina.

No mesmo ano de 1940, fora criado, em Petrópolis, o Museu Imperial, multiplicando-se pelo país as sedes do Instituto Histórico e Geográfico. Aliás, todos eles estavam na lista das 23 associações históricas subsidiadas pelo governo federal, das quais apenas três não eram entidades deste tipo: a Sociedade Capistrano de Abreu

e o Instituto de Geografia e História Militar, ambos no Rio de Janeiro; e a Sociedade Paulista de Estudos Históricos.¹⁵

A recuperação do passado histórico passara a integrar também um verdadeiro calendário de comemorações de centenários de acontecimentos, de nascimento ou morte dos mais notáveis vultos e instituições da História do Brasil. Em 1937, o centenário da fundação do Colégio Pedro II; em 1938, o primeiro século do Arquivo Nacional, e do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, e a exposição, organizada pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, do centenário de falecimento de José Bonifácio de Andrada e Silva; em 1939, o centenário de nascimento do marechal Floriano Peixoto e os festejos do centenário de restauração do Reino de Portugal; em 1940, o centenário da Maioridade de D. Pedro II e do quarto centenário da fundação da Companhia de Jesus; em 1941, os centenários de nascimento de Prudente de Morais e Campos Sales e o da coroação de D. Pedro II, para citar os mais importantes.

Em torno destes eventos organizava-se a comunidade dos historiadores, pois sua preparação envolvia a organização de exposições, congressos e publicações, algumas de grande porte. As comemorações cumpriam seu papel catalisador, contando com o sistemático comparecimento e apoio do Ministério da Educação e Saúde.¹⁶

Uma área de atuação do regime merece, contudo, um cuidado todo especial de *Cultura Política*, neste verdadeiro arrolamento de frentes de incentivo à recuperação da História do Brasil. Ela diz respeito ao apoio à produção histórica, abarcando tanto as publicações oficiais quanto aquelas resultantes da "cooperação privada", em especial de algumas editoras. Vale a pena, neste sentido, fazer um acompanhamento minucioso da cobertura dada por *Cultura Política* a estas iniciativas, situadas como a maior prova da atenção dispensada pelo regime à evolução cultural do país.

Segundo a revista, a quantidade e a qualidade das obras publicadas espelhavam cabalmente a criatividade que se vivenciava nesta esfera da cultura nacional. Desta forma, já em seu primeiro número, *Cultura Política* abre uma subseção intitulada "Movimento bibliográfico", cujo objetivo era realizar o levantamento mais preciso possível de tudo o que se publicava em território nacional. Sob a responsabilidade de Antônio Simões dos Reis, do Instituto Nacional do Livro — outra obra do regime —, o que se

15 Vianna, Hélio, "A história do Brasil no quinquênio 1937-1942", *Cultura Política*, n. 21, novembro de 1942, pp. 360-2.

16 Idem, pp. 355-57.

desejava era que autores e editores enviassem seus trabalhos para a revista, de forma que pudessem ser listados e divulgados.¹⁷ Esta subseção permanece existindo até dezembro de 1943, abrindo subitens para elencar uma literatura especialmente voltada para comentar as realizações do Estado Nacional, para explicar o pensamento do presidente e também para divulgar o que se escrevia sobre o Brasil no exterior.¹⁸

Nesta ampla bibliografia, que cobre o período de 1940 a 1943, foram listados 60 títulos vinculados à História do Brasil, dos quais 14 são publicações oficiais (Imprensa Nacional, edições dos governos estaduais, Biblioteca Militar), e 22 são iniciativas de oito importantes editoras, algumas das quais dispo de coleções de grande porte e prestígio.

Para se ter uma idéia mais clara desta atuação editorial privada, Hélio Vianna fornece dados que complementam os indicados pela seção "Movimento bibliográfico".¹⁹ Segundo ele, a Companhia Editora Nacional, que em 1931 iniciara a série "Brasiliana" da Biblioteca Pedagógica Brasileira, em novembro de 1937 mal havia chegado ao centésimo volume da coleção. Entretanto, desta data até novembro de 1942, quando redige o artigo de balanço do 5º aniversário do Estado Novo, já alcançara os 230 volumes, mais do que duplicando seu movimento. O mesmo vinha acontecendo com a coleção "Documentos Brasileiros" da Livraria José Olympio, com 34 obras; a "Biblioteca Histórica Brasileira", da Livraria Martins de São Paulo, com 10 livros de autores estrangeiros que escreveram sobre o Brasil; a série "História", da Academia Brasileira de Letras, com 8 volumes; os "Departamentos Históricos", do livreiro-editor Zélio Valverde, com 5 volumes; a Sociedade Capistrano de Abreu, com 11 volumes, sendo 7 edições de textos de seu patrono eminente; e a "Estante Guairacá", da Editora Guairá, de Curitiba, que publicara 2 volumes.

Portanto, a revista demarcava com clareza tanto o imenso crescimento do movimento editorial após 1937 e, nele, do papel direto e indireto do Estado, quanto o espaço privilegiado que os estudos históricos ocupavam nesta produção e no interesse do público.

17 Apesar da descrição temática da seção variar a cada número, as bibliografias englobam livros sobre: esportes; engenharia; direito e legislação; etnografia; sociologia; história geral e do Brasil; ciências econômicas e finanças; ciências médicas; psicologia; ciências ocultas; antropologia; música; educação; militarismo; física e química; além de biografias, romances e literatura infantil.

18 "Movimento Bibliográfico", *Cultura Política*, n. 19, setembro de 1942, p. 232. A "Bibliografia estrangeira sobre o Brasil" foi organizada por Carlos Pedrosa.

19 Vianna, Hélio, op.cit., p. 360.

No que se refere aos 60 títulos catalogados como de História do Brasil, o que certamente constitui uma amostra razoavelmente aleatória apenas do que era enviado, procuramos atentar para os autores e títulos, de forma a fazer uma aproximação impressionista do perfil do conjunto das publicações. O que se verifica inicialmente é o grande número de autores, sendo muito poucos já conhecidos e reconhecidos, na época, como grandes nomes. Entre estes estão apenas: Afonso de E. Taunay (*Subsídios para a história do tráfico africano no Brasil Colonial*, IHGB, Rio, Imprensa Nacional, 1941 e *Rio de Janeiro de antanho. Impressões de viajantes estrangeiros*, Biblioteca Pedagógica Brasileira, Série V, Brasiliense, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1942); Gilberto Freire (*O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*. Documentos Brasileiros, vol. 28, Rio de Janeiro, José Olympio Ed., 1940 e *Guia prático, histórico e sentimental da cidade do Recife*, Documentos Brasileiros, v. 34, 2 ed., Rio de Janeiro, José Olympio Ed., 1942); Sérgio Milliet (*Roteiro do café e outros ensaios: contribuição para o estudo da História Econômica e Social do Brasil*, 3 ed., São Paulo, Ed. do Departamento de Cultura, 1941); Basílio de Magalhães (*História do Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 1942); Alfredo Ellis Junior (*Resumo da História de São Paulo*, São Paulo, Tip. Brasil Rothschild Loureiro Cia. Ltda., 1942); e Cassiano Ricardo (*A marcha para Oeste: a influência da "Bandeira" na formação social e política do Brasil*, Documentos Brasileiros, v. 25, 2 ed., Rio de Janeiro, José Olympio Ed., 1942).

No caso de um perfil do conteúdo temático da amostra, observa-se que ela reúne um acentuado número de monografias de caráter histórico-corográfico e de memórias, e que há uma razoável concentração em certos assuntos históricos. Durante os três primeiros anos de publicação da seção (1941-1943), os temas mais recorrentes são: pacto colonial, missões religiosas (jesuítas), ação bandeirante, questões de fronteiras e movimentos separatistas. A eles se seguem os livros que debatem o escravismo e a economia cafeeira. Como se pode deduzir deste perfil, a maioria das obras versa sobre o período colonial, havendo um número proporcionalmente pequeno de textos dedicado ao Império e menor ainda ao período republicano.

Contudo, se estes dados podem conduzir à percepção de uma pequena atenção destinada, pela produção histórica e pela revista, ao período republicano, ela é neutralizada por uma outra seção intitulada "Roteiro bibliográfico da República". Diferentemente da anterior, ela não é uma seção sistemática, sendo muito mais uma espécie de pesquisa patrocinada pelo periódico "acerca da história da República, desde a sua gê-

nese, no final do segundo Reinado, até os tempos atuais".²⁰ Entregue ao historiador Sílvio Peixoto, o "Roteiro" será publicado em quatro partes — outubro e novembro de 1943 e janeiro e junho de 1944 —, catalogando um total de 78 obras sobre o período republicano.

O material reunido é assim extremamente interessante, pois trata-se de um levantamento, muito provavelmente, exaustivo, feito sobre tudo o que havia sido publicado sobre a República desde a Proclamação, no ano de 1889, até meados de 1944, quando sai o último número da seção. Ele permite uma visão nítida acerca dos temas que foram objeto daqueles que escreveram sobre a República — obviamente extrapolando em muito a categoria "historiador" —, como também da distribuição deste volume de publicações através do tempo.

Em relação a este último aspecto, pode-se construir o seguinte quadro:

Período de publicação	Nº de livros
1889-1909	33
1910-1919	09
1920-1929	09
1930-1937	07
1938-1944	11
s/d	09
Total Geral	78

A observação dos dados deixa evidente a grande concentração de textos no momento imediatamente posterior à Proclamação, o que responde, em parte, pelo fato de, entre os 78 títulos publicados, 26 versarem sobre temas que envolviam a "gênese" da República. Ou seja, os anos finais da Monarquia (7 obras); o combate à monarquia e a propaganda republicana (9 obras) e o episódio da Proclamação (10 obras).

Além disso, chama a atenção um razoável crescimento do interesse sobre o período (em produzir e publicar) ocorrido após o Estado Novo, já que, em seis anos e meio,

²⁰ Peixoto, Sílvio. "Roteiro bibliográfico da República", *Cultura Política*, n. 33, outubro de 1943, p. 245-260. Idem, n. 34, pp. 264-73; n. 36, pp. 297-303; e n. 41, pp. 214-20.

já se havia editado 11 títulos sobre a República. De qualquer forma, o quadro também demonstra que este não era um período desprovido de atenção durante toda a Primeira República.

Em relação à concentração temática, o maior número de textos ocupa-se de estudos biográficos, com destaque para Floriano Peixoto, Deodoro da Fonseca, Campos Sales e Nilo Peçanha. São 18 obras, seguidas de perto por 17 outras, voltadas para diversos aspectos da história republicana (economia, política, revoltas, etc.). Só há dois textos que se ocupam do tema República e Revolução de 1930: Sertório de Castro, *A República que a revolução destruiu* (Rio de Janeiro, Oficinas Gráficas Borsoi, 1932); e Hastinfilo de Moura, *Da Primeira à Segunda República* (Rio de Janeiro, Irmãos Pongetti Ed., 1936).

Quanto aos autores, grande parte deles é constituída de atores envolvidos na própria história. Mas há também a presença de “historiadores”, inclusive de vários nomes consagrados por “Autores e Livros” — Afonso Celso, Eduardo Prado, Pandiá Calógeras, Visconde de Taunay —, além de outros, como o próprio Silvío Peixoto, Dunshee de Abranches, e Max Fleiuss, por exemplo.

O “Roteiro” procurava ser uma orientação segura e crítica para o leitor, e por tal razão os livros eram resenhados, como já mencionado, até mesmo capítulo por capítulo. As avaliações de Silvío Peixoto são assim parte integrante dos objetivos da seção e por elas fica evidente que se visava realizar uma defesa do regime republicano, muito embora isto não significasse nem o ataque à Monarquia, nem o elogio da experiência do pré-30. Suas avaliações a respeito dos trabalhos de Eduardo Prado e Afonso Celso são ilustrativas. Resenhando *Fastos da ditadura militar no Brasil*, considerado um clássico da literatura histórica por “Autores e Livros”, ele escreve:

Trata-se de um livro excessivamente apaixonado, em que seu autor manifesta incontida animosidade contra tudo quanto diz respeito à República, chegando, por vezes, ao ataque pessoal, o que nos leva a considerar a obra em questão como desaconselhável em virtude da parcialidade com que foi escrita.²¹

Em relação a Afonso Celso, é ainda mais categórico quando critica *Vultos e fatos* (Rio de Janeiro, Domingos Magalhães ed., s/d.): “São episódios de nula significação histórica e por conseguinte dispensáveis para o estudo da história republicana”.²²

²¹ Peixoto, Silvío. Idem, *Cultura Política*, n.º 33, outubro de 1944, p. 255.

²² Idem, p. 252.

Mas, evidentemente, há também os elogios, como quando fala do texto de Hastinfilo de Moura — “Escrito com elegância e contendo farto documentário, fornece, esse volume, apreciável contribuição ao estudo da República no Brasil” —, ou do de José Maria dos Santos (*A política geral do Brasil*, São Paulo, J. Magalhães, 1930):

Embora discordemos, por vezes, da interpretação histórica dada (...) a alguns fatos ocorridos durante o período republicano, consideramos o (...) volume indispensável ao estudo daquela época.²³

Duas outras subseções de *Cultura Política* integram-se a este esforço em demonstrar para o público o que se tem publicado no Brasil, especialmente a partir de 1930, recortando a área dos estudos sobre a História do Brasil. Uma delas é “Literatura histórica”, que integra a seção de “Evolução intelectual”. Publicada desde o primeiro número de março de 1941, sob a responsabilidade do historiador Hélio Vianna, ela tem periodicidade regular até julho de 1942, quando toda a revista se altera. A outra subseção é “Movimento literário”, que integra a seção “Literatura” e terá publicação entre setembro de 1943 e maio de 1945.

O primeiro espaço é inteiramente reservado às publicações na área de história, estando o responsável voltado para a divulgação de todos os “gêneros”: crônicas, viagens, compêndios, ensaios, biografias, obras sobre geografia e etnografia do Brasil, traduções de livros de viajantes estrangeiros, reedições de textos e documentos históricos. Além disso, o grande interesse é privilegiar o esforço do Ministério da Educação e Cultura que vinha financiando uma série de publicações entre periódicos — a *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico*, o *Anuário do Museu Imperial* e os *Anais da Biblioteca Nacional*, dentre outros —, além das edições do Instituto Nacional do Livro, que reeditava importantes textos e documentos históricos.

Esse serviço “verdadeiramente patriótico” que as autoridades governamentais vinham realizando em prol da “ressurreição do passado” brasileiro precisava ser conhecido, para ser consumido e valorizado.²⁴

Como o “Roteiro”, por ser um trabalho de análise da produção histórica, a subseção foi entregue a um historiador, ele mesmo autor de um livro considerado como importante para a disciplina: *Formação brasileira* (Rio de Janeiro, 1935).

²³ Ibidem, p. 254 e 253, respectivamente.

²⁴ Vianna, Hélio. “Literatura histórica”, *Cultura Política*, n. 1, março de 1941.

De uma forma geral, por conseguinte, a literatura histórica examinada ao longo deste um ano e meio em que a subseção é publicada, compõe-se de uma produção recente, e em parte integrante de periódicos de instituições culturais da época. Para Hélio Vianna, além deste trabalho ser a "prova irrefutável" do progresso que se instalava na área da investigação histórica, era igualmente um empreendimento que permitia um mapeamento das abordagens que vinham se dando a certos acontecimentos e períodos de nossa história.

Ainda seguindo o responsável pela "Literatura histórica", estava se observando um significativo crescimento dos "estudos regionais" que passavam a contribuir definitivamente para a maturidade de nossa produção historiográfica. Tal fato poderia ser associado, de forma irrefutável, à mais importante medida governamental na área da organização institucional no campo do saber histórico: modernização do IHGB, com sua expansão territorial, o que se revelava através da produção intelectual. São comentadas, no caso, iniciativas do IHG de Pernambuco, da Bahia, do Rio Grande do Sul — que promove o 3º Congresso Sul Rio Grandense de História e Geografia — e do Rio de Janeiro — que realiza, em 1938, o 3º Congresso de História Nacional, como um grande evento.²⁵

Outro aspecto interessante é o do reconhecimento da importância das biografias, romanceadas ou não, no interior desta literatura histórica. Para Hélio Vianna, seu valor não era bem compreendido no meio intelectual, de forma que um cuidado compatível com sua presença lhe fosse destinado. Ele, inclusive, estimulava aqueles que desejassem se dedicar ao gênero, destacando que sua "boa" execução afetava de forma favorável ou perniciosos os estudos históricos.²⁶

A atenção que Hélio Vianna dispensa à produção de biografias, aliada ao grande número delas (o que pode ser sentido no exame já realizado do "Roteiro"), merece uma contextualização em função das reformas — Campos, de 1931, e Capanema, de 1942 —, que reorganizaram o ensino da História Geral e do Brasil. A reforma Campos adotara o princípio do ensino em círculos concêntricos, sendo a matéria estudada no curso fundamental, e revista, em nível mais profundo, no curso complementar. No exemplo

²⁵ Os Anais dos dois Congressos são comentados por Hélio Vianna e fica nítido o impacto que este tipo de publicações procurava alcançar, rompendo com uma certa "estagnação" e "descrédito" de um tempo anterior ao apoio estadonovista. Ver *Cultura Política* n. 10, de dezembro de 1941; n. 11, de janeiro de 1942; e n. 12 de fevereiro de 1942.

²⁶ Sobre as biografias ver "Literatura histórica" em *Cultura Política*, n. 8 e 9, de outubro de 1941.

em questão, a primeira série era dedicada a uma "história biográfica e episódica" que apresentasse a narrativa da vida de grandes nomes ligados à História do Brasil e da América, de forma a despertar o interesse do aluno e prepará-lo para estudos mais sistemáticos posteriores. Esse princípio de ensino por círculos concêntricos bem como a postulação da utilização de uma "história biográfica", como iniciação aos estudos históricos em geral, não são rompidos pela reforma Capanema.

Autorizando o ensino da História do Brasil e ressaltando seu nítido objetivo patriótico, a reforma de 1942 recomendava a formação da consciência dos alunos do curso secundário através dos acontecimentos e vultos principais de nosso passado. A admiração pela personalidade humana e por seus grandes feitos estava na base da compreensão do sentido de nossa história e da construção das noções de dignidade e responsabilidade cívicas. Como o ensino, à época, distinguia as classes por sexo, havia o cuidado em recomendar biografias de mulheres, que destacassem as qualidades da personalidade feminina e sua influência na sociedade e família brasileiras.²⁷

Com a função de motivar e de iniciar os alunos do curso secundário nos estudos históricos, as biografias — sobretudo a dos vultos nacionais — desempenhavam um papel-chave no sistema educacional, além de, por tradição, constituírem um gênero acessível e agradável ao grande público. Quando Hélio Vianna advertia "seu" meio intelectual para uma melhor "compreensão" para com as biografias, cumpria papel importante, até mesmo porque havia registros das dificuldades que os professores encontravam em realizar a concepção do curso, quer por falta de preparo, quer por falta de material didático, compêndios em especial.

Um último aspecto pode ser assinalado a partir dos comentários do articulista de "Literatura histórica". Ele dizia respeito a uma certa transformação no tipo de estudo elaborado pelos historiadores, que estariam francamente privilegiando monografias e ensaios e não mais realizando textos de síntese. A razão principal para tal tendência era a dificuldade da realização de pesquisas históricas, que exigiam fontes documentais inéditas ou pouco exploradas, o que demandava muitos recursos financeiros e também organizacionais. Daí a produção passar a ter um caráter cada vez mais fragmentado e circunscrito a períodos e questões bem específicas, não havendo mais trabalhos como os de Varnhagen e Capistrano de Abreu.²⁸

²⁷ Sobre as reformas e os programas de História ver Holanda, Guy de. *Programas e compêndios de História para o ensino secundário brasileiro (1931-1956)*. Rio de Janeiro, INEP, MEC, 1957.

²⁸ Vianna, Hélio. "Literatura histórica", *Cultura Política*, n. 17, julho de 1942.

Hélio Vianna não dá seguimento a essas observações, até mesmo porque elas ocupam o último número em que a seção aparece. Entretanto, é interessante notar que isto está sendo escrito exatamente quando as Faculdades de Filosofia começam a formar suas primeiras turmas de professores de 2º grau e de pesquisadores de História. A partir de meados dos anos 40, com a continuidade deste processo, sem dúvida o perfil do historiador e da produção historiográfica iriam se alterar de forma decisiva, sendo o momento que examinamos o de uma transição entre um modelo que datava ainda de inícios do século e o de um novo profissional, cujos contornos não eram nítidos.

Finalmente, é necessário examinar a subseção "Movimento literário", cujo objetivo era resenhar romances, biografias, poesias, peças teatrais e ensaios históricos e literários. Portanto, um espaço que não se volta em especial para a área de História e cuja marca nos pareceu ser o interesse por reedições de textos considerados fundamentais.

No período em que é publicado, "Movimento literário" resenha um total de 19 livros por ele classificado como "estudos brasileiros de interesse histórico". A questão, no caso, é verificar que tipo de textos são destacados e o que deles se diz nas resenhas. De imediato, verifica-se que seis são biografias de vultos da História do Brasil²⁹ e cinco são reedições de livros considerados fundamentais. Neste último caso estão: *A vida e morte do bandeirante* de Alcântara Machado, com introdução de Sérgio Milliet e ilustrações de Wash Rodrigues, Liv. Martins, 1944; *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freire, em 4ª edição da José Olympio, 1943; de Oliveira Lima, *a Formação histórica da nacionalidade brasileira*, com prefácio de Gilberto Freire, Martinenche e José Veríssimo, Cia Ed. Leitura, 1944, texto que há 20 anos encontrava-se esgotado; também seu melhor livro, *D. João VI no Brasil*, com prefácio de Otávio Tarquínio de Souza e ilustrações de Luís Jardim, há 30 anos esgotado e reeditado pela José Olympio também em 1944; e, finalmente, *Retrato do Brasil* de Paulo Prado, cuja primeira edição datava de 1923, tendo já várias outras esgotadas e que, em 1945, fora reimpresso. Prado é considerado o precursor de Sérgio Milliet, Gilberto Freire e Caio Prado Junior dentre muitos outros, e o próprio Freire é apontado como o responsável por um novo descobrimento do Brasil.

O cuidado na impressão dessas reedições é evidente, e os elogios com que são saudadas indicam a importância atribuída ao reaparecimento comercial dos livros. Mas

²⁹ Os vultos "históricos" objeto de biografias foram: Gonçalves Dias; D. Pedro I; Raposo Tavares; Matias de Albuquerque; Quintino Bocaiuva; Diogo Antonio Feijó; Machado de Assis e Álvares de Azevedo.

o que pode ser retido de todo este conjunto de subseções destinadas a registrar a produção cultural do país, especialmente na área da História do Brasil, é o que *Cultura Política* desejava demonstrar. Em primeiro lugar, a extrema fertilidade de nossa intelectualidade, e a criatividade com que pôde responder a uma política efetiva de apoio governamental, que se traduzia de forma evidente e eficiente na primeira das questões que mobilizava o produtor de bens simbólicos: a garantia de condições para a geração de seu trabalho e sua posterior divulgação, sem o que o esforço inicial se perdia como inútil.

Tal transformação *Cultura Política* conseguia afirmar. O passado "recuperado", valorizado e não mais temido era o fundamento da nacionalidade que o Estado Novo impulsionaria para o futuro.

FESTAS E CULTURA POPULAR NA FORMAÇÃO DO "POVO BRASILEIRO"*

Martha Abreu**

Do senso comum à produção acadêmica, passando pela literatura, relatos de época e de viajantes estrangeiros, é forte a tendência de se considerar a festa, no Brasil, mais costumeiramente a festa carnavalesca, como o local do encontro, mistura e comunhão entre todas as etnias e classes sociais, base importante do que seria a marca singular e positiva de uma pretensa nacionalidade brasileira. Na pesquisa que realizei anteriormente, sobre as festas religiosas na cidade do Rio de Janeiro, no século XIX, os registros dos autores brasileiros, especialmente sobre as concorridas comemorações do Divino Espírito Santo, já davam sinais claros da aproximação, mesmo que predominantemente negativa, entre as festas e os traços que definiam a nação ou, em escala menor, a cidade e sua gente.

Só a partir dos anos 40 do século XX, foi possível situar a cristalização da idéia de que a festa e seu público formavam a marca de "realce da originalidade da urbe carioca", na orgulhosa expressão de Adolfo Morales de Los Rios, em 1946, consolidando a invenção de uma das maiores tradições da cidade, a presença de uma gente "otimista e festeira".¹ Os registros sobre o Divino Espírito Santo, e sobre as festas religiosas de

* Este texto foi apresentado no XIX Simpósio Nacional de História da Anpuh, na Mesa Redonda — Cidadania e Projetos Culturais: Historiadores e Folcloristas no Brasil, Belo Horizonte, julho de 97. Originalmente com o título "Mello Moraes Filho, Festas, Tradições Populares e Identidade Nacional". Foi preparado para ser publicado no livro organizado por Sidney Chalhoub e Leonardo Pereira, *A história contada: capítulos da história social da literatura no Brasil* (Rio de Janeiro, Nova Fronteira).

** Professora do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense.

¹ De los Rios Filho, A. M., *O Rio de Janeiro Imperial*. Rio de Janeiro, Ed. A Noite, 1946, p. 433. A expressão uma "gente otimista e festeira" pertence ao samba enredo da Escola Unidos da São Clemente, carnaval de 1996.

A obra está dividida em quatro partes: Festas Populares, Festas Religiosas, Tradições e Tipos de Rua. Na primeira parte, encontra-se também um grande número de festas religiosas (11, num total de 16), mas que ultrapassam em muito esta especificação; na segunda, entretanto, as festas religiosas listadas não deixam de ter um caráter popular, tornando difícil a distinção entre elas. Na terceira, as tradições descritas dizem respeito, predominantemente, a momentos históricos passados, como “episódios da regência” e, principalmente, a momentos da história negra, tais como a “coroação de um rei negro”, em 1748, um “funeral Moçambique”, em 1830, e, numa perspectiva abolicionista, fatos relatando diversos sofrimentos dos negros durante a escravidão. A quarta e última parte é uma jóia sobre os heróis populares urbanos cariocas do passado⁴. Em geral, as festas populares e religiosas, a maior parte em áreas urbanas, espalham-se entre o Rio de Janeiro, Bahia e Sergipe, regiões de expressiva concentração populacional negra; as tradições e os “tipos de rua” referem-se predominantemente à cidade do Rio de Janeiro.

A realização de todo este levantamento sobre as festas, principalmente as religiosas, transforma Moraes Filho num pioneiro do trabalho de registro intencional dessas manifestações culturais populares e, mais especificamente, negras. Certamente, apesar da falta de rigor das descrições (as fontes dos registros nunca são explicitadas) e da presença de relatos impregnados de juízos de valor, deixando evidente a veia do poeta, o autor tornou-se uma referência futura constante para os estudos que sucederam o seu, dentre eles os de Vieira Fazenda, João do Rio, Luiz Edmundo, Gilberto Freyre, Gastão Cruis e Vivaldo Coaracy.

⁴ Para um maior aprofundamento sobre os tipos de rua relatados por Moraes Filho, ver Magali Engel, *A loucura na cidade do Rio de Janeiro, idéias e vivências, 1830-1930*. Tese de Doutorado, Departamento de História da Unicamp, 1995, cap. 1. Entre as festas populares estão registradas: “cavincia do Rio de Janeiro”, “ano bom”, “o carnaval” (Rio de Janeiro), “a festa do Divino” (Pro-Benedito no Lagarto) (Sergipe), “a véspera de São João” (Bahia), “a procissão de São João” (Rio de Janeiro), “a festa da Penha” (Rio de Janeiro), “os cucumbis” (Rio de Janeiro), “a festa do Divino” (Rio de Janeiro), “a véspera de São João” (Sergipe), “reisados e cheganças”. Entre as festas religiosas: “as Santas Missões”, “São Sebastião” (Fundação da Cidade do Rio de Janeiro), “a festa da Glória”, “as encomendas das almas”, “Corpus Christi” (A Procissão de São Jorge), “quinta feira santa”, “sexta feira da paixão” (A Procissão do Enterro), “preces para pedir chuva”, “o dia de finados” (Rio de Janeiro). Sobre a organização do livro, Sílvia Romero tece algumas críticas, pois nem todas as festas poderiam ser realmente consideradas populares. Apenas o Natal, Reis, São João, Espírito Santo e Entrudo. As outras, na opinião do autor, estariam mais próximas de festas de Igreja ou patrióticas em que o povo só assiste, embora esteja presente (Romero, op. cit., vol. 5, p. 272).

Até a época de “Festas e Tradições”, a preocupação com esses registros, ou melhor, o estabelecimento dos estudos propriamente folclóricos no Brasil era muito recente e confundia-se frequentemente com a própria literatura, como também aconteceu na Europa. Os consagrados precursores, Celso Magalhães, em Sergipe (1873), José de Alencar (“Nosso Cancioneiro”, 1874) e Sílvia Romero, em Pernambuco (“Cantos e Contos”, 1883 e 1885; “Poesia Popular”, 1889), interessavam-se por poesia, contos e dramas populares.⁵

Contudo, Moraes Filho em nenhum momento do livro autodenominou-se folclorista, nem recebeu esta adjetivação de Sílvia Romero. Para esse crítico literário, o conceito implicava um estudo dentro dos modelos cientificistas da época, perspectiva que o autor de *Festas e tradições* não valorizava, embora, certamente, conhecesse. Mais ainda, devia colocar no centro dos interesses o “homem brasileiro” do interior, que vivia isolado do mundo, um equivalente do camponês europeu descrito pelos folcloristas daquele continente. Uma das críticas de Sílvia Romero a Moraes Filho foi exatamente não ter, com sua “perspicácia de observação”, ido estudar o “povo” onde se apresentava mais puro e original, no interior do Brasil e não na capital (local sede de um significativo número de festas escolhidas pelo autor). Porém, nada disso impediu que Moraes Filho fosse visto, pelos que se consideraram folcloristas no século XX — Câmara Cascudo, Basílio de Magalhães e Edison Carneiro —, como um autêntico precursor desses estudos.⁶

Além deste papel precursor, um outro aspecto que gostaria de destacar e discutir é a intenção do autor, ao longo de todo o livro, de criar uma íntima ligação entre as

⁵ Em termos de uma produção etnográfica e sociológica sobre o negro, entre o final do XIX e início do XX, poucos são os exemplos. Thomas Skidmore destaca, além de Sílvia Romero, Nina Rodrigues, João do Rio e, um pouco mais tarde, Manuel Querino (Skidmore, T., *Preto no branco, Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989, p. 204). Sobre o “folclore mestiço”, a lista é maior, ver Carneiro, op. cit., p. 161; Magalhães, op. cit., p. 7, pp. 17-9; e Ventura, Roberto, *Estilo Tropical*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 93.

⁶ Ver Romero, op. cit., vol. 4, p. 273. Procurando situar Moraes Filho na produção sobre o folclore no Brasil, percebi a existência de um terreno fértil para futuras pesquisas históricas. Sílvia Romero considerava como folclore os estudos que tinham uma consciência clara de se preocupar com o “viver de nosso povo”. Mais especialmente, o que era produzido pela escola do Recife (Romero, op. cit., vol. 4, p. 82; vol. 5, p. 144). Edison Carneiro considerou falhos os estudos “científicos” destes pioneiros, principalmente pela forma incompleta de anotação (Carneiro, op. cit., p. 160). Os trabalhos sobre o folclore no Brasil começaram a crescer a partir da década de 1920 com a criação de sociedades destinadas a este fim (ver Carneiro, op. cit., pp. 159-186; e Brandão, C. R., *O que é o folclore*. Rio de Janeiro, Brasiliense, 1982, p. 32).

diferentes manifestações culturais populares e a exaltação de “nossa nacionalidade” entendida não mais através da imagem do indígena idealizado, mas fundamentalmente pela mistura de brancos e negros.⁷ Assim, pelo lado das manifestações, desfilam “costumes, tradições religiosas e populares”, como o “ano bom”, a “procissão de São Benedito”, “a véspera de São João”, a “festa da glória”, a “romaria popular”, a “festa da Penha” e as “crenças” da “quinta-feira e a sexta-feira santa”; os “usos”, “folguedos” e danças — como a “chiba, chula, fado”.⁸

Pelo lado dos traços nacionais, uma grande lista de diferentes expressões associam aquelas manifestações com a “nossa nacionalidade” e “índole”, com o amor e o culto à “pátria”, com a definição do próprio “Brasil”, com a “originalidade” e a “autonomia” do “povo”, e, finalmente, com uma longa variedade de termos acompanhados da adjetivação de “nacional”, tais como o “caráter”, a “mitologia”, o “elemento”, a “tradição”, as “tendências” e a própria “vida”.⁹

Original em registrar as festas populares e em procurar associá-las a uma suposta identidade nacional brasileira, pretendo mostrar que, em meio às contradições e aos limites de seu próprio tempo, Moraes Filho foi ainda mais audacioso. Desafiou os cânones científicos europeizantes em voga ao identificar positivamente a nação à mestiçagem e às tradições católicas. Na sua concepção, a festa, popular e católica, tornava-se o local da criação do “povo” que, formado pela união do português, do africano e do mestiço, era elogiado e valorizado em oposição a tudo que parecesse estrangeiro.

Bem diferente de Nina Rodrigues, também médico e seu contemporâneo, não via os costumes de negros e mestiços como “um fardo do qual gostaria de se livrar” ou um entrave para a evolução do país.¹⁰ Pelo contrário, os que costumeiramente eram

7 Além da discussão sobre o papel do índio ou do negro na formação da nação, outra polêmica, nos anos 70, colocava em questão a influência do meio (Ventura, op. cit., pp. 92-4). Romero defendia que a especificidade do brasileiro estava na contribuição negra. Moraes Filho seguiu muito de perto esta perspectiva do colega, eliminando o índio da formação da nação em “Festas e Tradições Populares”. Seus trabalhos sobre a mitologia indígena e sobre a contribuição dos ciganos à nacionalidade brasileira são anteriores a “Festas e Tradições”.

8 Moraes Filho, *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Usf, pp. 23, 75, 100, 130 e 150; 108; 169, 173; 100; 127 e 20.

9 Idem, *ibidem*, respectivamente, pp. 127, 89, 97, 100, 181; 108, 15, 23 20 56/57, 150 e 69.

10 Ortiz, R. *Cultura popular, românticos e folcloristas*. São Paulo, Olho D'água, 1992, p. 77.

vistos na época como “perigosos”, “vadios” e “ociosos” emergiam dos relatos de Moraes Filho, surpreendentemente, como valorosos formadores da nação.

Neste sentido, Mello Moraes Filho pode ser comparado a outros, como Araripe Junior, Manuel Querino, Joaquim Nabuco, Alberto Torres e Manoel Bonfim, que criticaram, se bem que cada um à sua maneira, as concepções científicas e racistas de inferioridade do africano, do negro ou do mestiço.¹¹ Num período em que os museus brasileiros — o Nacional, o Paulista e o Paraense — só se preocupavam com a zoologia, a botânica, a geologia e a antropologia indígena, chama a atenção a observação de Thomas Skidmore de que a única exceção foi o Museu Nacional, onde Mello Moraes Filho “fez trabalho pioneiro na coleta do folclore afro-brasileiro”.¹²

Para ficar mais claro o caráter original e audacioso do autor, vejamos mais detalhadamente como Moraes Filho valorizou e teceu a relação de certos conceitos — tais como civilização, tradição, povo e nacionalidade — com as festas religiosas e populares descritas.

Logo na primeira descrição do livro, a respeito de um “casamento na roça”, o autor apresenta uma espécie de síntese de seu pensamento:

É na intimidade desse povo inculto, na convivência direta com essa gente que conserva os seus usos adequados, que melhor se pode estudar a *nossa índole, o nosso caráter*, deturpado nos grandes centros por uma *pretendida e extemporânea civilização* que tudo nos leva, desde as noites sem lágrimas até os dias sem combate. E nem se diga que somos um povo que *não tem passado e nem tradições*; que não tivemos costumes próprios como qualquer outro, só porque o pedantismo medra nos centros mais populosos, à sombra da tolerância que tudo desvirtua e aniquila. [Grifos meus.]¹³

Os ataques a esta “pretendida civilização” estrangeira em defesa das nossas “tradições”, que vinham desde “os tempos coloniais”, não foram poucos. Aparecem na dedicatória do livro — “à memória de meu pai; as bênçãos do povo brasileiro por todos os séculos da história” — e em várias descrições de festas. Por exemplo, no capítulo sobre a festa de “São João na província do Rio de Janeiro”, criticava o “estrangeirismo,

11 Sobre estes autores, ver Ventura, op. cit., p. 62; Schwarcz, L.M., *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 254.

12 Skidmore, *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994, p. 74.

13 Moraes Filho, op. cit., p. 15.

que nos esmaga, tudo que é nosso vai levando consigo!” ; e, no dos “reisados e cheganças”, lamentava os que desprezavam “quatro séculos de trabalho das raças” frente ao estrangeiro, “que nos vai reconquistando dia a dia, sem barulho, sem matizada...” Na descrição da “festa da Glória”, na cidade do Rio de Janeiro, elogiava genericamente o “povo”, que se refugiava “nas suas inocentes crendices e não se preocupava inutilmente com as ondas subterrâneas de uma falsa ciência que esteriliza, nem se engolfava no indiferentismo que asfixia”.¹⁴

A defesa contra o “estrangeirismo” em Mello Moraes Filho chegou a tal ponto que condenou a imigração, esta sim, a seu ver, uma ameaça constante ao “nosso presente” e passado.¹⁵ Se recorreu a exemplos do que acontecia na Europa, a estratégia de Moraes Filho foi, inversamente, sensibilizar os apologistas do progresso daqui. Usando de ironia, procurou lembrar que os costumes seculares do “ano bom” ainda existiam no velho continente,

Mas o Brasil é um país *adiantado*; acha ridículas as *tradições* e desfaz-se delas; absolvendo os demais povos dessas futilidades que *envergonham*, trata de encobri-las e mostra-se sério... [Grifos meus].¹⁶

No mesmo sentido, na descrição sobre a “véspera de reis” na Bahia, argumentava que na Europa se amava o passado; aqui, nos envergonhávamos do que nos “honra e define”! Seria mais ridícula, perguntava-se, a herança que recebemos de Portugal, associada ao cristianismo, que a recebida pelos países europeus?¹⁷

Moraes Filho talvez não percebesse, nesta comparação com a Europa de sua referência, certamente formada pelos países mais “adiantados”, que as tradições populares guardadas pelos folcloristas de lá tornavam-se muito rapidamente reminiscências do passado, principalmente após as campanhas de alfabetização empreendidas no século XIX, segundo Peter Burke.¹⁸ Sendo assim, provavelmente, tinham mais chances de serem valorizadas como símbolos da originalidade nacional. Mesmo no Rio de Janeiro,

14 Idem, *ibidem*, respectivamente, pp. 76, 131 e 151. Ver, também, pp. 57, 127 e 178.

15 Silvío Romero, pelo contrário, era favorável à imigração. Este seria o caminho para a criação de um tipo brasileiro o mais claro possível. Romero, *op. cit.*, vol. 4, p. 92.

16 Moraes Filho, *op. cit.*, p. 24.

17 Idem, *ibidem*, p. 57.

18 Burke, P. *A cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp. 272-80.

onde se presenciava uma série de transformações urbanas e culturais ao longo do século XIX, no sentido de uma crescente europeização dos costumes e enfraquecimento das antigas festas coloniais, é possível pensar a continuidade e recriação de práticas populares e negras no presente, dificultando a atuação dos que, como Moraes Filho, as defendiam como tradições do passado, marcas inconfundíveis do que entendiam como “nossa nacionalidade”. Além disso, não há registros de concretas e eficazes campanhas moralizadoras, educativas ou civilizadoras voltadas para a transformação das práticas populares.

É bem verdade que o autor descreve as festas populares com um indisfarçável saudosismo, idealizando seu vigor no passado e estabelecendo prognósticos nada animadores a respeito do futuro, até mesmo omitindo novas e concorridas manifestações populares.¹⁹ Mas, ironicamente, é o próprio Moraes Filho quem deixa pistas sobre as possibilidades de renovação dessas manifestações populares e negras no presente. Dentre elas, talvez as mais contundentes sejam os registros sobre as oportunidades que as festas ofereciam, de um modo geral, para o encontro de diferentes segmentos sociais e étnicos, permitindo, assim, a constante recriação de músicas, danças e ritmos através da freqüente influência e troca entre os gêneros e os foliões. Em suas palavras, produzia-se “um fabuloso caldeamento estético” que “confundia” cotidianamente costumes e pessoas.²⁰

Complementar à defesa das “nossas tradições”, desponta de modo especial em Moraes Filho a sua concepção de “povo”. Por mais que o autor utilize expressões um tanto

19 Dentre os relatos das festas que evocavam com saudades o passado — sem dúvida idealizado — destacam-se o dia de “ano-bom”, uma data “que era grandiosa”; a “véspera de São João”, “coisa de gente antiga”; as romarias com “costume nativista”; a comemoração do Divino sem a “pretensão de querer impor-se pela decadência de seus costumes e pelo enervamento de seu senso religioso”; a alegria do “povo”, que se divertia “na procissão de São Benedito na pureza de seus costumes e à sombra de suas tradições religiosas”; “as crenças e expansões íntimas da quinta feira santa”, e, por fim, os “costumes” presentes nas comemorações da “semana santa” (Moraes Filho, *op. cit.*, respectivamente, pp. 27, 81, 995, 108, 126, 75, 169, 173, 181).

20 Idem, *ibidem*, p. 58. Uma manifestação cultural nova e importante de segmentos negros da cidade do Rio de Janeiro, no final do século XIX, os cordões carnavalescos, não foi descrita por Moraes Filho. Rio de Janeiro, no final do século XIX, os cordões carnavalescos, não foi descrita por Moraes Filho. Agradeço esta importante observação à professora Maria Clementina P. Cunha. Entretanto, Moraes Filho, nesta mesma época, mencionava e elogiava o reaparecimento dos cucumbis que se constituíam em “sociedades carnavalescas”. Para o autor, os “descendentes diretos dos africanos” conservavam a herança paterna; “os baletos eram de um colorido estranho, mas resplandecente e agradável” (Moraes Filho, *op. cit.*, p. 111). Apesar de estar muito comprometido com o passado — e por isso com os costumes antigos e, na sua percepção, autênticos — uma outra forma de evidenciar que o autor também deixou pistas sobre o presente é destacar sua valorização da mestiçagem populacional e cultural, como veremos a seguir.

suspeitas para defini-lo — como “infantil” ou “inculto” — o “povo” é visto, antes de tudo, como a base da nacionalidade, a união das “três raças fundadoras”, constituídas pelo “elemento branco ou português, do africano e pelo resultante de ambos — o mestiço”.²¹

Mas não se tratava simplesmente de uma união idealizada e harmônica. Entre o “povo”, o grande agente das festas, é possível considerar que Moraes Filho percebesse a existência de identidades culturais e hierarquias sociais específicas, representadas pelos costumes dos africanos e portugueses, escravos e senhores. Concomitantemente, entretanto, o “povo” revelava-se em variadas e híbridas doses de etnia, cultura e encontro, que produziam, por um lado, o mestiço, e, por outro, os ritmos, gostos e danças partilhadas por todos os participantes, o constante exercício, na perspectiva do autor, de uma nacionalidade festiva e musical.

Em *Festas e tradições populares*, selecionei variadas formas do que Moraes Filho avaliou como exercício desta nacionalidade, ora compartilhada por todos, ora passível de expressar diferentes matizes sociais e conflituosas tradições.

Num “casamento na roça”, no interior do Rio de Janeiro, para dar um exemplo da existência de diferentes identidades culturais entre o “povo”, os batuques dos escravos e as valsas e quadrilhas dos convidados dos noivos realizavam-se, de início, em espaços sociais nitidamente separados. Entretanto, mais tarde, os convidados não resistiram à tentação “que lhes bulia n'alma” e acabaram caindo “no fado, na chula e nos requebros nacionais”,²² demonstrando a possibilidade de um significativo trânsito cultural entre as pessoas e o convívio de variados estilos musicais (percebe-se que os convidados não caíram no batuque!).

As “manifestações nacionais” também podiam despontar nas festas de “ano bom”, na “véspera de São João”, na “festa da moagem”, ou no “entruado”, tanto na Bahia como no Rio de Janeiro²³, simplesmente por reunirem todo o “povo” num “único objetivo”, participar das tradicionais comemorações da comunidade, mesmo que os escravos — com batuques e cucumbis — e seus senhores mantivessem seus costumes próprios e separados.

Outras festas ainda foram consideradas símbolos da nacionalidade, apesar de apresentarem um predomínio étnico mais específico, como a portuguesa festa da Penha e

21 Idem, ibidem, pp. 15, 95 e 57.

22 Idem, ibidem, p. 21.

23 Idem, ibidem, pp. 25 e 26, 76-9, 92-4, 189.

os “cucumbis do Congo”, ambas no Rio de Janeiro, o que não impedia de a primeira reunir mulatos e crioulos escravos trovadores, e a segunda ter dado origem a várias sociedades carnavalescas de “baletos resplandescentes e agradáveis” no período em que o autor realizava os relatos.²⁴ De qualquer forma, tanto a origem portuguesa e a africana eram valorizadas e respeitadas como tradições dignas de orgulho, o que contrastava a olhos vistos com uma forte tendência, entre os setores intelectuais liberais e cientificistas do final do XIX, de depreciá-las e apontá-las como responsáveis pelo nosso atraso.

Especificamente em relação aos costumes africanos, encontram-se certas ambigüidades nas descrições de Moraes Filho, se considerarmos como referencial as descrições que valorizavam e incorporavam suas tradições. No texto sobre os “cucumbis” que, para o autor, existiram no Rio de Janeiro até aproximadamente 1830, sobressaem expressões preconceituosas: os “instrumentos rudes”, as “cantigas bárbaras”, o “baileto selvagem” e a “natureza aspérrima daqueles homens afeitos a lutas cruentas e ao imprevisto dos desertos (da África)”. No relato histórico sobre a “coroação de um rei negro africano”, em 1748, também no Rio de Janeiro, considera o espetáculo “bárbaro”; na “festa dos mortos” de Alagoas, por último, aponta a “raça” negra como “afetiva” por excelência e “fetichista”, pois vinda de “civilizações rudimentares”.²⁵

Paralelamente, contudo, e isso é singular, Moraes Filho descrevia o “cucumbi” como um grande admirador: era um folgado popular “difícil de ser executado e muito interessante”, “um dançado esplêndido e aparatoso”. O autor apreciava a capacidade dos descendentes diretos dos africanos em manter vários de seus “costumes autênticos” e a “lealdade com suas tradições” (como, por exemplo, a manutenção dos instrumentos africanos, os canzás, chequerês, agogôs), apesar das alterações das “gerações crioulas”, numa nítida comparação com os que desejavam importar tudo da agitada Europa. Mais ainda, considerava estas danças coreografadas dos “cucumbis”, que vinham reaparecen-

24 Idem, ibidem, pp. 108 e 109, respectivamente.

25 Idem, ibidem, pp. 109-10, 228, 207, respectivamente.

Em seu trabalho anterior, os “Ciganos no Brasil”, com várias partes reproduzidas por Sílvia Romero, o preconceito em relação às “tribos africanas” parece maior. Considera que, quando vieram para o Brasil, possuíam “faculdades rudimentares de seu cérebro pouco denso” (Romero, op. cit., vol. 4, pp. 265 e 266). Moraes Filho procurou evidenciar neste trabalho a importância dos ciganos para a formação do nacional, junto com o caboclo, o negro e o português. Romero considerou um exagero esta tese sobre os ciganos (idem, ibidem, p. 267).

do na Corte no final do XIX, uma "das faces mais belas dessa raça afetiva por excelência a quem deve o Brasil a maior parte de sua população, de sua riqueza e de seu progresso".²⁶

Ora, todas as considerações de Moraes Filho sobre os africanos e mestiços dificultam a sua aproximação com os intelectuais, médicos ou escritores que abominavam a origem africana (e também a portuguesa) ou defendiam a mestiçagem (e a imigração) como fator de branqueamento. O autor, ao contrário, valorizava a manutenção das tradições africanas e incorporou algumas delas nos capítulos sobre as "nossas tradições". Foi desta forma que avaliou a coroação de um rei africano no Rio de Janeiro, em 1748: uma "tradição popular no Brasil" e uma manifestação da qual todos os brasileiros deviam orgulhar-se, pois os negros, mesmo escravos, conseguiram esquecer sua sorte e coroar um rei negro em pleno Campo de São Domingos (futuro Campo de Santana).²⁷

Assim, em *Festas e tradições populares do Brasil*, por um lado, foram valorizadas as origens culturais e populacionais básicas formadoras do "povo": os africanos e os portugueses. Mesmo que essas origens digam respeito ao passado, assim como o esplendor das festas descritas pelo autor, essas culturas ainda estavam bem vivas e presentes na época em que o livro foi escrito e publicado.²⁸ Moraes Filho não estava apenas orgulhoso de relíquias do passado.

Por outro lado, e complementarmente, o autor valorizou as resultantes dos encontros e contatos entre os formadores do "povo". Exatamente aí determinou mais enfaticamente o local de criação e exercício do que concebia como identidade nacional, expressando-a em termos raciais, na presença positiva dos mestiços e caboclos; em termos culturais, tanto nas festas de santo e procissões compartilhadas por "todos", como nos costumes que se "confundiam" cotidianamente num fabuloso "caldeamento estético", na feliz expressão de Moraes Filho (ritmos, estilos, músicas, movimentos e danças, como as polcas, chulas, fados, lundus, chibas e requebros). Esta visão, se bem que evidentemente predominante, já salientei, não significava o esquecimento das manifestações culturais

26 Moraes Filho, *op. cit.*, pp. 109-10. Ver também o capítulo sobre a "festa dos mortos" em Alagoas: "...os africanos, em algumas Províncias do Brasil, conservaram as tradições de suas terras, os costumes de seus maiores no que se refere à compreensão de religiosos deveres para com os mortos. Fetichistas, não importa..." (idem, *ibidem*, p. 207).

27 Esta sensação de orgulho também está presente na "festa dos mortos de Alagoas" (idem, *ibidem*, p. 207) e na "procissão de São Benedito no Sergipe" (idem, *ibidem*, p. 73).

28 O leitor não deve esquecer que o próprio autor, como vimos, elogiava a capacidade dos descendentes diretos dos africanos em manter vários de seus "costumes autênticos", e o reaparecimento dos "cumbis" na corte, no final do século XIX.

que mantinham identidades sociais específicas; nos limites opostos, foi possível precisar o batuque para os escravos, onde imperava a forte presença africana; e a valsa, a quadrilha, a polca ou a cantiga para os "senhores".²⁹

Há festas que mais claramente animavam Moraes Filho a sustentar a existência de uma nacionalidade mestiça, embora admitisse, sem dar muita ênfase, que "às vezes" os grupos participantes se extremavam. Por exemplo, na "véspera dos Reis na Bahia", o autor assim se referia aos "três elementos formadores":

De modo por que eles (o branco, o africano e o mestiço) contribufram e se consubstanciam; do *caldeamento estético que dá o colorido local a costumes que se foram modificando desde a colônia, ressalta o encantamento etnológico, a feição nacional*. Da noite de natal, que se passa nos templos e nos domicílios; dos bailes pastoris — a poesia popular erudita — e dos salões soberbos, desçamos às praças e ruas, e observemos o povo que se diverte em ranchos nômadas, presenciemos as *cheganças* ao ar livre, e o singular espetáculo do Bumba-meu-boi, auto inculto, que se representa mais vulgarmente nas humildes e francas habitações dos arrabaldes.

Na Bahia, os presepes, os bailes de pastoras e os descantes de Reis, prolongam-se até o carnaval — É o tempo das mangas, das músicas e das mulatas!

Dessa noite em diante, os cantadores de reis percorrem a cidade cantando versos de memória e de longa data.

Esses grupos compõem-se de moças e rapazes de distinção; de negros e pardos que se extremam, às vezes, e se confundem comumente. [Grifos meus.]³⁰

Na "procissão de São Jorge", na cidade do Rio de Janeiro, o autor também resgata "gente de todas as classes perfilando-se nas calçadas" por trás dos soldados para ver o santo ferreiro. Na "festa dos mortos", em Sergipe, a multidão mestiça dançava "chulas lascivas". No entrudo, de origem portuguesa, o "amestiçamento brasileiro" teria permitido que ele se apresentasse bem "menos brutal", pelo menos na Bahia.³¹

29 Idem, *ibidem*, pp. 49 e 20, respectivamente. Esta valorização dos "costumes que se confundiam" contrasta com algumas observações de Moraes Filho a respeito da "corrupção" dos "costumes autênticos". A "tradição africana" estaria ameaçada pelas "gerações crioulas" (idem, *ibidem*, p. 110); "nossa índole, nosso caráter", pela "extemporânea civilização" e pelo "pedantismo dos centros mais populosos" (idem, *ibidem*, p. 15). Entretanto, entendendo que esses contrastes não enfraquecem ou invalidam sua posição de centralizar na mestiçagem populacional e cultural a identidade nacional.

30 Idem, *ibidem*, p. 58. As *cheganças* eram uma "dança portuguesa do século XVIII, lasciva, excitante, favorita do povo" (Cascudo, "Revisão e Notas". In: Moraes Filho, *idem*, *ibidem*, p. 46).

31 Moraes Filho, *op. cit.*, pp. 162, 211, 90, respectivamente.

Ao longo de *Festas e tradições* foi possível perceber que Moraes Filho elegeu a chula como o bailado (música e dança) mais característico do “elemento nacional”. Identificada como uma cantiga e dança de origem portuguesa, muito fácil de ser confundida com o lundu, a chula tinha por base a viola e um “gostoso” requebrado realizado tanto por escravos como por pessoas livres de diferentes níveis sociais. Assim, ela está descrita nas mais variadas festas, posto que ninguém resistia a seus encantos.³² Em um “casamento na roça”, no Rio de Janeiro, “escravos” e “convidados” caçam e requebravam na chula”; na “noite de natal e festas de Reis”, em Salvador, as chulas e “peças fáceis” eram “preludiadas” por cantadores de violão, acompanhados de concertistas que faziam quadras sob a atenção dos devotos, livres e escravos; na “festa da moagem”, no Rio de Janeiro, escravos e “moradores” sapateavam na chula”; na dramatização de uma “chegança e reisado” do nordeste, dois velhos, “ao som da chula, sapateiam, palmejam, gritam, dão umbigadas (...) e requebram-se”, com o público dando entusiasmadas gargalhadas; na festa dos mortos de Alagoas, a “multidão mestiça” dançava “chulas lascivas”.³³

Entre a literatura, a história memorialista e o folclore

Moraes Filho, para desespero do historiador, não teve a preocupação de registrar as datas precisas das manifestações que narrou, nem a origem de seus informantes. Porém, pela leitura atenta de “Festas Populares”, foi possível identificar, aproximadamente, os limites cronológicos da maior parte das festas populares e religiosas presentes no livro. Moldando uma espécie de “idade de ouro” das tradições populares, os limites

³² O lundu é considerado pelos historiadores da música como um tipo de canção e dança popular difícil de ser precisada, em função da variedade de situações que exprimia. Tanto podia designar uma dança marcada pelas “umbigadas” de origem angolana, com uma coreografia ligada à percussão dos batuques, como, também, um tipo de dança semelhante, mas acompanhada da velocidade rápida dos instrumentos de cordas, como a viola, já conhecida no século XIX por violão e sempre condenada nos salões mais nobres. Ver Tinhorão, José Ramos, *Música popular de índios, negros e mestiços*. Petrópolis, Vozes, 1975, pp. 93-113. Segundo Câmara Cascudo, o lundu, se não originou a chula, o fado e o tango brasileiro, muito os influenciou (Cascudo, C., *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Ed. USP, pp. 446-7). Mário de Andrade defende que o lundu foi uma transformação brasileira dos batuques angolanos, sendo acompanhado por instrumentos de corda. Acabou chegando aos salões, mas através dos pianos (Mário de Andrade, *Dicionário musical brasileiro*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Ed. USP, 1989, pp. 291-3). Deve-se destacar que a delimitação exata entre as danças populares, tais como chulas, lundus e fados, por exemplo, sempre foi uma tarefa muito difícil para os estudiosos da música, pela constante interpenetração entre os gêneros.

³³ Idem, *ibidem*, respectivamente, pp. 21, 49-60, 190, 135 e 211.

cronológicos que estabeleceu retrocedem a meados do século, preponderantemente à década de 50, em que estão situadas as memórias mais antigas do próprio autor.³⁴ Mello Moraes Filho foi um homem que viveu profundamente as transformações da sociedade carioca na segunda metade do século XIX e sentiu as mudanças, principalmente nas festas.

Tendo chegado ao Rio de Janeiro provavelmente em 1853, com 11 anos de idade, acompanhando seu pai, que iniciava clínica médica na cidade, cursou aulas de humanidades com o objetivo de se tornar religioso no Seminário São José, onde chegou a receber as ordens menores e a realizar sermões. Quando, em 1867, voltou a Salvador, com 27 anos, para finalmente se ordenar, já se dedicava à poesia por declarada influência de Laurindo Rabelo e Bittencourt Sampaio, poetas, dentre os românticos, mais ligados aos temas populares, inclusive abordando a especificidade negra, o que era bastante incomum na época. Laurindo Rabelo era também músico e grande tocador de modinhas e lundus nos saraus elegantes.³⁵

³⁴ Sobre este período, ver os relatos o “7 de setembro”, “a festa da Glória”, “Corpus Christi” e os da própria “festa do Divino” (Moraes Filho, op. cit., pp. 97, 149 e 160). A criação desta pretensa “idade de ouro” poderia ter relação com o período da infância do autor, como ele mesmo declara, ao concluir o “entrudo” em Salvador: “...e brincava-se na Bahia, de onde os ecos não nos trazem, há longos anos, um hino das suas festas e o som de uma daquelas cantigas que outrora alvoroçaram a nossa alma infantil” (idem, *ibidem*, p. 95). Entretanto, pelo levantamento que realizei — a partir das licenças para festas arquivadas na Câmara de Vereadores da cidade do Rio de Janeiro, entre 1830 e 1900 — consegui confirmar que a maior parte das festas religiosas e populares — e as mais concorridas — situavam-se entre os anos 40 e 50, período coincidente com as memórias do próprio autor (ver Abreu, M., “O Império do Divino” — *Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Tese de doutorado. Campinas, Unicamp, 1996).

Sobre os informantes de Moraes Filho, foi possível descobrir que, para a cultura cigana, a pesquisa realizou-se a partir das visitas médicas que fazia à comunidade do Rio de Janeiro. Para o capítulo dos congos e cucumbis, colheu informações no Rio de Janeiro a partir de entrevistas que realizou com pessoas velhas do norte do país (Romero, op. cit., vol. 4, pp. 267 e 273).

³⁵ Idem, *ibidem*, vol. 4, pp. 259-60.

Segundo Fausto Cunha, as primeiras publicações de Moraes Filho, os poemas dos anos 80, podem ser consideradas “remanescências do romantismo e uma conciliação entre a poesia nativista (não ser indianista) e o realismo, com filiação direta a Castro Alves”. Para este autor, Moraes Filho era um “enamorado de nossos fastos, tradições e natureza, produziu versos abolicionistas e folclóricos, nos quais foi o maior expoente em sua época” (Cunha, Fausto, “Castro Alves”. In: Coutinho, A. (org.). *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro/Niterói, José Olimpio/UFF, vol. III, 1986, p. 224). Romero, bem antes de Fausto Cunha, negava a influência marcante de Castro Alves, pois, quando Moraes Filho o conheceu, em 1867, na Baía, já completara sua formação poética e, como teria admitido, sua maior influência provinha do romantismo em geral, especialmente Quinet e Bittencourt Sampaio. Na opinião de Sílvia Romero, Moraes Filho teria escapado da fértil imaginação de Castro Alves e preocupado-se mais intensamente com o escravo, no seu viver e sofrer das fazendas. Sílvia Romero, sem modéstia, afirmou ter influenciado Moraes Filho para o “nacionalismo pátrio” com as publicações de “Estudos

Moraes Filho acabou desistindo da carreira religiosa e voltou para o Rio, onde viveu da literatura e do jornalismo, apesar de ter continuado a ser um padre, na opinião de Sílvio Romero, "mais padre do que muitos que andam de batina e rezam missa". Posteriormente, ampliando a sua formação, foi residir na Inglaterra; trabalhou como redator no *Eco Americano* e estudou medicina em Bruxelas. Terminado o curso, retornou à corte, ao jornalismo e à literatura, tendo sido ainda Diretor do Arquivo Municipal. Do Rio de Janeiro não mais saiu.³⁶

Filho de Alexandre José Mello Moraes (1816-1882), também médico, deputado provincial por Alagoas (1869-1872) e historiador conceituado do IHGB, o jovem Moraes Filho certamente teve acesso direto à atmosfera romântica e nativista da primeira metade do século XIX. Quando, então, comentava a presença de grandes nomes de nossa literatura na festa do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro, como também na capoeira carioca, é fácil supor que estava muito bem informado ou havia visto com seus próprios olhos, pois, provavelmente, os acompanhava desde pequeno, juntamente com seu pai. O trânsito de Moraes Filho por este mundo letrado, desde a infância, pode ser inferido ainda por um comentário de Sílvio Romero de que, nos decênios de 1840-1850, seu pai costumava estar presente nos encontros de literatura no IHGB, na casa de Paula Brito ou na própria "petalógica"³⁷ do Largo do Rossio. Dentre os participantes do encontro, destacavam-se Gonçalves de Magalhães, Porto-Alegre, Varnhagen, Torres Homem, Martins Pena, Joaquim Manoel de Macedo, Gonçalves Dias, Nunes Ribeiro, Abreu Lima, além de Mello Moraes, o pai.

Sua formação, sem dúvida, recebeu grande influência do pensamento desses intelectuais que, como seu pai, apesar de estarem preocupados com a história dos grandes feitos e com o encontro mítico entre os portugueses e os índios idealizados, reservando

sobre a Poesia" e os "Contos Populares do Brasil", em 1879. "Como nacionalista, deverá ser contado como um de nossos melhores poetas", assinalou Romero (Romero, op. cit., vol. 4, pp. 274-5, 283).

³⁶ Idem, *ibidem*, vol. 4, p. 260; Cascudo, op. cit., p. 490.

³⁷ Romero, op. cit., vol. 3, p. 193. A "petalógica" era uma associação literária, criada entre os anos 30 e 40 pelo editor de diversos livros românticos, Francisco de Paula Brito. A "petalógica" teria nascido e vivido a partir de encontros e conversas entre intelectuais, poetas e até políticos na tipografia e nas lojas de Paula Brito situadas na Praça Tiradentes (Ver Cândido, A. de M., "A literatura durante o Império". In: *HGCB*, Tomo 2, vol. 3, Rio de Janeiro, Difel, 1987, pp. 343-55; e Veríssimo, J., *História da literatura brasileira*, Brasília, UNB, 1981, p. 197.) Na descrição sobre a Festa do Divino na Corte, Moraes Filho destaca que a "petalógica em peso" comparecia para assistir aos espetáculos musicais da barraca do Teles (Moraes Filho, op. cit., p. 122).

ao negro o espaço da detração e de empecilho ao progresso,³⁸ não deixavam de procurar forjar as glórias da pátria, uma certa nacionalidade e um difuso amor às coisas da terra. É o próprio Mello Moraes Filho que reconhece essa dívida ao concluir, após defender a continuidade das comemorações da "véspera de São João" na Corte, que poderia ser criticado pelo "nativismo" — "as taças do bem e as fontes da vida" — mas este era um "sentimento sublime", herdado de seu pai e bebido no seio materno. Como definiu Romero, tudo que este autor produzia era revestido de um grande sentido e "intuição nacionalista".³⁹

Claro que este era um nacionalismo bem diferente dos autores românticos tradicionais, apesar de não ter deixado de fazer poesias envolvendo a mitologia indígena. Mello Moraes Filho tornou-se homem e escritor nas últimas décadas do século XIX, quando precisavam ser enfrentados os desafios das grandes transformações sociais brasileiras, especialmente a abolição da escravidão. Nesta conjuntura, obras literárias, históricas e ensaísticas forjaram, melhor dizendo, intensificaram, a criação de uma nova nação, pela inevitável incorporação do liberto, passando a "ideologia da mestiçagem" e a "união das três raças" a ser a marca de nossa identidade nacional.⁴⁰

Na vanguarda política e intelectual deste movimento, principalmente após os anos 80, o ideário cientificista, naturalista, positivista e evolucionista invadiu as reflexões — encontrando terreno fértil no discurso médico, etnológico e jurídico — daqueles que pensavam encaminhar os problemas do país, sua afirmação como nação e a preocupante realidade de uma população marcada pela mistura racial (a problemática do meio geográfico tropical também estava presente). Neste sentido, tornaram-se expoentes os estudos literários e folclóricos de Sílvio Romero (anos 80) e os trabalhos etnológicos de Nina Rodrigues (anos 90).

³⁸ Schwarcz, op. cit., pp. 102-3, 112.

³⁹ Moraes Filho, op. cit., p. 81; Romero, op. cit., vol. 4, p. 260.

⁴⁰ Ventura, op. cit., p. 67. Deve-se notar que os autores que analisaram a presença da temática negra ou escrava na produção literária do século XIX são unânimes em afirmar, seguindo Sílvio Romero, que poucos foram os escritores que trataram do assunto (ver Ortiz, R., *Cultura popular, românticos e folcloristas*. São Paulo, Olho D'água 1992, pp. 35-8, 47, e Skidmore, *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994, p. 106). Para Sílvio Romero, "os mestiços tiveram a sua cota de atenção, de Janeiro, Paz e Terra, 1994, p. 106). Para Sílvio Romero, "os mestiços tiveram a sua cota de atenção, as morenas e mulatas também, mas os negros como seres humanos ou escravos..." (Romero, op. cit., vol. 4, p. 41). Entretanto, a lista de autores que começaram a substituir o indígena pelo negro e pelo escravo, segundo o próprio Romero, não me parece nada desprezível, principalmente se for considerado o "sertanismo do norte" (Idem, *ibidem*, vol. 4, pp. 20 e 60; vol. 5, p. 426). De qualquer forma, o caráter precursor de Moraes Filho não pode ser negado. Na avaliação de Sílvio Romero: "dos que se ocuparam com eles (negros e escravos) só quatro o fizeram demorada e conscientemente: Trajano Galvão, Castro Alves, Celso Magalhães e Mello Moraes Filho".

O pensamento cientificista vinha acompanhado das teorias sobre a inferioridade das raças não-brancas e das culturas não-européias, trazendo uma série de discussões nos meios intelectuais sobre o futuro do país, principalmente em torno dos males da mestiçagem e de prognósticos em relação ao embranquecimento da população. Como afirmam Roberto Ventura e Thomas Skidmore, Sílvia Romero expressava como ninguém, no final do século XIX, os novos impasses para o progresso, ao afirmar que o "servilismo do negro, a preguiça do índio e o gênio autoritário e tacanho do português produziram uma nação informe, sem qualidades fecundas e originais"⁴¹. A mestiçagem, em geral, quando era reconhecida, ou mesmo valorizada, vinha associada a uma segura (ou insegura?) alternativa para um futuro embranquecido. A nação, no presente, ficava inviabilizada.⁴²

Inserido neste mundo e dialogando com ele, Moraes Filho nos proporcionou uma leitura singular do período, da mestiçagem e da festa. Como vimos, apesar de priorizar o estudo do passado, revelou também aspectos do presente; apesar de procurar inventar uma nação em termos culturais, não escondeu seus conflitos e diferenças; apesar de reproduzir certas máximas racistas sobre os africanos, não deixou de se orgulhar de suas tradições e cultura, incorporando-as à "nossa nacionalidade". Até Sílvia Romero parece ter percebido estas peculiaridades do autor ao escrever, no prefácio de "Festas e Tradições Populares", "salve, poeta adorável! que desprezaste as lantejoulas da moda, para continuar a amar o sol de tua terra e enfeixar em tua palheta o brilho de seus raios! O teu amor te salvou".

Em meio a tantas originalidades (incluindo-se aí as ambigüidades), a tarefa é árdua, quando se trata de definir Mello Moraes Filho e suas "Festas e Tradições Populares". No meu modo de ver, ambos, autor e obra, não se encaixam em nenhum modelo, rótulo ou definição estreita. Sem dúvida, poderia ser considerado um historiador memorialista.

⁴¹ Ventura, op. cit., p. 49; Skidmore, *O Brasil*, pp. 48-86. Ver também, Schwarcz, op. cit., pp. 99-117; pp. 153-155 e pp. 239-250 e Ortiz, *Cultura popular*, op. cit., cap.1. Sílvia Romero foi tema de análise de vários autores. Não pretendo oferecer uma nova explicação para sua obra, apenas destacar sua avaliação contemporânea sobre Moraes Filho. Tenho consciência das ambigüidades e mudanças do pensamento de Romero ao longo do tempo, como tão bem registrou Skidmore (Skidmore, Thomas, *Preto no Branco*, op. cit., pp. 48-53).

⁴² Bem diferente de Sílvia Romero, como vimos, Moraes Filho valorizava a origem negra e portuguesa. A nação para Moraes Filho também estava ameaçada, mas pela "pretendida e extemporânea civilização": pelo "estrangeirismo que esmaga tudo que é nosso"; pelo "desprezo pelos quatro séculos de trabalho das raças frente ao estrangeiro".

pois dedicou-se a este tipo de trabalho⁴³. Mas fez mais que isto. Distante das teorias cientificistas, sem assumir-se como monarquista ou republicano, não foi completamente romântico, nem totalmente folclorista...⁴⁴

Para melhor entendê-lo, ainda é preciso elucidar um lado de sua história, ou seja, a influência da formação religiosa no conjunto de suas idéias, pois aproximava-se de uma tendência de pensamento católico também exaltador da nação, de suas expressões e singularidades, mas profundamente anticientificista, crítica do estrangeirismo europeizante e do "indiferentismo" religioso. Defendidas por representantes da Igreja católica romana no Brasil, estas bandeiras eram difundidas pelo jornal *O Apóstolo*, no Rio de Janeiro, a partir dos anos 60. Portanto, numa época paralela à formação religiosa e intelectual de Moraes Filho.

De uma forma complementar às posições do escritor, esta tendência difundia a existência da nacionalidade católica brasileira, inegavelmente associada à herança portuguesa e à incorporação positiva de negros, africanos, mestiços ou escravos numa só família, ao mesmo tempo católica e nacional.

Acuados por protestantes e pelas idéias cientificistas, positivistas e liberais, com suas propostas imigrantistas, de liberdade de culto, registro e casamento civis, as lideranças católicas valorizaram a tradição popular religiosa do país, mesmo que distante

⁴³ Como definiu José Honório Rodrigues, a história memorialista foi um gênero que, apesar de se preocupar com a reconstrução histórica, se aproximava da autobiografia. A pesquisa, por vezes rigorosa, não vinha acompanhada de instrumental crítico, principalmente em termos cronológicos e de referência das fontes. Segundo o mesmo autor, o "memorialismo" pode ser bem compreendido na idéia de se evocar o passado e trazê-lo vivo aos nossos olhos (...) para o leitor entrar em contato com ele". Ver Rodrigues, José Honório, "Historiografia Memorialista e o Rio de Janeiro. In: Coaracy, *Memórias da Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1965, pp. xxxiii - xxxix. Além de "Festas e Tradições Populares", a perspectiva do "historiador memorialista" em Mello Moraes Filho pode ser encontrada em "Fatos e Memórias" (*Memórias do Largo do Rocio*), Rio de Janeiro, Garnier, 1903 e "História e Costumes", Rio de Janeiro, Garnier, s/d.

⁴⁴ Em nenhum momento do livro Moraes Filho emitiu explicitamente opiniões políticas em relação à Monarquia ou República. Embora ficasse evidente a sua preferência pelas continuidades, presentes em diversas expressões saudosas de um tempo anterior, que parece remontar aos primórdios do segundo reinado — a "idade de ouro" das festas — o autor sentia e criticava as mudanças ainda no período monárquico, independente do regime político. Ao longo do texto, empreguei o termo "romantismo" tendo como referência o movimento literário da primeira metade do século XIX, no Brasil, e, principalmente, uma de suas mais consagradas características: a valorização dos motivos e temas brasileiros, sobretudo indígenas, como símbolos da nacionalidade. Ver Coutinho, Afrânio, "O Movimento Romântico". In: Coutinho, A., (org) *A Literatura no Brasil*, Rio de Janeiro/ Niterói, José Olympio/UFF, vol. III, 1986, pp. 14-31.

dos cânones ortodoxos, como base central para a própria nacionalidade brasileira, em oposição a tudo que fosse importado. Assim, tentaram conciliar as festas religiosas e as procissões com a realização de uma civilização original e promissora⁴⁵. Creio não ser preciso ir muito mais longe para que se identifiquem as aproximações desta “nacionalidade católica” com muitas das idéias expressas por Moraes Filho em “Festas e Tradições Populares”.

Um outro caminho para situar o pensamento do “memorialista” é procurar compreendê-lo na sensibilidade de um poeta abolicionista e de um homem que se alegrava com o “povo” nas suas manifestações culturais, consideradas “nacionais” pelo seu olhar patriótico. “Emérito tocador de violão”, reunia intelectuais e músicos populares nos saraus que organizava, promovia desfiles de pastorinhas e reisados, e, invariavelmente, freqüentava as festas em praça pública, empolgando-se com o público que lá comparecia — ao menos no passado. Sua sensibilidade em relação a esse público popular revelar-se-ia nas descrições sobre a alegria das inúmeras festas, no resgate da experiência dos “tipos de rua”, como ele mesmo os chamava, e nos poemas abolicionistas publicados⁴⁶. Neste sentido, Moraes Filho pode ser visto, provocativamente, como um Rabelais tropical.

45 Sobre a fundação de uma nacionalidade católica, ver Abreu, Martha. “Festas Religiosas no Rio de Janeiro”. In: *Estudos Históricos — Comemorações*, Rio de Janeiro, Ed. da Fundação Getúlio Vargas, vol. 7, n. 14, 1994; Abreu, Martha, *O Império do Divino*, op. cit., cap. 4.

46 Para essas informações sobre Moraes Filho, ver Edmundo, *O Rio de Janeiro do meu tempo*, op. cit., vol. 1, p. 282; Cascudo, “Revisão e Notas”. In: Moraes Filho, op. cit., pp. 47-8, e Vianna, H., *O mistério do samba*. Rio de Janeiro, Zahar/UFRJ, p. 45. Este último autor destaca que estes saraus eram freqüentados por Sílvio Romero, Barbosa Rodrigues, Raul Villa-Lobos (pai de Heitor), conselheiro Gaspar da Silveira Martins, dentre outros. Sobre os poemas abolicionistas de Moraes Filho, consultei “Poèmes de l’esclavage et légendes des indiens”. O livro reúne, em francês, mitos indígenas sob a forma de versos e poemas abolicionistas que registram o sofrimento dos escravos (crianças escravas, a família, a mãe escrava e o filho livre; os cantos de trabalho e os suplícios). C. Morel assina o prefácio em tom elogioso pelo fato de o autor não ter idealizado o escravo, como fez Castro Alves. Destaca também sua defesa do abolicionismo gradual e contribuição à etnografia (“*un monument ethnographique, le seul qui survivra et dira aux générations futures ce qu’était l’esclavage au Brésil en l’an du Christ 1882...* — “Poèmes de l’esclavage et légendes des indiens”, Rio de Janeiro, Garnier, 1884, p. 21). De acordo com Basílio de Magalhães, este livro também foi publicado como “Mitos e Poemas” — Nacionalismo”, em 1884. A primeira versão havia saído, em 1882, na *Revista da Exposição Antropológica Brasileira*. Graças a E. Deleau, que colaborava no jornal *Messageur du Brésil*, o livro foi vertido para o francês, e os versos transcritos na *Littérature populaire* de Jean Desplas, assim como em revistas e jornais da Europa e América Latina (Magalhães, op. cit., p. 15).

Como o autor francês, era apaixonado pela cultura popular e, ao mesmo tempo, tornou-se seu revelador, desafiando os cânones clássicos de sua época e as estratégias metodológicas de qualquer historiador do presente que queira estudar a festa, pois ambos se misturam e interpenetram. Também, como Rabelais, proporcionou a abertura de uma “janela” para o estudo da cultura popular, sem deixar jamais de ser um “filtro” daquelas manifestações, como podem atestar as suas iniciativas, verdadeiras campanhas na opinião de Câmara Cascudo, para a revalorização das festas populares no início do século XX, no Rio de Janeiro, ao encenar e fazer representar autos e bailes populares⁴⁷.

Evidentemente, existe alguma dose de exagero em minha tentativa de aproximar Rabelais e Moraes Filho, para além das diferenças de época e contexto. O risco do recurso comparativo, contudo, vale a pena se ajudar a desvendar o papel do autor baiano e de sua obra no mundo intelectual brasileiro do período.

Sem dúvida, o vocabulário criado por Rabelais — repleto de grosserias, palavras injuriosas e obscenas — e a sua valorização do riso e do humor popular estão longe de constituírem a marca de Moraes Filho, embora este autor abuse das descrições dos ritmos sensuais e provocativos, e não tenha deixado de revelar apresentações cômicas e críticas populares, em termos políticos, sociais e religiosos, nas festas da praça pública.

Rabelais, por outro lado, era abertamente anticlerical, aspecto sobre o qual Moraes Filho não emitiu opinião, ao menos que eu tenha notícias. Entretanto, em matéria de formação, os dois compartilharam caminhos semelhantes: foram médicos e receberam instrução religiosa católica. Rabelais era vigário, e jamais abandonou a Igreja católica, apesar de todas as suas críticas e ironias; estava acostumado com os costumes de “gente inculta”, nos quais “descobriu o povo” francês, mais precisamente, gaulês.⁴⁸ De fato, ambos criaram um “povo” no espaço da festa, a partir de suas manifestações culturais, embora deva ser salientado que Moraes Filho conferiu a estas manifestações um sentido, além de popular, muito mais “nacional”.

Entre “janelas” e “filtros”, como tornar os relatos de Moraes Filho legítimos para um estudo histórico das festas do passado, se fonte e autor estão tão próximos?

47 Ver Cascudo, op. cit., p. 490.

48 Carpeaux, O. M., *História da literatura ocidental*. Rio de Janeiro, Alhambra, 1978, p. 389. Também sobre Rabelais, ver Bakhtin, M., *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo, Hucitec, 1987 (especialmente, pp. 133-7, 192, 211, 240-1).

Certamente, não é fácil considerar *Festas e tradições* de uma forma isolada, sem levar em conta a formação do próprio autor ou a existência de outras fontes, tais como notícias de jornais, relatos de viajantes, registros da literatura, licenças das Câmaras de Vereadores e descrições de outros memorialistas. Seria importante buscar diferentes versões sobre as festas e procurar confrontar as descrições das manifestações com os significados plausíveis para a época.

Para além disso, entretanto, entendo que se deva ir mais longe e considerar a versão nacionalista de Mello Moraes Filho como uma possibilidade de existência da própria festa. Se o autor impingiu às festas a marca ideológica de uma identidade nacional positiva, rompendo assim com os padrões hegemônicos de sua época, esta era uma leitura possível de ser feita, mesmo que Moraes Filho tenha, por vezes, exagerado tal sentido e, inversamente, não conseguisse esconder completamente as diferenças e os conflitos entre os festeiros e suas manifestações.

Ou seja, não creio que Moraes Filho tenha inventado uma tradição nacional completamente atemporal ou irreal; a sua idéia de nação era histórica e socialmente possível naquele momento. A união do "povo", proposta pelo autor em termos étnicos, mas principalmente culturais (através das festas, danças e ritmos), não era completa, nem mesmo na sua perspectiva nacionalista. Encontrava limites na existência de um nível parcial de mistura cultural e populacional, em que o batuque ainda era um sinal africano bem mais difícil de ser integrado. Embora valorizado pelo autor como compondo uma importante tradição, o batuque precisou esperar o século XX para se tornar um símbolo de toda a nação, cantado e dançado por "todos" através do samba carioca.

Ora, ao defender e propagar uma idéia de nação possível, e não apenas arbitrariamente unida naquele momento histórico, cresce a viabilidade de se considerar a versão de Moraes Filho como uma importante "janela" da festa, e, mais uma vez, de se resgatar a originalidade do autor dentro de seu contexto intelectual. Se a criação do escritor dialoga constantemente com a possibilidade histórica, não se pode eliminar a percepção de Moraes Filho, por mais que tenha exagerado, sobre o constante trânsito e partilhar de expressivas manifestações de música e dança pelo público heterogêneo da maior parte das festas. Se a polca, o lundu, a chula, o fado e os requebros confundiam-se a todo instante, em termos de dançarinos, ritmos, instrumentos e movimentos, emitiam, ao mesmo tempo, os sinais básicos e justificáveis para que Moraes Filho lhes pudesse atribuir uma determinada identidade comum — "nacional", em sua versão.

E esses traços comuns não foram simplesmente forjados pelo autor. Mostrei em outra oportunidade que as festas do Divino na cidade do Rio de Janeiro, por exemplo,

criavam um local de encontro e convivência entre variados segmentos sociais e gêneros musicais. As pessoas que as freqüentavam, apesar de seus diferenças e supostos conflitos, tinham a oportunidade de compartilhar e intercambiar risos, movimentos, ritmos e danças diferentes. Embora Moraes Filho privilegiasse a "decadência" da festa, havia sempre a possibilidade de seu público experimentar e inventar algo novo, fossem intelectuais, funcionários públicos, artistas, portugueses, libertos ou escravos. Em meio ao esgotamento e cerceamento das festas religiosas e populares coloniais na cidade do Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, a música e a dança constantemente renovavam-se.⁴⁹

Pensando assim, se a prática de se intercambiar e confundir expressões culturais nas festas do Divino, como também em outras festas populares religiosas, proporcionou inspiração para Moraes Filho criar uma certa tradição nacional, o autor não estava apenas delirando em terreno ideológico.

A hipótese acima ganhou um especial incentivo depois do interessante trabalho de Hermano Vianna, sobre "os mistérios do samba". Ao questionar as teorias que "inventaram" a "autenticidade do samba" carioca, o autor defende que a transformação deste gênero em música nacional, no século XX, não foi um acontecimento repentino, "indo da repressão à louvação em menos de um década"⁵⁰. Fez parte do coroamento de uma longa e antiga tradição de contatos culturais entre diferentes segmentos da elite brasileira, fazendeiros, políticos e intelectuais, com manifestações da musicalidade afro-brasileira. Esta explicação, é importante frisar, de forma alguma nega a existência da repressão a determinados aspectos da cultura popular, mas valoriza, paralelamente, a possibilidade de outros caminhos de convivência e interação social e cultural.

Dentre os exemplos que o autor lança mão para demonstrar as evidências históricas destes caminhos, destacam-se, no século XIX, os saraus da corte, ao som de modinhas e lundus, os encontros na "petalógica" de Paula Brito, freqüentada por intelectuais e artistas da "música popular", e as apresentações desses mesmos artistas para setores da elite e autoridades governamentais. Hermano Vianna não se referiu às festas religiosas populares, certamente por desconhecer suas possibilidades e sentidos.

49 As festas religiosas herdadas do período colonial foram gradativamente sendo cerceadas, ao longo do século XIX, nas áreas centrais da cidade do Rio de Janeiro. Entretanto, essas festas encontraram continuidade nos subúrbios cariocas e nas próprias comemorações carnavalescas da cidade. Sobre esta transformação das festas religiosas, ver Abreu, M., *O Império do Divino*, op. cit., cap. 2 e 3.

50 Vianna, op. cit., pp. 37-54.

Ora, colocando em cena um “outro tipo de relação”, no caso de membros da elite carioca com “os universos populares”, pode-se também considerar Mello Moraes Filho como um representante e, ao mesmo tempo, um divulgador, de um caminho de convivência com as manifestações culturais populares, o que não necessariamente apagava de sua obra as diferenças e os antagonismos, mesmo quando se explicitavam as identidades.

Mais do que um elo de culturas diferentes, posto que também organizasse saraus ao som de modinhas e lundus, Moraes Filho pode ser visto como um dos primeiros teóricos desta aproximação, redefinindo positivamente a relação com a cultura popular, de negros e mestiços, muito antes das décadas de 1920/1930, momento em que passaria a ser hegemônica, definitiva e digna de orgulho a nacionalização das manifestações populares, inclusive as que tradicionalmente eram vistas como africanas, especialmente suas festas, danças e ritmos.

Não estaria aí um novo motivo para ser interessante pensar em Moraes Filho como um Rabelais tropical? O humanista francês, apesar de preponderantemente indicar a oposição entre a cultura popular e a erudita, agenciou artisticamente a relação entre os dialetos populares e a língua nacional, contra o clássico latim;⁵¹ o autor tropical também teria intermediado as manifestações populares no mundo erudito, conferindo-lhes um sentido ainda mais completamente nacional.

É claro que a posição de Moraes Filho naquela época não era dominante. Pelo contrário, existiam outros caminhos de relacionamento com as festas populares. Ao longo do século XIX são inúmeros os exemplos de autoridades municipais e religiosas que procuraram cerceá-las, tentando inviabilizar, para o futuro, qualquer possibilidade de um dia as danças e tradições populares virem a ser os símbolos da nacionalidade.

⁵¹ Bakhtin, op. cit., pp. 410-8.

DEBATE

FOLCLORISTAS E HISTORIADORES NO BRASIL: PONTOS PARA UM DEBATE

Maria Clementina Pereira Cunha*

A posição de debatedora costuma ser a mais cômoda nas mesas-redondas, particularmente quando os *papers* são produzidos por profissionais da competência de Ângela Castro Gomes e Martha Abreu, garantia de qualidade e pertinência das questões levantadas. Mas, neste caso, eu me sinto ainda mais confortável na tarefa de comentar dois textos que vieram ao encontro das preocupações que me ocupavam nos meses que antecederam esta mesa. Por uma feliz coincidência, tratava neste período de escrever sobre o processo de transformação de ranchos carnavalescos — e, por certo, do próprio carnaval — em símbolo nacional. Esta transformação, que lança as bases sobre as quais Vargas erigiu sua política cultural em relação aos dias de Momo, ocorria na década de 1920 com forte participação de literatos nacionalistas como Coelho Neto: apegado a noções de progresso e modernidade, convicto antitradicionalista na virada do século, este escritor recorria então a Mello Moraes Filho para vislumbrar nas tradições populares a espinha dorsal de uma cultura autenticamente brasileira expressa pelos ranchos do carnaval carioca.

Assim, posso dialogar com as duas pontas de meu próprio trabalho ao discutir os textos apresentados. Vou, nestas observações, manter a cronologia para começar com a avaliação empreendida por Martha Abreu sobre o conhecido folclorista da *Belle Époque*, Mello Moraes Filho. Martha é autora de uma tese de doutorado fantástica — que acredito será brevemente publicada tendo em vista sua qualidade e o interesse da análise empreendida para a história cultural no país — sobre os significados da festa do Divino

* Professora do Departamento de História da UNICAMP.

Espírito Santo no Rio de Janeiro do século passado¹. Nela, contudo, há um trecho de que gosto menos e que discuti por ocasião da defesa da tese na Unicamp. Desde então Martha e eu tentamos nos convencer mutuamente a respeito de nossas respectivas leituras da obra e do personagem — e tenho a impressão que logo estaremos totalmente de acordo. Na verdade, este trecho de que gosto menos, e que deu origem ao *paper* em discussão, traz a contribuição bastante importante de perceber o peso do catolicismo no Brasil na construção de uma imagem de nação centrada no passado(ismo) e na tradição: esta é uma variante fundamental na oposição entre positivistas e românticos com que a historiografia sobre o tema opera habitualmente. Isto, no entanto, não me parece suficiente para justificar a imagem positiva, hiper-valorizada de Mello Moraes Filho como um pioneiro ou antecipador da valorização das práticas negras ou populares no país.

Em primeiro lugar porque o nosso folclorista era contemporâneo de Sílvio Romero, embora tenha sido menos áspero que este no seu contato com o ambiente intelectual e literário do período. O primeiro, como sugere a expressão usada por Lilia Schwarcz,² tinha um perfil mais próximo do de um “homem de ciência” que de um literato (como a própria Martha sugere, valorizando o afastamento de seu personagem do cientificismo folclorista do final do século XIX), enquanto Mello Moraes Filho pretendeu às vezes assumir a auto-imagem dos homens de letras progressistas que ocupavam redações de jornal e ambientes literários da cidade. Talvez valha a pena aqui, contrastando com a valorização que aparece hoje no texto de Martha — como apareceu nos anos 20 na pena de escritores nacionalistas e conservadores como Coelho Neto³ —, fazer um pequeno desvio para ver como a figura deste estudioso das “tradições populares” era avaliada pelos que com ele compartilhavam de rodas literárias. Nosso personagem-folclorista, neste registro, parece ter constituído ele próprio um tipo algo folclórico: Max Fleiuss, por exemplo, revela em um longo comentário o mal-estar entre intelectuais progressistas do período ao vê-lo capitaneando uma folia de reis em pleno Rio de Janeiro “moderno”, em uma homenagem ao Visconde de Ouro Preto. O tom benevolente do início da narrativa vai cedendo espaço a uma mal disfarçada irritação:

1 Abreu, M. C. *O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro 1830-1900*. Tese de doutorado em História Social. Campinas, Unicamp, 1996, mimeo.

2 Schwarcz, L. M. *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

3 Cf. artigo publicado no jornal *A Noite* de 23 de fevereiro de 1915, apud Jota Efeğê, *Figuras e coisas do carnaval carioca*, Rio de Janeiro, Funarte, 1982, p. 38.

Tive a fortuna de assistir a um “reisado”, com toda a indumentária e figuras. Dirigia-o o meu velho e bom amigo Mello Moraes Filho que era mestre em tais assuntos. Foi em a noite de 5 para 6 de janeiro de 1903, em casa do Visconde de Ouro Preto, na estação de Mangueira. À meia-noite ouviram-se cantorias, gaitas, violões e cavaquinhos e logo foi literalmente invadida a grande chácara.

Mello Moraes montava num cavalo de borracha e os comparsas, todos enfeitados, tinham como ornamento outros animais. O Visconde acolhia com cortesia, mas quando viu que os camaradas trepavam nas cadeiras do grande salão, foi-lhe preciso dominar-se para não explodir. Nos momentos de maior algazarra recolhia-se ao seu gabinete para desabafar. A função durou várias horas, com grande gáudio da vizinhança que se aglomerava nos jardins. Confesso que não apreciei o espetáculo, achando-o muitas vezes ridículo e enfadonho. Mello Moraes, porém, entusiasmava-se, cantando, pulando, sempre no cavaleiro de borracha e com um chapéu de palha formidável. Era uma festa de tempos antigos, atualmente só para ser objeto de leitura e nunca novamente representada.

Quem leu, por exemplo, as páginas tão interessantes de Luís Edmundo e Vieira Fazenda evocará o desdobramento de cenas de antanho, mas não conceberá a possibilidade de assisti-las. Imagine-se a nossa avenida Rio Branco cheia de intérpretes das Congadas, da Serração da Velha... seria horrível, simplesmente horrível.⁴

Não é esta a única ocasião em que podemos flagrar mal-estar ou ironia dos intelectuais e escritores em relação a este seu peculiar colega. Desqualificantes, os comentários de Arthur Azevedo à poesia abolicionista do autor enfatizavam negativamente sua produção como letrado: afinal, não saber versejar parecia comprometer todo o esforço e a sua própria legitimidade enquanto intelectual respeitável:

O doutor Mello Moraes
nunca faz
alexandrino escoreito,
que defeito!
(....)
Por que razão Mello Filho
no Castilho
não estuda as leis do metro?
Vade retro...⁵

4 Fleiuss, M. *Recordando... (casos e perfis)*. Rio de Janeiro, Serviço Gráfico do IBGE, 1943, v. 2., pp. 121-2.

5 Arthur de Azevedo, versos publicados na *Gazetinha*, apud Magalhães Júnior, R. *Arthur Azevedo e sua época*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, p. 72.

Nem mesmo sendo abolicionista (mas quem não era no Rio de Janeiro dos anos 80?) Moraes Filho merece complacência. Artur Azevedo, que aconselhava jovens literatos como Coelho Neto a “estudar o povo” antes de fazer literatura⁶, não lhe perdoava a má qualidade de versos dedicados ainda a uma “boa causa”. Max Fleiuss, jornalista influente e liberal, deixava que o constrangimento fosse mais forte que a amizade ao relatar suas peripécias. No início do século XX, a imagem ridicularizada é ainda mais forte. Defendendo o carnaval como ocasião de extravasamento popular necessário, ainda que deselegante e bárbaro, um cronista que assina Amálio conclui sua coluna a respeito do carnaval de rua com uma malcriada interrogação dirigida a alguns intelectuais esnobes que “dizem mal do carnaval, com uns ares superiores”:

Suprima-se o carnaval e o que fica? O bumba-meu-boi galvanizado pelo sr. Mello Moraes vestido de capitão da “nau catarineta”?⁷

A que atribuir tanta má vontade e ironia? Tratar-se-ia apenas de uma implicância de intelectuais “afrancesados” e elitistas com a insistente excentricidade de Mello? Acho que provavelmente não: fervoroso católico tradicionalista, Mello Moraes Filho talvez fosse visto por seus contemporâneos progressistas exatamente como me parece que ele era: um ultraconservador, até reacionário, para o qual usavam o mesmo tom de blague impiedoso que reservavam, por exemplo, ao jornal *O Apóstolo* — defensor implacável da moral e das tradições católicas, inclusive a influência política da Igreja. Penso que esta leitura talvez se adequasse melhor ao personagem e nos conduzisse a uma visão menos turvada por seus entusiasmos nacionalistas e aparentemente “populares”.

Queria assim propor uma leitura diferente dos textos e gestos de Mello Moraes Filho cuja sedução, devo reconhecer, é grande para leitores de hoje voltados para as questões da chamada cultura popular. Trata-se no entanto de uma leitura que me foi sugerida justamente pelas indicações contidas no próprio texto de Martha Abreu. Ela nos mostra que este autor via a cidade como um ambiente que “deturpa” a cultura popular autêntica, que se escondia nos rincões e sertões ou em algum lugar do passado. Certamente quando dizia isso, Moraes Filho estava indo muito além da intenção quase

⁶ Cf. Pereira, L. A. M. *O carnaval das letras*. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1994, p. 197.

⁷ *O Malho*, nº 24, 28 de fevereiro de 1903.

ingênua de afirmar o valor das “nossas coisas” ou de ver nos populares, particularmente nos negros, o espelho da nação. Para ele, diz-nos a própria Martha, sem dar a isto a devida importância, a “civilização urbana” era pedante e afrancesada. “Pretendida e extemporânea” (para ele) ela modificava o andar da vida e deturpava a tradição, acelerava o ritmo das mudanças, impunha a competição e a degeneração. Ora, já encontrei esta fala em outros lugares: ela é igual a dos alienistas que se propunham a cuidar dos dejetos da civilização, os perdedores deste jogo inevitável (ao mesmo tempo fascinante e temível) do progresso.⁸ Mas esta concepção não estava restrita aos enunciados de saber ou cientificidade, aos quais Mello Moraes Filho se opunha, como destaca Martha: havia também, como é sabido, uma conhecida e influente versão política para esta idéia no período, que se utilizava sobretudo do termo “artificial” para designar indústrias, concentrações urbanas e tudo aquilo que fugisse de uma vocação agrária e pretensamente tradicional para o país...

Penso que também é útil ler Mello Moraes Filho de outro modo: pelos silêncios e pelas ênfases, prestando atenção aos adjetivos empregados e às escolhas que empreende para tematizar o universo das tradições populares. Cordões carnavalescos, por exemplo, o mais numeroso e discutido fenômeno dos carnavais do próprio momento em que escrevia sua obra, estão completamente ausentes destas páginas. Evidentemente, não por esquecimento: são entendidos como deturpações que a cidade impõe às heranças e raízes “autênticas” e representam para ele — como para quase todos os intelectuais do período — um indício indesejável de barbarismo e de perigo. Por outro lado, as Grandes Sociedades carnavalescas que reivindicavam para si uma origem marcadamente “européia” foram incluídas no volume e ainda remetidas à tradição clássica ou a Nice e Veneza (e não a qualquer forma de continuidade com uma eventual “tradição brasileira”). De novo neste caso, Moraes Filho faz coro à interpretação racista, civilizatória e

⁸ Ver Cunha, M. C. P. *O espelho do mundo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986. Esta impressão pode ser reforçada por um detalhe revelador: na seção de seu livro mais conhecido dedicada aos “tipos de rua”, há uma extensa descrição do Príncipe Obá, negro legendário das últimas décadas do Império, amado pelas quitadeiras e negros mina da cidade e (autonomeado?) rei africano, freqüentemente recebido em audiências públicas e mesmo em ocasiões solenes por D. Pedro II. Descrevendo seu triste final, logo após a proclamação da República, Mello Moraes não deixa passar a chance de sugerir que o hospício teria sido o destino certo para ele. Mello Moraes Filho, *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia-Edusp, 1979, p. 312. Sobre o Príncipe Obá, ver Eduardo Silva, *Prince of the people. The life and times of a brazilian free man of colour*. Londres, Verso, 1993.

pedagógica com que os “homens de letras” tentavam enfrentar os dilemas de constituir o povo e a nação no período que se segue à abolição, ainda que lamente o desaparecimento de antigas brincadeiras, substituídas pelo “fino espírito” e pela suntuosidade dos préstitos. Por outro lado os cucumbis, recentemente desaparecidos dos carnavais e festas populares cariocas, provocavam-lhe lágrimas de piedade porque os lia como expressões da dor do cativo; sua descrição, no entanto, adjectiva-os com os mesmos termos empregados por outros intelectuais que desejavam ensinar ao “povo” a civilidade afrancesada: bárbaros, rudes, etc. — enquanto as Sociedades brancas do carnaval de rua são superlativamente positivadas. E as encenações de festa popular que realizava? Ele não escolhia batuques para visitar o Visconde de Ouro Preto, mas reisados capazes de lembrar aos degenerados da cidade a boa tradição ibérica e católica, na qual vislumbrava ao mesmo tempo a herança legítima e a salvação.

Creio, no entanto, que o texto traz para a discussão questões mais importantes que os meandros da obra do nosso piedoso literato-folclorista, e que incidem de forma geral sobre a produção historiográfica recente neste campo. Martha, eu e a maioria dos que lidam hoje com estes temas compartilhamos da intenção e do esforço em mostrar que havia no Brasil um intenso e extenso trânsito cultural entre ricos-pobres, brancos-negros, letrados-iletrados ou qualquer forma de recorte que se utilize. A própria Martha é responsável por uma possibilidade extremamente instigante nesta direção, em sua análise do lundu como expressão deste trânsito e, ao mesmo tempo, da diversidade que tal gênero musical comporta e exprime em suas várias possibilidades de criação e uso. Assim, não entendo porque Mello Moraes Filho — ou Gilberto Freyre, como Hermano Vianna sugeriu atribuindo ainda mais ênfase à idéia⁹ — poderiam ser entendidos como mediadores culturais, figuras que desempenham neste contexto a função de circulação ou de “tradução” de valores e significados. Os canais para este fluxo, afinal, estavam abertos desde que alguém nascia por aqui: não são outra coisa situações como a de negros servindo refrescos nos saraus literário-musicais, aprendendo violino com o padre ou com o pai barbeiro que tocava Bach na rabeca, ou sinhozinhos sendo embalados desde o berço por cantigas de trabalho... Podemos certamente enumerar mil e uma possibilidades que deixo, no entanto, à imaginação dos leitores.

Por que mediadores culturais em um mundo em que tais fronteiras não existiam, a despeito das profundas desigualdades sociais? É importante insistir nisto, na oportu-

⁹ Vianna, H. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar — Ed. UFRJ, 1995.

nidade desta discussão (ainda que este não seja um ponto central da argumentação de Martha Abreu) para levantar um aspecto fundamental desta produção historiográfica sobre cultura popular que tem se adensado no Brasil nos últimos anos, sem libertar-se de uma leitura nacionalista da tradição e da identidade brasileira que (inadvertidamente) acaba se encantando com Mello Moraes Filho e seu tradicionalismo conservador ou com Gilberto Freyre e sua leitura malemolente da democracia racial justificada por uma interpretação da cultura como síntese de diferenças. Hipervalorizar o fato de que estes autores seriam precursores/mentores da incorporação do negro a alguma imagem da identidade nacional não resolve o ponto de que esta valorização — em todo caso muito relativizada e matizada para adequar-se a circunstâncias históricas e políticas — se deu em termos de um debate sobre cultura em que a questão racial era o centro.

Pode ter sido uma efetiva contribuição destes autores incorporar a população negra (tomada às vezes como sinônimo de populares) a uma cultura brasileira da qual outras representações a excluíam, mas isto não transforma esta visão em dado ou pressuposto. Quero sugerir, a título de provocação — não tanto à mesa, mas ao público — que talvez fosse bem mais rico cortar a corda que nos prende ao porto para ir fundo na compreensão da cultura como um campo indeterminado de diálogo e negociação entre diferente e desiguais — portanto, também como um lugar de realização do conflito e da luta em torno de práticas e significados. Talvez a questão mais rica a discutir não seja, afinal, a da identidade brasileira...

Esta afirmativa um tanto retórica — vá lá — nos permite passar rapidamente para o *paper* de Ângela Castro Gomes. Vargas, afinal, parece ser um exemplo notável de habilidade neste jogo de conflito e negociação em torno de práticas e significados, mobilizando em seu favor um arsenal simbólico de diferentes procedências (se queremos pensar nestes termos, à moda dos folcloristas e sociólogos dos anos 30). Ele praticamente nada criou de novo, mas sob seu comando o regime foi capaz de articular o repertório existente e fazê-lo funcionar de acordo com a partitura desejada. Estou, no entanto, menos à vontade neste caso, tendo em vista minha menor familiaridade com a fonte utilizada nesta análise e com o período a que ela se refere. Por isso, tendo a refletir para fora ou para além do texto e seus objetivos para sugerir possíveis desdobramentos.

O que me parece mais interessante neste *paper* é que ele faz com que a problemática que cerca essas definições sobre a identidade nacional caiam literalmente em nosso colo. Se Martha discute um momento em que história e tradição se confundem na imagem do passado, Ângela toma a questão no próprio momento em que o passado se desdobra em duas concepções complementares mas distintas — que correspondem se desdobra em duas concepções complementares mas distintas — que correspondem também ao movimento em que se desgarram, profissionalizam e/ou institucionalizam a História e o Folclore. Se atribuímos facilmente aos folcloristas, literatos, etc. a culpa

pelos equívocos em torno destas questões, Ângela nos lembra que é sempre útil estar confrontado com a suspeição de nossas próprias origens, ao mostrar o papel desempenhado por historiadores nesta história.

No caso da discussão que seu texto empreende, o recorte é pequeno e por isso a dimensão do movimento fica um tanto obscurecida. Mas como eu pensava sobre Coelho Neto e a proposta de que os ranchos desfilassem nos carnavais com temas exclusivamente nacionais e cívicos (para não lembrar outros exemplos correlatos dos anos 20) enquanto lia os *papers* desta mesa, fiquei bastante intrigada a respeito de algumas coisas. Sobretudo me interroguei sobre a passagem de um período, definido como "materialismo" pela *Cultura Política*, em que se romantizava o futuro e negava o passado (e certamente por isso Mello Moraes Filho fora ridicularizado por tantos intelectuais) e este outro momento que Ângela descreve. Se o "materialismo" descrito pela revista serve para a *Belle Époque*, creio que nem tanto para os modernistas (vários dos quais vão trabalhar no DIP ou outras partes do Estado Novo) ou para Coelho Neto — que, nada moderno, anda assim antecipava-se ao DIP nas diretrizes de uma política cultural cívico-carnavalesca.¹⁰ Esses já tinham exorcizado o tal "sentimento de inferioridade" de que fala a revista e achado a singularidade e a afirmação nacional na mestiçagem ou síntese cultural de diferentes influências. Assim, creio que uma das maneiras de enriquecer este debate seria voltar às fontes intelectuais nas quais beberam a ideologia do Estado Novo e seus desdobramentos no campo da política cultural. Em outras palavras, penso que seria útil retomar a reflexão sobre a originalidade ou não dos postulados que presidiram a concepção e a ação cultural do período Vargas: pode-se presumir que não se tenha aí efetivamente criado uma "cultura histórica", mas apenas se empreendido a sistematização e a oficialização de elementos não só preexistentes como de ampla circulação nos ambientes intelectualizados e até entre ranchos carnavalescos, que atenderam prontamente ao chamado do escritor no início da década de 1920?

Talvez o que estivesse se passando fosse, no fundo, um processo de depuração e sofisticação dos instrumentos de controle centrados sobre a idéia nacional, mas não o seu núcleo central. Neste sentido, poder-se-ia entender que a separação entre história (eventos) e folclore (tradição) efetuada neste período acompanhou ou adequou-se a um

¹⁰ A "antecipação" — se é que o termo é adequado — parece ser uma marca fundamental dos anos 20. Um exemplo é a iniciativa de Arnaldo Guinle, milionário presidente do Fluminense Football Club, que instado por Coelho Neto financiou uma excursão dos 8 Batutas ao Norte e Nordeste com o intuito de forjar uma síntese sonora da nação. Cf. *As vozes desassombadas do Museu*. Rio de Janeiro: MIS, 1970.

modelo "técnico" de gestão ou concepção dos conflitos e problemas, que caracterizou a intervenção do Estado Novo no âmbito das relações de trabalho e outras instâncias da vida social. Assim, tratar-se-ia sobretudo de produzir um viés de profissionalização para reforçar um discurso autorizado (competente, no sentido de Marilena Chauí¹¹) sobre estas duas modalidades de busca da identidade nacional e construção de memória.

Em certas passagens, o *paper* de Ângela Castro Gomes parece sugerir que, com Vargas, se criaram tanto uma memória histórica quanto os seus lugares de produção, em um movimento "do alto", de sentido legitimador capaz de forjar para a nação um passado científico e uma identidade cultural — uma tradição tanto quanto uma "cultura histórica" ditas, no entanto, no singular. Ora, os anos 30 são pródigos de um debate historiográfico que passava por outros espaços que não aqueles criados ou institucionalizados pelo regime. Basta lembrar Sérgio Buarque de Hollanda com seu *Raízes do Brasil* e Caio Prado Júnior com a *Evolução política do Brasil*, ambos publicados no início dos anos 30, que mantinham, no período 1937-46, plena vigência em termos de um debate extremamente vivo sobre o passado brasileiro. Caio Prado Jr. publicou seu livro mais importante — *Formação do Brasil contemporâneo* — em 1942, em pleno Estado Novo. Então, não haveria vantagem em considerar este movimento em direção a uma historiografia profissional e "autorizada" pelo seu caráter institucionalizado e oficioso — bem como à difusão bem engendrada desta "cultura histórica" — como mais um lance da velha luta em torno da memória ou do passado dotando-a dos instrumentos técnicos e "científicos" próprios ao corporativismo e ao totalitarismo no período? Talvez se trate mais disso do que propriamente da criação de uma memória histórica — coisa que provavelmente o SPHAN, não mencionado no texto, ajudasse a exemplificar melhor que a própria revista *Cultura Política* ou a historiografia do período.

Finalmente, quero mencionar algo que a leitura do *paper* me sugeriu vivamente e que fica como uma sugestão tentadora diante do que o texto apresenta — um desdobramento que gostaria muito de ver concretizado. Se há nele algo que me incomoda um pouco, como já sugeri, é falar em cultura histórica no singular. Mas não acho que possamos resolver isso só no campo do debate teórico ou da investigação de fontes como as que Ângela utiliza neste artigo, a despeito de sua importância para iluminar elementos fundamentais da questão. Penso que seria muito rico nos arriscarmos no campo pantanoso da recepção desta imagem do passado que se tentava sedimentar ali:

¹¹ Chauí, M. "O discurso competente". In *Cultura e democracia*. São Paulo, Brasiliense, 1981. pp. 3-14.

se ela podia eventualmente ser singular para os agentes do regime político, seguramente não podemos dizer o mesmo sobre os resultados deste esforço.

Ângela afirma claramente que diferentes identidades de grupos sociais foram capazes de gerar leituras próprias sobre o passado pela construção de quadros particulares de referências. Mas fiquei com muita vontade de ver este argumento empiricamente sustentado — e daí arrisco-me a fazer uma sugestão para pesquisadores atentos. Quando institucionalizou o desfile das escolas de samba, seguindo as pistas deixadas pelos anos 20, o regime de Vargas nos deu uma chance perfeita para esta aferição. Sem ter pesquisado o período, posso apostar que um percentual grande dos enredos — obrigatoriamente históricos desde 1938 — tomaram temas como escravidão, abolição, visões da África e outros semelhantes, coisa que talvez não estivesse nos planos do DIP ou nas definições da “cultura política” que divulgavam, embora norteara as identidades de setores populares organizados para o samba (e só por isso a pesquisa já valeria a pena). Mas certamente também vamos achar muitos indícios em outra direção, que nos permitirão avaliar o quanto uma noção homogênea de cultura histórica podia ser estranha aos sambistas e aos demais alvos desta política de produção do passado. Vou dar um único, embora saboroso, exemplo.

O primeiro carnaval institucionalizado do Estado Novo teve como vencedora a Estácio de Sá que, cumprindo as regras estabelecidas pelo DIP, trouxe para as ruas um enredo de fundo histórico e nacional, repleto de referências aos heróis da monarquia brasileira. Entendido como mais uma exigência a ser cumprida para vencer a competição anual — como harmonia, adereços, bateria, etc. — aparecia o novo quesito do conhecimento histórico. Expressão de uma perspectiva oficial, ele devia ser exato e indiscutível para expressar uma imagem unívoca do passado. Mas se não atravessava o desfile, este tipo de conteúdo tampouco podia carregar uma visão articulada, na boca de sambistas alheios ao esforço dos ideólogos do regime. Por isso, no segundo carnaval desde ciclo, a extinta escola de samba Vizinha Faladeira protestava indignada pela vitória da rival que não havia cumprido a contento as exigências deste novo quesito da competição. Seus integrantes entoavam assim, nas ruas, o refrão de seu revelador samba-enredo:

Mais amor e menos confiança,
na história a Estácio se enganou.
No Brasil nunca houve reinado,
o hÔme coroado era o nosso Imperador.¹²

¹² Cf. Alencar, E. de *O carnaval carioca através da música*. Vol. 1. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1985, p. 53.

DE HISTORIADORES E DA HISTÓRIA NO ESTADO NOVO: RESPOSTA A ALGUNS COMENTÁRIOS

Angela de Castro Gomes

Clementina, como seria de esperar, foi atenta e sensível ao centrar seus comentários na idéia básica do texto: aquela que destaca o investimento da política cultural estado-novista na articulação de uma cultura histórica para o “novo” Brasil que se buscava construir. Ou seja, no delineamento e na divulgação ampliada de um “lugar” muito especial para o que se considera e define, no período, como o “passado” do povo brasileiro. Passado este (histórico e folclórico) que poderia e deveria funcionar como mais um dos elementos de identidade e coesão de nossa nacionalidade, ao lado da língua, da religião, do sistema educacional, dentre alguns dos mais significativos.

A sua maior objeção é que se fale “no singular” de cultura histórica. Numa perspectiva específica, eu concordo inteiramente com a crítica; em outra, nem tanto... Por isso, é preciso ficar claro que, quando falo de cultura histórica “no singular”, estou me referindo à construção estado-novista, ela mesma não inteiramente homogênea e desprovida de brechas e tensões, já que é constitutivo do aparelho de Estado a disputa entre instâncias de poder, o que produz diversidade e abre espaço para mudanças sociais, inclusive aquelas cuja pressão vem “de fora” da burocracia do Estado, de forma mais ou menos explícita.

É apenas neste sentido estrito que é útil pensar em cultura histórica no singular, sem contudo entendê-la como um bloco inteiramente coeso, mas apenas como uma diretriz que tem objetivos de fundo bem claros e definidos e que está sendo implementada de forma múltipla e, no caso, muito ambiciosa. Aí certamente se insere o trabalho do SPHAN e também do Instituto Nacional do Livro e de outros órgãos públicos, não tratados no texto por questão de recorte de análise, mas não ignorados na contribuição

específica que dão ao projeto cultural mais abrangente. Este, por sua vez, deve igualmente ser articulado ao projeto político ideológico maior, que tem na política social trabalhista, por exemplo, um ponto nodal, e que também se articula às políticas públicas da área econômica e das relações internacionais, como sabemos. Aí está, a meu ver, uma das mais sólidas razões do impacto da política estado-novista na história do Brasil. Para além do uso da coersão, que não foi pequeno, houve um bem articulado projeto político e nele o Estado investiu pesadamente, com objetivos de curto, médio e longo prazos. Pode-se, sem dúvida, discordar de tais objetivos e lamentar suas tão longas heranças. Mas não se pode ignorá-los, sobretudo porque envolveram uma cuidadosa busca do consentimento da população e sustentaram-se na realização de políticas que, de fato, significaram conquistas materiais e simbólicas, até hoje registradas na memória nacional como positivas.

Dizer, portanto, que o Estado Novo nada criou do "novo" por estar articulando elementos de um repertório cultural em grande parte já existente, não é frutífero teoricamente. Isto porque é exatamente ao alterar a "posição" dos elementos em um campo político, que se altera todo o seu sentido, podendo-se produzir algo bastante "novo", com a introdução e a supressão (é bom não esquecer) de muito pouco ou quase nada. Aliás, geralmente, é o que acontece em termos de política cultural (e também de outras políticas públicas), em que há limites impostos pela identidade do grupo que se deseja alterar, preservando-se a continuidade responsável pelo auto-reconhecimento.

Entretanto, Clementina tem a mais absoluta razão quando implica com o singular, ainda mais no campo cultural. Neste caso, eu a acompanho duplamente. Em primeiro lugar, porque subscrevo a idéia de que certamente havia outras propostas de construção/definição de passado histórico sendo geradas durante o Estado Novo e geradas "fora" do controle de "sua" burocracia e que não foram mencionadas, nem estudadas por mim. O campo cultural é sempre, a meu ver, um campo privilegiado da luta política e, se o Estado está valorizando muito esta dimensão, ela se torna ainda mais estratégica para a competição e a oposição políticas.

Em segundo lugar, como Clementina ressalta bem, porque não considerei, no texto, o terreno da recepção cultural e compartilho da posição teórica de que esta é sempre uma atividade criadora/transformadora e nunca espelhada e passiva. Logo, procurar marcar a proposta de cultura histórica do Estado Novo não pode significar jamais que ela está sendo processada acriticamente, quer seja pelos historiadores e outros intelectuais (literatos, artistas plásticos, sociólogos, etc.), quer seja pela população em geral, todos alvos do amplo esforço político então desencadeado. Tal fato, contudo, não minimiza

a importância do esforço de se construir tal proposta, mas apenas o qualifica e abre possibilidades para se pensar a recepção em bases mais sólidas e ricas: como uma interlocução entre propostas; como múltiplos diálogos entre culturas históricas, no plural. Os resultados destas interlocuções têm assim, certamente e felizmente, grandes margens de imprevisibilidade, constituindo-se numa das características constitutivas da ação política: ela é planejada, mas comporta sempre desdobramentos não previstos por seus formuladores. Neles se radicam tanto as raízes da incerteza quanto as fontes da mudança social. Ainda bem.

AINDA SOBRE FESTAS E CULTURA POPULAR NA FORMAÇÃO DO “POVO BRASILEIRO”

Martha Abreu

Antes de tudo, gostaria de agradecer os comentários elogiosos, estimulantes e desafiadores de Clementina. Sem dúvida, devo a suas constantes indagações, desde as primeiras versões da tese de doutoramento, grande parte de minhas reflexões sobre cultura popular e, ironicamente, sobre Moraes Filho (a partir de seus comentários, sempre precisava aprofundar a crítica e as justificativas de meus argumentos). Apesar das aparências, concordo que nossas diferenças estão cada vez menores.

Primeiramente, é bom deixar claro que meu estudo sobre Moraes Filho não tem como objetivo a valorização pessoal ou teórica deste personagem. Se, por vezes, o leitor pode ter esta sensação, deve-se ao fato de que a estratégia adotada envolveu um certo destaque para as singularidades do autor, dentro de sua época. Não um destaque no sentido de Moraes Filho ser único ou excepcional (pelo contrário, procurei situá-lo dentro de uma perspectiva do pensamento católico). Mas no sentido de que pretendo chamar a atenção para o fato de que a construção de uma determinada identidade nacional festiva tem uma longa e conflituosa história, muito anterior aos anos 20/30 do presente século. O trabalho de Mello Moraes Filho ajuda-me a construir esta história e a demonstrar que é possível o estudo da chamada e controvertida cultura popular no passado.

Por outro lado, também não pretendi apresentá-lo como progressista (conceito espinhoso em qualquer época histórica) ou não racista. Tenho certeza que considerar algum pensador, no final do século XIX, como original em articular um discurso integrador da cultura negra (até mesmo africana) e popular (ou de certos aspectos dessas culturas), nunca deixando de indicar as suas contradições e ambigüidades, não significa elevá-lo a alguma categoria das anteriormente mencionadas. Moraes Filho, insisto, foi inovador e original, naquela época, ao registrar festas populares e ao associá-las às marcas nacionais que desejava valorizar: festas religiosas, catolicismo, tradições portuguesas e

africanas. Em nada enfraquece meu argumento a afirmação de Clementina sobre as escolhas, ênfases e silêncios do autor em relação a certos aspectos da cultura popular.

Só para provocar minha comentarista (e aproveitando uma ajuda de uma colega que estava na assistência), eu poderia argumentar, assumindo, agora sim, a lógica de Moraes Filho, de que os seus críticos, no caso Max Fleiuss ou Arthur Azevedo, exemplificavam, com suas posições, o descaso dos "liberais" e "progressistas" — adoradores de uma civilização estrangeira — com as "nossas verdadeiras tradições". Inversamente, deve-se levar em conta que se o Visconde de Ouro Preto recolhia-se aos seus aposentos "para desabafar" da apresentação de um reisado em sua casa, provavelmente Moraes Filho não fosse tão "conservador" assim. Seria atitude de um "conservador", no início do XX, pensar em "interpretar" congadas, serração da velha, manifestações predominantemente negras, em plena Rio Branco? Ou ainda, parece ser posição de um "conservador" descartar a estratégia de branqueamento através da imigração?

Conservadores e progressistas à parte, Clementina tem toda a razão em preocupar-se com uma produção historiográfica que não se liberta com facilidade de uma leitura nacionalista da identidade brasileira (confesso que sempre preciso estar atenta); que não vê as práticas, criações e significados culturais como campos abertos ao conflito e ao exercício da diferença. Concordo e defendo enfaticamente em meu trabalho a pluralidade de significados nas práticas culturais comuns. Mas defendo também — e aí talvez esteja nossa maior divergência — que a versão de Moraes Filho faz parte deste conflito. De que forma? É uma das versões possíveis sobre as manifestações populares e, principalmente, não é apenas uma versão assentada em uma fértil criação ideológica. Como argumentei, Moraes Filho não inventou uma tradição nacional completamente atemporal ou irreal, sua idéia de nação era histórica e socialmente possível naquele momento. A união do povo, proposta pelo autor em termos étnicos, mas principalmente culturais, encontrava sentido em festas, danças e ritmos compartilhados por todos. Se bem que esta união não fosse completa e harmônica, nem mesmo na sua perspectiva nacionalista.

Ora, se sua versão deve ser considerada, Moraes Filho pode ser visto como uma importante "janela" — sem nunca deixar de ser um filtro — para se estudar as festas e as manifestações populares no passado. Provavelmente, o desconforto de Clementina pelo que entende como uma valorização do personagem reside neste meu grande entusiasmo pela obra do autor. Mas, no meu modo de ver, é impossível um historiador não se empolgar com um relato que permite acesso, mesmo que problemático, às manifestações culturais populares no passado; é impossível, e até mesmo imprescindível, não se sentir estimulado a procurar entender seu autor.

A respeito do comentário de Clementina, de que identifico Moraes Filho como um mediador cultural, não concordo. Plageando a própria comentarista, demonstro em meu trabalho o intenso e extenso trânsito cultural entre ricos-pobres, brancos-negros, letrados-iletrados, independente de mediadores. O trânsito acontecia em vários momentos e locais, mas incrivelmente nas festas. Aliás, Moraes Filho tornou-se uma das fontes para esta demonstração. Meu argumento é que o autor foi um agente da aproximação entre as culturas, não simplesmente por organizar reisados para o Visconde de Ouro Preto, mas por ser um dos primeiros teóricos desta aproximação (e versão) e por divulgar no mundo das letras *Festas populares no Brasil*, em 1888. E esta constatação é importante, não apenas pela época de sua produção, em plena abolição da escravidão, mas pela dimensão que ganharia nos anos posteriores.

A INVENÇÃO DO FUTURO

*Antonio Montenegro**

Labirintos da memória popular

Escolhemos iniciar este texto relembrando uma história contada por uma mulher, moradora do bairro do Recife. Quando, em 1987, teve início o plano de reabilitação do referido bairro, sob a coordenação da arquiteta Amélia Reinaldo, a recuperação da memória de moradoras/moradores/trabalhadores/trabalhadoras foi considerada como parte constitutiva e indissociável do caminhar que então se iniciava. Foram realizadas diversas entrevistas, publicadas em livro (hoje esgotado) que recebeu o título: *Bairro do Recife — porto de muitas histórias*.¹

Destacam-se, para os primeiros passos da reflexão que desenvolveremos, alguns trechos da entrevista de Maria Gilda, que nasceu numa família de trabalhadores rurais. Esta, ao revisitar suas memórias, funda trilhas de onde emergem à consciência lembranças do trabalho enquanto criança. O tempo da infância inexistente. É apenas uma palavra que outras crianças viveram/vivem. Ela não.

Narra Gilda:

(...) Quando eu era criança, trabalhava nas usinas, eu e minha mãe... isso eu com seis anos, já trabalhava na usina. (...) Eu nunca tive infância, eu nunca soube assim o que foi esse negócio de criança, esse negócio, nunca.²

* Professor do Departamento de História da UFPE.

¹ *Bairro do Recife: porto de muitas histórias*. Por Antonio Torres Montenegro, Ivandro da C. Sales e Silvia R. Coimbra. Recife, Gráfica Recife, 1989.

² Op. cit., p. 73.

Infância é um negócio, reinventa Gilda. Negar o ócio, que seria o próprio avesso da infância, é ressignificado como sinônimo. Nesse cenário é que Gilda se descobre aos doze anos tendo sua primeira relação sexual, é imediatamente reconhecida e nomeada como mulher, “não era mais virgem”. O passo seguinte é a expulsão de casa e a vida no mundo da prostituição. Essa história de Gilda, tão comum a milhares de outras mulheres, é emblemática de um passado que resiste à mudança, de uma estrutura fundiária e de relações sociais incapazes de transformar seus trabalhadores em cidadãos.

Em um outro plano, descortina-se, por parte do Estado, um insuficiente investimento em educação fundamental. Este é um outro elemento que reduz, de forma incomensurável, as possibilidades de trabalhadores/trabalhadoras construírem novos projetos de vida que transcendam o limitado universo dos destinos preestabelecidos.

O quadro social de infâncias despedaçadas, associado a alternativa de trabalho que não integram essa parcela da população ao ativo e atraente mercado de consumo, criará um exército de excluídos que interagem, informando e modelando as práticas de toda a sociedade.

Nesse sentido, com reduzidas possibilidades de imaginar, construir outros planos de vida que recriem o estabelecido, uma parcela significativa recorrerá à violência como forma de expressão de desejos não realizados.

Para muitos, o sonho, a fantasia, o mundo como magia serão também um caminho recorrente na expectativa de uma força protetora, que virá lhe redifinir a vida. Gilda, ao relembrar a passagem da rainha Elisabeth pelo Recife, em 1969, revela a força sempre presente do inconsciente mundo mágico infantil, que apenas aguarda uma oportunidade para vir à tona e fazê-la sonhar dias seguidos com uma outra vida. Conquistar um soldado da comitiva oficial é a possibilidade de tudo resolver. Um soldado da rainha, em seu imaginário, seria o príncipe encantado que iria levá-la para longe de todos os sofrimentos. “Eu vou ver a Rainha Elisabeth e vou conquistar logo um homem bonito daquele, um soldado daquele. Eu vou conquistar um soldado daquele, eu só pensava isso”.³

Perceber algo é sempre um ato de apreensão do mundo ao redor, onde as marcas, as lembranças da memória consciente e inconsciente estão sempre presentes, condicionando, interagindo, modelando o que e como captamos e reconstruímos sobre o universo das práticas sociais.⁴

³ Op. cit., pp. 85-6.

⁴ Garcia-Roza, L. A. *Introdução à metapsicologia freudiana II*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.

Para Gilda, só o encontro com um outro destino poderia mudar o curso da sua história. Em seu passado distante ou mesmo mais próximo, nunca lhe foram oferecidos os elementos para pensar e projetar um agir que possibilitasse construir uma outra realidade à sua volta que rompesse com as cadeias que a subjugavam.

A relação que se estabelece entre a memória e a percepção e, por extensão, as formas de compreensão e ação no “mundo ao redor” têm sido alvo da reflexão de muitos estudiosos.

Henri Bergson, filósofo francês, escrevia em seu livro *Matéria e memória*, no início deste século, não termos propriamente presente, pois, ao vivenciá-lo, este já seria passado. Por outro lado, o presente, ao projetar-se como movimento permanente, seria incapturável. Nessa perspectiva, o ato de perceber o mundo operava-se indissociável das marcas do passado guardadas na memória. Por extensão, as formas de apreensão do mundo ao redor, como também de imaginá-lo, estariam sempre condicionadas pelo passado. Estabelecer-se-ia, dessa maneira, um processo contínuo e de múltiplas influências entre as marcas que nos vêm da memória e a percepção.⁵

Terra, educação e poder

Repensar o futuro remete-nos necessariamente ao passado e à forma como este institui, funda nossa percepção, compreensão e ação no presente. É possível recuperar inúmeros passados; no entanto, optamos pela abordagem de dois, terra e educação, que também poderiam ser renomeados como trabalho e educação, constitutivos e basilares do universo das práticas sociais.

A forma como a terra está e esteve predominantemente organizada ao longo deste século no Brasil pode se constituir em uma das referências para entender as cadeias que aprisionam as possibilidades de mudança. No entanto, indissociável da rede material, está a cultura, a visão de mundo e sociedade daqueles que tinham e têm de forma preponderante as condições de dirigir e mudar.

Surpreende descobrir, em uma publicação de 1942 de um líder político, ministro de Getúlio Vargas, a preocupação com o tema acima citado, antecipando a gravidade do quadro social que, paradoxalmente, alcança na década de 1990 seu paradoxismo.

⁵ Bergson, H. *Matéria e memória*. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo, Martins Fontes Editora, 1990.

Escrevia então esse político:

(...) A recuperação da terra e do homem são os dois problemas mais urgentes do Nordeste. Um depende do outro. Não se pode considerar a terra sem o homem, nem o homem sem a terra. A terra que não é distribuída, tratada e cultivada expulsa o homem. O deserto não é forma de vida. O homem aspira um mínimo de prosperidade. Ninguém se iluda sobre isso. O interesse, a ambição, o desejo de condições de vida sempre melhores são os grandes motivos das transformações sociais. A vocação do homem não é para a escravidão, nem para a miséria. (...) Uma propriedade que não produz ou que não é valorizada pelo trabalho, é uma injustiça, é um fator permanente de inquietação, não é um direito, é um abuso do direito. Quando se diz que uma propriedade deve ser distribuída, não se está impondo a sua divisão, nem usurpando um direito. O que se aconselha, e é urgente a solução, é que essa propriedade produza e que todos possam participar, pelo trabalho, dos seus frutos (...)⁶

Agamenon Magalhães foi o autor dos fragmentos dos artigos acima reproduzidos, entre outubro e dezembro de 1942. Acreditava na possibilidade de, através da doutrinação dos editoriais do seu jornal *A Folha da Manhã*, modificar a mentalidade dos latifundiários.

Surpreende a visão que tinha da sociedade e, principalmente, de um dos seus problemas fundamentais — a terra e o homem —, sobretudo ao tomá-lo em uma perspectiva social, embora não fosse um socialista, antes assumiu uma atitude de repressão aos movimentos de esquerda, no período de 1937 a 1945. Entretanto, da perspectiva das elites políticas dominantes e legais, representa uma ruptura com as forças que sempre estiveram presas a uma visão de mundo, de sociedade e de trabalho que pouco se distancia da “casa grande e senzala”. Retomando Bergson, poderíamos pensar que Agamenon percebe o mundo ao seu redor, não com as marcas de uma memória herdada, mas ressignifica o passado herdado, e partir do estudo e do contato com outras teorias explicativas e instituintes do social. Dessa maneira, é capaz de pensar diferente, estabelecer uma outra compreensão para o presente e um outro projeto para o futuro, que rompe com uma determinada memória que apenas fortalece uma percepção e, por extensão, uma ação no presente mantenedora do *status quo*.

A tensão de arriscar, criar face às novas situações ameaçadoras de risco ou tentar repetir antigas práticas, fórmulas incapazes de superar os desafios e impasses, projeta

⁶ Pereira, N. (org.). *Agamenon Magalhães, idéias e lutas*. Recife, Editora Raiz, 1985, pp. 188-9.

o dilema político maior entre inventar e repetir. No entanto, aqueles que propõem a mudança necessitam o suporte da sociedade ou, mais propriamente, de suportes representativos.

O projeto defendido por Agamenon não se realizou. Possivelmente, porque, para transformar uma realidade tão adversa, era imprescindível, mais que a vontade política, um interventor no governo do estado.

A indústria como futuro

Uma outra expectativa histórica que pode auxiliar esta reflexão vem da indústria. Ao revisitarmos o caminhar desta no início do século e as dificuldades de adaptar o operário ao ritmo e aos níveis de produtividade, percebemos que o exemplo de Henry Ford projeta-se como emblemático.⁷

Em face das lutas operárias, da resistência ao sistema fabril, e do absenteísmo, Ford enfrenta a tensão social que se intensifica, não com mais repressão, não com fórmulas de controle mais sofisticadas apenas, mas antes institui o *five dollars day* (quando nas demais indústrias automobilísticas o salário era de 2 a 3 dólares), e encurta a jornada de 9 para 8 horas de trabalho.

Essa postura *audaciosa* de Ford, se por um lado tem como objetivo tornar a classe operária fiel e disciplinada, por outro causa um enorme incômodo para os demais industriais. A mudança que institui é indissociável da compreensão que constrói da sociedade e sobretudo da relação homem/trabalho. Escrevia Ford em 1913:

Ao dar subpagamento aos homens, nós preparamos uma geração de crianças subalimentadas e subdesenvolvidas, tanto física quanto moralmente; nós teremos uma geração de operários fracos de corpo e de espírito, e que, por esta razão, mostrar-se-ão ineficazes quando entrarem na indústria. Denfinitivamente, é a indústria que pagará a conta. Nosso próprio sucesso depende em parte daquilo que pagamos.⁸

Essa visão e, por extensão, essa prática de Ford têm múltiplos significados. Por um lado, como ele próprio afirma, maior salário é sinônimo de melhores homens, melhores trabalhadores e, por extensão, mais riqueza para todos e para sua indústria. O

⁷ Hobsbawm, E. J. *A era dos Impérios — 1875-1914*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, pp. 79-85.

⁸ Beaud, M. *História do capitalismo — de 1500 aos nossos dias*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

trabalhador menos oprimido pelo peso dos baixos salários e com maior possibilidade de acesso aos bens culturais poderia sempre exigir outras condições de vida e trabalho, como também se preparar melhor para pensar e projetar a sociedade que tem e a que deseja.

Nesse sentido, deve-se destacar como a educação se coloca como uma das condições necessárias para reelaboração de marcas, de memórias que condicionam e informam a percepção do presente e as possibilidades de construção de um outro futuro.

Revisitar a educação é pensar em um dos grandes impasses que hoje estão colocados para a sociedade brasileira. A problemática do analfabetismo modela e informa de maneira incomensurável toda a realidade. A maneira como as pessoas analfabetas compreendem, percebem e agem na relação com o mundo ao seu redor tem uma influência determinante no universo das práticas sociais de todos os segmentos. Ao viverem fora do mundo da palavra escrita e, por extensão, impedidas de ler e compreender uma parcela do universo ao seu redor, essas pessoas enfrentam uma barreira proibitiva ao exercício do ser cidadão. A desconfiança, o medo e, sobretudo, a sensação de não-pertencimento ao contexto social instituem um processo “perverso de exclusão social”. Entretanto, o fenômeno da exclusão projeta-se no interior das relações intersubjetivas e sociais, influenciando e modelando contraditoriamente o ser dos “incluídos”.⁹

A fala como prisão

Para ilustrar essas reflexões acerca do analfabetismo, voltemos a Gilda. Narra em suas memórias:

Eu já fui burra, eu já fui burra que ninguém botava nada na minha cabeça, mas agora, meu filho, continuação do tempo, eu acho bonito, eu aprendi a falar, aprendi me expressar nos cantos, convivendo com pessoas assim, sabe como é?... As pessoas mais... Quando as pessoas tá conversando assim, quando eu vou pagar a casa, que eu chego assim, quando eu vou pagar a casa, que eu chego assim, lá no escritório do Doutor Romero, tem aquelas moças, aquelas pessoas conversando, aí eu fico assim prestando atenção aos modos, né? Delas conversarem, o jeito delas conversarem porque... aí eu boto na cabeça o jeito de se sentar, sabe? Delas se sentarem e tal, aí eu fico olhando. Elas sabem se expressar muito bem, aí eu fico assim, né? Olhando. Aí quando eu chego no canto assim, aí eu... eu tenho que ser assim, eu tenho que falar do jeito que aquela pessoa tava falando. Tem gente já viu eu conversando, disse assim:

⁹ Souza, S. Jobim e. *Infância e linguagem — Bakhtin, Vygotsky e Benjamim*. Campinas. Papyrus. 1996

ô Dona Maria Gilda, a senhora sabe... a senhora sabe ler? Eu digo: não sei não, porque a senhora se expressa melhor do que algumas pessoas que sabem ler: eu digo: não eu não sei juntar uma letra eu não sei...¹⁰

Revela Gilda inicialmente a representação que contrói de si própria — ou seja — como aquela que não sabe falar. Mas o não saber falar tem um significado bastante próprio, ou seja, teme expressar-se nos “lugares”, por observar que o universo das palavras usadas pelas demais pessoas era distinto do seu. Para superar esse impasse, esse invisível controle e disciplinamento, Gilda burla, faz de conta que sabe, que é alfabetizada. Memoriza as palavras, as maneiras de as pessoas se comportarem, se sentarem e, nesse movimento de mímese, descobre-se igual ao outro. O exemplo narrado de alguém que lhe pergunta se é ou não alfabetizada, para em seguida sentenciar que sua fala é melhor do que a de muitos alfabetizados, é o reconhecimento do lugar conquistado, embora este seja apenas um simulacro. É a comprovação da competência e, sobretudo, da “nova” representação que constói de si — ser “melhor do que algumas pessoas que sabem ler...”¹¹

Além do conteúdo narrativo, o relato de Gilda aponta o drama social de todos os analfabetos. Falar, expressar-se “nos cantos” está associado a significados negativos. Revela algo que denota vergonha, constrangimento, sentimento de “não-pertencimento” ao universo que a sociedade instituiu como sendo seu único lugar — o do analfabetismo. O lugar da outra fala — do analfabeto — não está autorizado, não é reconhecido, revela algo que se torna carregado de significados negativos para aquele que o manifesta. Embora Gilda descreva, neste fragmento, o caminho encontrado para transcender seu próprio silêncio, sua exclusão, podemos imaginar quantos não são inteiramente submissos nesta fronteira visível/invisível de se mostrarem analfabetos. Um paralelo possível poder-se-ia estabelecer entre esses fragmentos de memória e Graciliano Ramos, em *Vidas secas*. Este constrói, através do seu personagem Fabiano, um cenário em que a questão da fala do analfabeto é determinante para a compreensão das relações de poder na sociedade sertaneja.¹²

Em uma passagem de *Vidas secas*, Graciliano estabelece o seguinte quadro:

¹⁰ Op. cit., pp. 81-82.

¹¹ Norbert, E. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.

¹² *Revista Brasileira de História* 23-24. O direito da fala (violência e política em “Vidas Secas”) 91. Antonio Jorge Siqueira. ANPUH em co-edição com a editora Marco Zero. São Paulo, setembro 91, agosto 92.

Fabiano também não sabia falar. Às vezes largava os nomes arrevesados, por embriaguez. Via perfeitamente que tudo era besteira. Não podia arrumar o que tinha no interior. Se pudesse. Ah! Se pudesse, atacaria os soldados amarelos que espancam as criaturas inofensivas.

Apesar de publicado em 1938, *Vidas secas* mantém fortes raízes com a contemporaneidade de 1996. Passado e presente, ficção e memória. Limites e desafios do tempo futuro.

TRABALHADORES RURAIS DO RECÔNCAVO BAIANO: MEMÓRIAS E LINGUAGENS*

*Charles d'Almeida Santana***

Diversidades

Existe uma certa tendência a generalidades, no Brasil, em estudos sobre o viver no campo. A partir deles, cria-se uma imagem do homem rural relacionada à inabilidade em lidar com o "moderno" que, por extensão, justificaria sua inadequação à sociedade urbana. Todo argumento mostra-se mediatizado pela eloquência da equivocada compreensão de uma "inferioridade intelectual" do agricultor brasileiro, num sentido geral que o bestializa. Nessas pesquisas, a expressividade das relações com a natureza adquire estatuto de simplicidade e dá margem a interpretações que congelam a dinâmica de costumes, hábitos e valores rurais. Assim, reduzem os diferentes significados da vida nas roças à compreensão nostálgica de uma realidade extinta ou fadada ao desaparecimento, cuja demanda central radicaliza-se na necessária conservação, muitas vezes teatralizada, de algumas de suas dimensões mais expressivas.

A abordagem referida identifica a cultura campestre pelo viés do folclore, do exotismo, e, pela supressão da complexidade histórica, abstrai o processo em reflexões que homogeneizam complexas estruturas de sentimento e práticas inventadas/reinventadas cotidianamente. Ocorre ainda, por diferentes caminhos, a construção do mito do cam-

* Neste texto busco outros desdobramentos de reflexões e temas abordados na minha dissertação de mestrado, defendida em 14 de março de 1997. Santana, C. d'Almeida. *Fatura e ventura camponesas: trabalho, cotidiano e migrações — Bahia (1950 — 1980)*. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP, 1997.

** Professor de História da Universidade Estadual de Feira de Santana — UEFES, da Faculdade de Formação de Professores de Santo Antonio de Jesus — FFPsAJ/UNEB e doutorando em História na PUC-SP.

ponês abstrato, apolítico, apático, submisso e incapaz de constituir-se como sujeito ativo de sua própria condição social. O trabalhador rural é transformado em objeto de carências a serem suprimidas por intermédio de ações institucionais ou pessoais, como que a tentar "salvá-lo" do embrutecimento absoluto.

Em outro sentido, escritos acerca da realidade rural brasileira remetem a análises de espaços e tempos históricos fechados em si mesmos. Ficam inibidos, pois, os encontros e desencontros entre variados lugares, lugarejos, vilas, campos-cidades e passados, presentes e futuros onde e quando a vida cotidiana transcorre. Quer seja quanto a espaços e tempos, quer seja quanto a recortes temáticos, a morte, por exemplo, esses estudos desassocia o viver do lutar, o feminino do masculino, a festa do trabalho, a religiosidade da política, a linguagem das experiências, em compartimentações estanques e alheias aos processos históricos vivenciados. Valorizam modelos interpretativos consolidados enquanto perde-se a diversidade social.

Para reflexões que lidam com a possibilidade em apreender o múltiplo na história: depoimentos orais de trabalhadores de roças de Conceição do Almeida e Santo Antônio de Jesus, no Recôncavo Baiano, indicam importantes alternativas. Trata-se de testemunhos gravados com o intuito de interpretar significados históricos, do ponto de vista de trabalhadores rurais, do movimento migratório entre os anos de 1950 e 1980¹. Durante esse período ocorreu uma virada nas expectativas de agricultores, surpreendida nas variações do significado da palavra *futuro*, entre outras. Nas falas, o fim dos quintais de café, a decadência das roças de fumo e a derrubada das matas articulam-se à diminuição das possibilidades de conquistarem sua sobrevivência e construírem um novo cotidiano.

As lembranças expressam experiências da migração em direção à cidade enquanto uma fuga à condição de "mendigos". Nas memórias, ao mesmo tempo em que aparecem relatos acerca da expansão da criação de gado bovino na região, registram referências à migração de trabalhadores "transportando" tradições que, seletivamente,² poderão ser resgatadas na dinâmica urbana. Aqueles que permanecem no campo vivenciam processos

1 Entre as obras que tratam dessa migração na Bahia, destaca-se a de Guaraci Adeodato Alves de Souza *Migração e subemprego em Salvador*. Dissertação de mestrado. Salvador, UFBA, mimeo, 1978.

2 A esse propósito, Raymond Williams lembra que "O que temos de ver não é apenas 'uma tradição', mas uma tradição seletiva: uma versão intencionalmente seletiva de um passado modelador e de um presente pré-modelado, que se torna poderosamente operativa no processo de definição e identificação social e cultural. Williams, R., *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979, p. 118.

culturais nos quais algumas tradições passam ao desuso e outras são inventadas sob diversas pressões inscritas no âmago do movimento histórico regional.

Trabalho e cotidiano nas roças

O testemunho oral de Dona Lourdes, entre tantos outros, sugere bem variações no confronto-encontro de formas da tradição oral, da escrita, do trabalho, da religiosidade, etc. Embora tenha residido na roça até cerca de um ano antes de ter gravado as lembranças, uma de suas filhas tendo concluído o magistério de segundo grau e, também, por conta de problemas na saúde de uma outra filha, diversas vezes esteve em Salvador de uma maneira mais envolvente do que em eventuais visitas feitas a parentes, na capital da Bahia. Suas representações sinalizam diversidades nos mundos do trabalho:

Trabalhava muntio na terra dos outro, Dr. Humberto. Vivia assim, pode dizê, de ventura. Porque trabalhava! Meu marido trabalhava de ganho, pra alimentá família e quando plantava uma roça, era partida à meia, à terça. Era assim. Aqui não tinha nada não. Trabalhava, vivia de ventura porque não tinha, como é, não tinha nada. Só vivia trabalhano. E, tinha outro, do meio pro fim peguei a fazer doce pra vendê. Fazer doce. Saí quando tinha uma missa nos lugá. Ia praqueles lugar vendê doce. Vivia disso. Longe, muito longe.

Nesta passagem do depoimento, Dona Lourdes, com 66 anos de idade e proprietária de um pequeno sítio no Senhearém, nos limites do município de Santo Antônio de Jesus, faz alusão ao tempo em que era rendeira. Sua percepção acerca da vida dos lavradores desdobra-se em algo distante do seu interesse ou do que pudessem escolher: "era uma ventura". O cotidiano era de trabalho duro e intenso nas roças: "O dia? Vivia andando. Ia pra roça. Ia pra lenha. Ia pra jaqueira. Ia praqueles lugá assim. E quando não tava trabalhano, panhando café pras pessoa, tava fazeno isso". "Só vivia trabalhano", andando por caminhos de mais de seis quilômetros com um tabuleiro de doces na cabeça, com as mãos entorpecidas sob a chuva.

Em outros momentos, os agricultores poderiam estar a fabricar seus próprios pratos, panelas e variados artefatos de barro. Algumas poucas "paneiras" profissionais produziam com o objetivo de vendê-los nas feiras da região. Do mesmo modo que o artesanato de cerâmica poderia vir a ser vendido, eventualmente eram comercializados outros trabalhos femininos, profissionalizando-os. Ao caráter complementar, por vezes principal, da confecção de roupas em bugariana (tipo de tecido), somava-se a fabricação

manual de charutos, doces, biscoitos e bolos, cuja aceitação nas feiras, missas e festas revertia-se em possibilidades de significativa contribuição nas despesas familiares.

São significativas, deste ponto de vista, as recordações de Dona Maria Silva Santos. Ainda de pouca idade, ela chegou no Tabuleiro de Menezes como acompanhante da professora da vila rural, distrito de Conceição do Almeida. Pressionada pelas exigências da "patroa" e por crescer longe da família, a franzina Dona Maria aprendeu a tomar iniciativas mais autônomas. Mais tarde, já casada com Sr. Mario, acumulou funções de esposa do delegado e professor da roça, de cabo eleitoral, de rezadeira, de parteira e, junto com o esposo, a de "administradora" de fazenda. E, ainda mais, conforme as suas próprias palavras:

Eu matava boi, ôchem! Eu ia com dois home: um magarefe mais outro. Metia a faca e distinchava o boi. Levava daqui, ia pro rio, lavava todo. Chegava em casa cortava todo. Metia no sal e dia de sexta feira ia pra rua. Eu tive venda aqui a vida toda. Mário nunca soube o que era ir na rua faze uma compra pra venda não. Quem ia era eu. Dias que ia com três, quatro anima. Lata de gás, saco de açúcar, saco de farelo. tudo. A minha vida foi um fracasso! Trazia tudo no panacum. Mário tomava conta pra vendê, agora pra vendê, mas pra comprá não ia não.

As dificuldades em sobreviver aos maus tratos, à vida dura e à exploração a ensinaram ir além de pressões determinantes no mundo rural. Expressando-se numa linguagem carregada de emoção, sentimento de algum modo improvável na escrita,³ ela mostrou-se orgulhosa por ter realizado trabalhos pesados, aqueles mais apropriados à suposta "natureza" masculina, como que a buscar trilhas para construir, com a mediação da língua, sua condição de mulher.

Enfim, a procura de um futuro empurrava os trabalhadores rurais em direção a atividades entendidas como secundárias, se compararmos com aquelas outras nos roçados. Entretanto, a depender de determinadas circunstâncias, o trabalho distante das roças poderia assumir posição principal entre as ocupações dos agricultores. Com caráter temporário ou permanente, esses "empregos" configuravam-se em portas estratégicas aos lavradores. Provavelmente, o comércio de carnes salgadas, flores, farinha de man-

³ Em diálogo com Platão, Jeanne Marie Gagnebin considera que "É a exterioridade da escrita, oposta à visão interior da alma, que faz dela um *pharmakon* artificial, tanto mais perigoso quanto ele é ainda mais sedutor." Ver da autora *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 55.

dioca, tanto em feiras de cidades próximas quanto em Salvador, tenha ganho destaque antes mesmo do desaparecimento dos tropeiros e vendedores ambulantes de peixe de espeto e rapadura.

E, apesar de não possuírem nada, porcentagens das roças por eles plantadas deles fugiam por entre os dedos, "à meia, à terça". São afirmativas que denotam preocupações para além da conquista do sustento imediato, de apenas "concordar" em ter morada junto às roças, plantar roças permitidas pelos fazendeiros, caçar nas matas da região ou sustentar sobrevivências do arcaico coronelismo no meio rural brasileiro.⁴

Obviamente, muitos fazendeiros promoviam empecilhos às expectativas de melhorias dos rendeiros e meeiros.⁵ Enquanto que aqueles que não produziam satisfatoriamente, para os patrões, poderiam ser sumariamente dispensados; os trabalhadores rurais que estivessem prestes a conquistar melhores condições de vida poderiam sofrer diferentes pressões contrárias, no sentido de serem mantidos dependentes do proprietário.

A família de Dona Lourdes era de rendeiros. Mas seu marido, Edgar Cerqueira, também "trabalhava de ganho" com a "venda do dia", acertando uma tarefa, com pagamento em dinheiro ou em mercadorias. Outros depoentes recordam a possibilidade de associar atividades em suas roças com empreitadas em um engenho de açúcar vizinho ao seu terreno. Por vezes, pequenos proprietários arrendavam terras aos fazendeiros; outras vezes, após "pagar a renda" da terra durante um ou dois dias na semana, um rendeiro poderia trabalhar em alguma meação ou em roças de diferentes donos de terras.⁶ O testemunho de Ramos Celestino da Silva registra que havia a probabilidade de um meeiro ser contratado como magarefe, ou como tropeiro, ou em um pequeno comércio; ou, nos períodos de safra, em barracões de café e de fumo.⁷

⁴ Numa outra abordagem, Pierre Bourdieu analisa questão semelhante. Ver do autor *Algérie 60: structures économiques et structures temporales*. Paris, Minuit, 1977. Especialmente o primeiro capítulo intitulado "Espérances subjectives et chances objectives", p. 67 a 81.

⁵ Um interessante estudo das estratégias de dominação no mundo rural foi feita por Afrânio Raul Garcia Júnior. *O Sul: caminho do roçado: estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo/Brasília, Marco Zero/ Editora UnB, MCT-CNPQ, 1989.

⁶ Para maiores detalhes a respeito do comércio de café e fumo, na região, ver *Estudos Básicos para o Projeto Agropecuário do Recôncavo*. Tomo III, p. 53; e *Análise Global da Economia Baiana*, vol. 1, p. 153.

⁷ A esse respeito, Luciano P. Coni observa que, em Conceição do Almeida, o beneficiamento do café "seria, até 1970, o grande suporte da mão-de-obra operária nesta cidade." In: Caldas, G. C. *Conceição do Almeida: minha terra minha gente-memórias*. 2 ed. Salvador, Editora Mensageiro da Fé, 1974, p. 404

Enfim, o pequeno proprietário, o rendeiro, o meeiro, o comerciante, o diarista e o assalariado poderiam se manifestar na história de vida de um único indivíduo. Uma multiplicidade de relações de trabalho, portanto, a sugerir a velocidade com que elas eram cotidianamente pensadas e objetivadas como prática social, no contexto de todo um modo de vida e de luta, e não como um dado pronto e acabado e suscetível de ser capturado pelo pesquisador. Daí o risco em se conceituar o trabalhador rural da região segundo relações assalariadas, de meação ou qualquer outra; ou segundo uma única atividade "profissional", de modo a tornar improvável a apreensão do lavrador como sujeito ativo na dinâmica cultural do campo baiano.

Com efeito, os próprios trabalhadores têm dificuldades em distinguir, para estranhos ao seu mundo da linguagem,⁸ o rendeiro do meeiro e este do pequeno proprietário. Enquanto essas dificuldades demarcam nossos campos, e proporcionam uma dada tensão no decorrer das entrevistas, elas afloram, indicando a sensação de identidade entre os trabalhadores da região, durante o período estudado.

Davi Rocha, filho de um "posseiro" em terras da fazenda do próprio avô, ao fazer um esforço para diferenciar o rendeiro do meeiro, depõe acerca de semelhanças de destinos entre eles:

Porque o arrendeiro, digamos, ele naquele tempo, ele dava um dia de renda na semana e o resto da semana trabalhava ao ganho, né? Outros era assim: um dia de renda, um ou dois dias de contrato e o resto trabalhava ao ganho. O meeiro não. O meeiro, ele morava ali, tudo que fazia era à meia, sobre a parte da roça. Se ele plantasse mandioca era dividido, se ele plantasse fumo era pesado, era dividido, se criasse um porco era dividido. Tudo era assim. Morava tudo na mesma fazenda, só dependia de acordo: você quer à meia ou quer arrendeiro? Outros já pagava a renda por ano. Acertava o preço, fazia a conta xis por ano. Às vezes pagava no início do ano, às vezes no fim do ano, safra de fumo. Agora, tempo de panhação de café todo mundo ganhava. No tempo de panhação de café já era separado, era por caixão.⁹

8 Recorro aqui à alternativa de opor linguagem, palavra falada, à escrita, palavra escrita, ancorado em Benjamin, Walter. "A doutrina das semelhanças". In: *Magia e técnica, arte e política*. 7ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1994, vol. I, pp. 108-13.

9 Como podemos notar, ao passo que os lavradores observam nítidas distinções entre rendeiro e meeiro, as publicações oficiais do Estado da Bahia confunde esses dois tipos de relação de trabalho no campo. Ver *A estrutura agrária na economia do Recôncavo*, p. 88; *Estudos básicos para o projeto agropecuário do Recôncavo*. Tomo III, p. 52, e *Análise global da economia da Bahia*, vol. I, p. 153.

No contexto de uma contínua negociação, tanto os rendeiros quanto os meeiros poderiam morar nas terras onde trabalhavam, muitas vezes em casas de taipa com telhado de palha, poucas janelas e escuras no seu interior. Fogões de lastro de barro sobre quatro forquilhas de madeira e uma trempe de ferro, com camas de varas forradas com esteiras de piri¹⁰. Preparavam o piso das casas com um *maio*,¹¹ até deixar o chão de barro bem compactado e nivelado.

A diferenciação entre eles adquiria, segundo as lembranças de Davi, uma certa formalidade, em meio à fluidez das negociações e dos conflitos, no contrato oral entre os trabalhadores e os proprietários e na história das famílias. Os contratos poderiam estar envoltos em um forte sentimento de destaque pessoal-familiar, traduzido, segundo possíveis interpretações da linguagem, na condição de "empregado": "eu não era nem arrendeiro, nem meeiro. Era empregado!"¹² um tipo de administrador, com salário semanal fixo. As distinções ainda apareciam na morada com telhado de cerâmica, motivo de orgulho e sintoma de permanência mais demorada no lugar e respeito entre os trabalhadores. Enfim, diferenças registradas na memória que permitem, também, apreender interesses e intenções inscritas no dia-a-dia do lavrador:

Não, a minha família mora em uma casa era de telha! A casa aí em Santana? Era de telha! Era uma casinha. Não era muntio ruim não. Na frente da igreja. Não era uma casa muntio ruim não!¹³

Todavia, ao final do trecho do depoimento de Davi, emerge um indicador de identidade histórica, um encontro de destinos passados, presentes e futuros entre todos os trabalhadores rurais: "no tempo de panhação de café todo mundo ganhava", igualmente, por caixão de grãos colhidos. São semelhanças e diferenciações que matizavam a vida e a luta dos lavradores, enquanto realizavam a sua história no pesado trabalho nas roças.

Nestes testemunhos, surpreendem-se múltiplas possibilidades de relações de trabalho em que uma mesma pessoa poderia se envolver, entrelaçando "conceitos" que tentam apreender uma hipotética realidade camponesa abstraída de seu movimento, imobilizan-

10 Piri: tipo de vegetação cujas folhas longas são utilizadas na confecção de artesanato.

11 Malho: pesado instrumento todo em madeira, de base quadrada ou retangular, e com um longo cabo.

12 Vitor dos Santos. Depoimento citado.

13 Depoimento de Maria de Lourdes Santos.

do-a analiticamente. Principalmente até a primeira metade dos anos 60, quando a migração atingiu níveis maiores, os fazendeiros "permitiam" as atividades suplementares, nos horários de folga, aos sábados e domingos ou nos períodos de entressafra. Desse modo, mantinham a mão-de-obra próxima aos cafezais e grandes plantios de fumo: dimensões do processo histórico de exploração independentes das vontades¹⁴ dos trabalhadores rurais. Porém, práticas de passividade-resistência à exploração por parte dos lavradores desdobravam-se num espectro de variados momentos de seus modos de vida e de luta.

Outros horizontes: múltiplas perspectivas

É de se destacar o depoimento de Lauro Alves, 62 anos, lavrador com visitas mais sistemáticas na política da região, particularmente no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Conceição do Almeida. Atual tesoureiro do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Conceição do Almeida, residente no distrito de São João desde a idade de oito anos e com experiências urbanas em São Paulo e Salvador, ele relata acerca de suas idéias sobre condições de vida e de luta de meeiros, rendeiros e pequenos proprietários. Embora cauteloso ao responder, durante a entrevista, questões de política sindical, ele serenamente refere-se a importância e problemas da roça de fumo, pois ela é "uma roça de muito trabalho". Ao lembrar, ainda caracteriza dificuldades que remetem à exploração do lavrador, pois "tinha que tomá um dinherinho no armazém. Aí, quando a gente ia levá a safra, eles fazia o que queria". Por conta dos prejuízos nas roças, "todo mundo começou a deixá de plantá fumo" e "muita gente foi pra São Paulo, e Salvador também". Do ângulo de uma possibilidade interpretativa, surpreendem-se alguns condicionantes que fixaram a "ventura camponesa" em outros lugares e pressionaram Lauro a envolver-se no sindicato.

Questionado sobre o início de sua participação sindical, ele recorda:

¹⁴ Ver o diálogo de E. P. Thompson com Giambattista Vico a respeito de "A história como processo" Thompson, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros — Uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981. Ver também Bourdier, P. *La noblesse d'état*. Paris, Minuit, 1989, e Elias, N. *La société des individus*. Paris, Fayard, 1991, sobretudo pp. 50, 60, 62, 64, 70 e 81.

Bom! Eu comecei a participar nas reuniões, aí gostei. E o trabalhador tinha que se obrigá a tudo que eles queriam. Os problemas do arrendeiro trabalhar, o patrão querer judiar, querer castigar.

Além de um aumento da exploração face à crise da agroindústria fumageira, face à falência dos barracões de fumo, sensível ao mercado internacional em aguda queda de demanda, o depoimento de Lauro aponta na direção de suas sensações, que atribuem sentido à atuação política e à própria exploração. Assim, a sua tentativa de fixar-se em São Paulo e a presença no sindicato vêm envoltas de "gostei", "judiar", "castigar". Expressões que não descolam as "condições objetivas" de um certo tipo de subalternidade social; mas que, principalmente, indicam como elas são interpretadas pelos próprios trabalhadores e a busca de diversas alternativas, antes da dolorosa decisão de migrar.

O sentimento de judiação e de castigo não se manifestam apenas nas lembranças de Lauro. Dona Maria, uma outra depoente, condena tais atitudes, qualificando-as de escravistas, por exemplo. Ela recorda que a sua vida foi dolorosa, pois levantava-se cedo, às quatro, cinco horas da manhã, e trabalhava duro até não se agüentar mais em pé: "era cortar fumo, plantá, manocá, café do mermo dono, e quando chegava em casa já era sete horas da noite". Para ela, o fazendeiro de quem sua família era rendeira, Laurentino Bulhões, tratava os trabalhadores como escravos, sem respeito ou consideração. Pressionada a não insistir para que o seu marido fosse liberado das tarefas da fazenda, de modo que pudesse fazer farinha para a própria família, ela teria replicado: "Tá certo! Esse tempo de escravidão já acabou, mas pra o senhor não!" O mais rápido possível, sua família abandonou secretamente a fazenda.

A mesma Dona Maria testemunha sobre sua maneira de perceber a implantação da Consolidação das Leis Trabalhistas: um ponto de vista devastador. Para ela,

Os arrendeiro também pegaram a ousadia de morar no terreno um ano já quer ser dono, já quer botá o patrão no ministério. Parece até empregado. E aí foram se desgostano. Agora acho que vai acabá até esse negócio de ministério. Parece que eu vi dano de noite isso.

A rigor, não nos cabe julgar, condenar, seja a interpretação sejam as expectativas de Dona Maria. Os seus depoimentos apenas acusam o impacto, numa realidade histórico-cultural fincada na tradição, da repentina "imposição" de regras escritas e instituições dissociadas de seu universo histórico-cultural.

Por um lado, a violência da exploração e da submissão significavam uma continuidade intempestiva da escravidão, entendida como crueldade que “já acabou”. Em uma conjuntura histórico-cultural específica, a resistência inventada era silenciosa e anônima, como uma “fuga da senzala”. As práticas sociais constituintes do modo de se tratar a dominação, punham a ambigüidade do conformismo ao resistir, da resistência ao se conformar.¹⁵

Por outro lado, a voz anuncia a coexistência de um descontentamento com a antiga condição de escravo e o desgosto em relação à “ousadia de arrendeiro”. Uma incongruência na lógica da linguagem escrita a respeito de alternativas na relação entre violência e submissão, mas cabível na voz; na fala que “não é ‘signo’ do pensamento... (mas) a existência exterior do sentido”.¹⁶ Uma voz que anuncia jogos de temporalidades múltiplas e heterogêneas na memória. Ambigüidades que fazem emergir interesses em criar-recriar cotidianos na confluência do passado com o presente e o futuro. Projetos que sugerem o “retorno” a dimensões do cotidiano interrompidas pelo esvaziamento dos caminhos das roças; projetos que condenam a “ousadia de arrendeiro”.

As projeções de um futuro de trabalho negam os direitos trabalhistas, “agora acho que vai acabá até esse negócio de ministério” do trabalho, como resistências às experiências no presente vivido. Conformando-se à exploração no passado, a memória de Dona Maria organiza/cria um cotidiano possível no futuro, em que pressões à fuga dos trabalhadores das roças deixarão de existir: “parece que eu vi dano de noite isso”.

Ambigüidades com igual teor afloram, na entrevista de Lauro, no momento em que conversávamos sobre as migrações de trabalhadores rurais. Assim, “judiar” e “castigar” surgem como expressões que instruem a “diáspora” do lavrador. Trata-se de uma alternância ao nível da estrutura de sentimentos, o que implica numa convivência de representações teoricamente conflitantes, um campo de representações¹⁷ possível na linguagem oral.

É notável a existência de interpretações divergentes acerca de uma mesma condição social. O próprio Lauro recorre a outras representações da vida de famílias de traba-

¹⁵ Ver Chauí, M. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. 6 ed. São Paulo, Brasiliense, 1994, pp. 122, 123, 124.

¹⁶ Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo, Martins Fontes, 1994, p. 247.

¹⁷ Raymond Williams, em *O Campo e a cidade na história e na literatura* (São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 107) refere-se a “ambigüidades” no interior da estrutura de sentimentos.

lhadores: “a vida era alegre!”. Entretanto, as reminiscências relacionadas a rupturas do cotidiano rural, aquelas que proporcionaram migrações, mostram-se dilacerantes. O vínculo desses novos sentimentos com o cotidiano vivido é recorrente nos depoimentos: a extinção das roças de café e fumo, a derrubada das matas, o fim da “fartura”.

Assim, a vivência da retração da magnitude da natureza, a diminuição das matas, a escassez da caça e da pesca, é compreendida como perda “pra gente”, com caráter quase pessoal: “Inté agora tinha muntio, tatu... Pescá. Mas depois a gente arriou porque a gente vai e não acha nada. Acabou os mato”.¹⁸ Os armazéns de fumo e café, onde, por vezes, muitos trabalhadores empregavam-se como carregadores, foram fechados. Diversos engenhos encerraram as atividades por conta da baixa produtividade e da diminuição no uso do açúcar mascavo e da rapadura.¹⁹ Mais do que estatísticas dos metros quadrados de floresta derrubada e contabilidades das empresas falidas, essas transformações significavam prejuízos ao nível da sobrevivência das famílias dos trabalhadores rurais. As conseqüências ocorreram em diversas direções, devastando uma complexa trama envolvendo atitudes, valores, representações sociais e dimensões estruturais do momento histórico-cultural inventadas e vividas pelos lavradores.

As dificuldades em sobreviver na roça levaram muitos a migrar. Em suas lembranças, afirma-se que o seu “povo” dirigiu-se a variados destinos “E lá foi adquirindo vida”. “E depois, alguns que se achou em condições, veio pegou os pais e levou. E aí essa família já desapareceu daqui”.

A Catarina Cristina, de 43 anos de idade e com residência fixa na capital baiana, comenta alguns motivos que teriam permitido-lhe “conseguir chegar em Salvador”, de sua fuga para a cidade, ainda adolescente: “precisava melhorar minhas condições... não só financeiras como... psicológicas, né?” Em suas memórias, a exemplo de muitas outras, a relação do migrar com o viver aparece com rara expressividade. Nelas, migrar é viver. O destaque de tal relação nos remete a pensar o seu significado ao nível da linguagem-memória de agricultores da região.

Ainda mais, suas rememorações permitem apreender a luta contra representações negativas acerca de Salvador.

¹⁸ Depoimento de Fernando Cerqueira.

¹⁹ Conforme estudos de Guaraci Adeodato Souza (op. cit., p. 40), das 18 usinas de açúcar existentes, em todo o Recôncavo, no ano de 1940, havia apenas 5 em 1973. Ver Bahia, *A estrutura agrária na economia do Recôncavo*, pp. 7-12.

Eu vim pra Salvador com menos de dezoito anos de idade porque na época eu achava, achava não, como até hoje acho que precisava melhorar minhas condições... não só financeiras como... psicológicas, né? Eu...sei lá! Eu saí daquela vida que eu estava levando ali de sofrimento, de agonia, de tanta... coisa. Pra ver também o que era que eu ia dar. Eu tinha que... botar o pé direito na frente e ver. E aí eu resolvi realmente desobedecer a todo mundo lá.

— E vou, e vou e acabou!

As reticências na voz indicam o quanto o enfrentamento com a família e a desobediência “a todo mundo lá” ainda constroem Catarina. Lembranças resistentes ao resgate. As reminiscências, com clara participação de vivências urbanas, de algum modo homogeneizam o tempo na medida em que ela, “até hoje”, considera corretos os motivos da sua caminhada a Salvador. São pressões visualizadas para além do “financeiro” e do “psicológico”, pois “Eu...sei lá! Eu saí daquela vida.” São pressões entendidas como definidoras da vida ou da morte, portanto.

É de se notar, assim, a veemência da decisão de Catarina enfatizada na frase: “E vou, e vou e acabou!” Contraditoriamente, em outros momentos do depoimento, ela afirma, consoante com Dona Lourdes e outros depoentes, que “a vida na roça era alegre”. Se antes poucos aventureiros atiravam-se por outros caminhos, distanciando-se da “alegria” no campo; agora, as possibilidades instigam espíritos menos ousados, com o fim de “botar o pé direito na frente e ver”. A depender das circunstâncias, na voz ou na história, lança-se mão de uma ou de outra representação.

A escolhida por Catarina foi a de Salvador dos migrantes, do trabalho, de quem precisa “ser gente”. A representação preterida foi a do “sofrimento, da agonia, de tanta...coisa” e a da “escravidão”. Ela recordou o argumento que teria convencido sua mãe:

Eu disse:

— Mãe! Tô precisando estudar, tô precisando trabalhar, tô precisando ser gente”.

E se explica:

Gente é uma pessoa mais instruída... uma pessoa... entendeu? Que estudasse, que tivesse alguma coisa na vida. E hoje, graças a Deus, eu não sou rica, não tenho nada, mais tenho minha casinha.

A flutuação entre diferentes representações pode ser, também, pela ampliação de horizontes inscrita na memória e na história de trabalhadores rurais. O êxodo não ocor-

reu exclusivamente por motivos macro e micro econômicos. Catarina nos fala o quanto suas intenções foram decisivas. Ela queria “ser gente”, pois naquele tempo “nós éramos bichinhos”: “estudar”, “trabalhar”, “fazer futuro” seriam os seus interesses mais intensos.

As passagens dos depoimentos aqui tratados sugerem múltiplas considerações. Uma, trata da alegria, transmitida nos gestos e no tom da voz, mais do que nas palavras em si, de muitos trabalhadores terem escapado da tristeza de “mendigar o pão”. Até porque, a impossibilidade da roça como sinônimo de pão acarreta diversas outras impossibilidades: a da presença do filho, a do trabalho, a das casas, a do endereço. A referência à alegria em meio a um profundo sentimento de perda é notada, também, na utilização de tempos verbais, passado e presente, da maneira mais nítida nos testemunhos, indicando a força da imagem do choque proporcionado pelas circunstâncias narradas. Essa variação de sentimentos e a utilização de tempos verbais nos permitem apreender os significados de outros trechos dos depoimentos, passagens em que depõem acerca do dilema em migrar ou não e, caso se decida por viver na cidade, qual seria o melhor momento para realizar o futuro no mundo urbano.

Nas representações de Dona Lourdes é categórico o significado de fim: “acabou o trabalho”, “acabou as casas”, “cabou a roça!” E, “aí fica sem endereço!” Aqui, “endereço” não se refere a um nome de rua e a número de casa. A expressão refere-se ao “algre pela natureza”. Para ela, não há mais festas de São João, pescarias nos rios e caças nas matas; os parentes, sua família, dispersos por distantes cidades, não se reúnem durante as festas da fogueira. Serenamente, ela confirma que “Hoje acabou todas casas dos arrendeiros”, o lugar onde brincavam de roda, raspavam mandioca, guardavam os apetrechos de caça e pesca.

E, se se quer encontrar um responsável pelo impedimento de os reideiros criarem boi, cavalo, jegue, porco e “muntio galinha”, Dona Lourdes não titubeia. Os fazendeiros são quem “não dão terra aos arrendeiros pra trabaiá mais”. Nota-se que não é referida nenhuma entidade mística ou metafísica, sobre cujos ombros caia o peso político da falta de “endereço” dos lavradores. São os “patrões” que, sumariamente, dizem “eu quero o terreno desocupado”, que é pra plantá capim”.

É significativa a distância entre este trecho do depoimento de dona Lourdes e outro, quando recorda o passado como um tempo em que trabalhava muito, mas vivia alegre por ter saúde. Sua relação com o proprietário era boa “porque ele dava o terreno pra gente plantá e tinha direito” de pegar lenha e jaca, além de pescar na fazenda. O contrato oral entre ela e o “Doutor” estipulava o pagamento da metade da mandioca e de um terço do fumo produzidos. As outras roças, milho, feijão, abóbora, pertenciam totalmente

à sua família. Porém, dessas roças que “a gente não partia, a gente dava um agrado a ele assim”, tanto para reforçar a própria sujeição como para oferecer um tímido, sutil e talvez eficaz “suborno” ao fazendeiro.

Diferentes experiências frente às “pressões e limites de uma hegemonia existente e poderosa”.²⁰ Enquanto, numa passagem, ela mostra-se, de algum modo, implacável em responsabilizar os “patrões”; na outra, lembra que “agradava” o fazendeiro proprietário das terras onde sua família era rendeira: um tipo de “suborno” inscrito na estratégia tradicional de convivência com elementos de dominação em uma ventura camponesa.

Todavia, ao tratar do esvaziamento das roças, Dona Lourdes apresenta atitudes dos fazendeiros como um dos motivos principais de seu filho ter ido para Salvador. Na linguagem, portanto, seu relacionamento com o “patrão” adquire tanto a característica mista de cooperação-suborno, quanto a da radicalidade que condena o proprietário de terras limpas de “povo”, “pra plantá capim”. Detalhes fundamentais de múltiplos horizontes vivenciados por trabalhadores de Conceição do Almeida e Santo Antonio de Jesus.

Palavras e linguagens

Enquanto dimensão de todo processo, formas da linguagem escrita, a exemplo de almanaques, textos religiosos, jornais, convivem com a tradição oral, em incorporações crivadas de múltiplos contornos. O imbricamento da informalidade da linguagem oral com construções lógicas da escrita indicam sobrevivências. Mas sobrevivências que emergem com qualidade de resistência em não se render plenamente a elementos estranhos à realidade rural. Na medida em que tais padrões lingüísticos não aparecem com maior frequência nos depoimentos, vem à tona um esforço de os agricultores manterem-se vinculados a suas origens rurais. E o saber-fazer uso de elementos de uma cultura letrada, mediação central no recurso a regras da escrita, mostra-se como um conhecimento e um testemunho do lugar na sociedade em que ocorrem lutas pela constituição de sujeitos, contra a universalização do ser lavrador.

Num contexto histórico definido, no período em estudo, acentuam-se as sutilezas nas fronteiras entre o oral e o escrito. Articuladas à ampliação do número de escolas rurais, à instalação de escolas nas novas periferias das cidades que cresciam sobre as roças, ao aperfeiçoamento do transporte de jovens estudantes, a voz e as letras disputam

²⁰ Williams, R., *Marxismo e literatura*, p. 114.

espaço na oralidade, interagindo uma com as outras. Todavia, isto não se desenvolve como exemplo à “tese geral de que a palavra escrita incentivou a padronização do falar”;²¹ não significa nenhum tipo de normatização ou cristalização, e sim um leque mais ampliado de alternativas do discurso oral, no interior da cultura popular da região.

As narrativas dos entrevistados apresentam-se como um campo de tensão a indicar tais encontros-embates do oral com o escrito. O emprego, ou não, de padrões eruditos de concordância gramatical, de pronúncia das letras “ele” e “erre”, especialmente no final das palavras, as modalidades de uso da palavra *muito*, que, via de regra, aparece na forma mais usual pelos depoentes: “muntio”, tende a indicar trajetórias individuais e familiares, no que se refere à escolaridade, a contatos mais intensos com a vida urbana e a maior frequência nas cidades. Contudo, o recurso a frases construídas de variadas formas não se esgota em condicionantes segundo vivências citadinas e escolares dos lavradores. O conhecimento, por vezes registrado nos depoimentos, indica a luta pela construção permanente de uma identidade coletiva dos trabalhadores mediatizada pela linguagem, como “sinais de identidade ou suportes para a identidade”.²² Nela, dimensões de poder desempenham papel central na escolha da alternativa discursiva a ser utilizada.

É emblemático, a esse respeito, o depoimento de Vitor dos Santos. Em luta para disputar o domínio da palavra, no contexto mesmo da entrevista, já nos testemunhos iniciais ele recorda, com um ritmo pausado, pensado, cerebral:

Eu nasci pra lá de Dom Macedo Costa. Num lugar por nome Mucambo. Quando eu vim morar na chácara Amparo, devia ter uns quarenta e cinco anos.

Questionado acerca do cuidado com os doentes, ele enfatiza:

Meu senhor, isso é secundário!

Não se tratava de dominar a palavra pela palavra. No embate, colocava-se em jogo o controle do resultado da pesquisa à medida em que esforçava-se em pronunciar o “erre”. Por outras vezes mais, Vitor voltou a temas que lhe interessavam e retomou a fala, impedindo interrupções:

²¹ Burke, P. *Arte da conversação*. São Paulo, Editora UNESP, 1995. p. 157.

²² Idem, p. 95.

Mais deixa eu te contá o caso que eu ia lhe contá.

São possibilidades da língua que surgiram em meio a longas narrativas, algumas com, aproximadamente, vinte e cinco minutos. Aquelas tematizadas em negociações de contrato de trabalho foram as mais extensas e cuidadosamente construídas na voz. A atenção em organizar o depoimento descortina outros detalhes referentes a variações no discurso de Vitor, para além da face política da entrevista. Creio que as passagens mais representativas são aquelas em que ele rememora argumentos para não aceitar condições de trabalho propostas por proprietários:

Quais as condições do senhor?... Olha, seu Marcelino! Eu me casei porque eu precisava de uma mulher. Desde quando eu procurei me casar...

Então, olhei por aí... Depois ele perguntô as condição, como é que eu vinha. Eu digo: sim Coroné, só o Sr. dizendo como, porque eu mesmo não posso lhe dizê como é. Agora, depois, se o senhô dissé suas condição, eu digo a minha. Agora, é preciso o senhô sabê onde é a terra que o senhô vai me dá pra eu trabalhá. Eu tenho que pagá a renda da terra. Agora, só pra viver de diária, não coroné. Aí eu digo: mexo farinha, mas tarefa grande, não. Mas tarefa pequena eu sempre mexo. A casa-de-farinha, o senhor cobra? Não? Tá certo. Mas, não dá pra arrancá sua mandioca à meia, viu seu João!

Aqui, a utilização de variadas construções frasais,²³ de outros ritmos e tons, no interior de uma mesma língua, adquire estatuto de poder ao nível de relações que extrapolam as do nosso diálogo. As construções elaboradas com maior cuidado revelam que Vitor tem certeza do alcance da palavra enquanto força frente à exploração. Uma autoridade na voz que exprime experiências e vivências cuja apropriação é saber lidar com a lembrança-poder e desdobra-se em abordagens acerca da materialidade da linguagem-processo "que exerce pressões e fixa limites"²⁴ históricos, sem se constituir em "um sistema convencional de signos"²⁵, com regras e leis lingüísticas fechadas e descarnadas.

Implica considerar cruzamentos de diversos condicionantes a agir sobre a oralidade, desde circunstâncias que forjam reconstruções da memória até intenções de intervir

23 Segundo Peter Burke, Bakhtin preferiria "diferentes gêneros no falar", e os sociolinguistas usariam a expressão "diferentes registros", em lugar de variadas construções frasais (Burke, op. cit., p. 26).

24 Williams, R., op. cit., p. 49.

25 Benjamin, W., op. cit., p. 110. Ver Gnerre, M. *Linguagem, escrita e poder*. São Paulo, Martins Fontes, 1994. Ver também Bakhtin, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo, Hucitec, 1981.

politicamente no social. A força destas pressões na fala revela-se em recordações que mantêm mudanças no discurso efetuadas no passado. Ao rememorar suas posições nas relações de trabalho, Vitor, imediatamente, busca a forma "certa", do ponto de vista político, com narrativa mais convencional, não coloquial, e aponta possibilidades de interpretações da língua enquanto dimensão constitutiva-constituidora de sujeitos históricos no campo e na cidade.²⁶

Numerosos estudos do mundo rural, aqueles que se esgotam na análise das relações de produção, não conseguem perceber o lavrador como agente do processo constituidor de seus modos de vida. Neles, predomina a ótica da passividade do homem do campo frente aos níveis estruturais da realidade. Simplesmente subjugados pelas "forças produtivas atrasadas", os trabalhadores rurais vêem seus interesses, suas intenções e vontades reduzidas a fantasias não racionais, a deformações do real,²⁷ e, portanto, descartáveis em pesquisas "sérias". É exatamente a "seriedade" de alguns pesquisadores o entrave à consideração da experiência humana enquanto constituidora e constituinte da história, na conjunção de diferentes dimensões dos processos culturais.

Esses interesses, intenções e vontades podem adquirir visibilidade em determinados elementos da realidade vivida que surgem como recordações. São lembranças que dão conta, de alguma maneira, de experiências impressas em representações sociais do passado. Diferentes linguagens socialmente construídas; oralidades mediatizadas-mediadoras de histórias, memórias, lutas, poderes e vivências.

26 Ver Williams, R, op. cit., pp. 27-49.

27 Raymond Williams defende que "O que falta fundamentalmente... é qualquer reconhecimento adequado das ligações indissolúveis entre produção material, instituições e atividades políticas e culturais, e da consciência... não no sentido de que não se podem distinguir para finalidades de análise, mas no sentido decisivo de que não constituem áreas ou elementos separados, mas o todo, as atividades e produtos específicos de homens reais" (op. cit., p. 84).

**A CIDADE SOBRE OS OMBROS:
TRABALHO E CONFLITO NO PORTO DE MANAUS
(1899-1925)***

*Maria Luiza Ugarte Pinheiro***

A recuperação do papel ativo que uma dada categoria de trabalhadores — os estivadores — exerceu na configuração assumida pela cidade de Manaus, no período tradicionalmente identificado com a expansão da economia gumífera na região amazônica, foi o alvo prioritário desta dissertação. Buscou-se trabalhar com as experiências desses sujeitos sociais recuperadas na sua relação com a cidade e, para tanto, partiu-se do pressuposto de que o espaço urbano é instituído a partir da experiência de seus próprios habitantes, sendo importante perceber que existe uma relação de interação entre o fazer-se dos trabalhadores e o fazer-se da própria cidade.

O recorte temporal adotado favoreceu a utilização dessa perspectiva, pois pôde-se perceber melhor a cidade transformando-se e buscando uma consolidação. A acentuada característica de entreposto comercial para o escoamento da produção de borracha ligou-a intimamente ao seu porto e ao processo de estivagem, ambos em formação e consolidação como a própria cidade.

Foi dessa estruturação que emergiu o papel primordial desempenhado pelos trabalhadores ligados ao porto, como os catraieiros, os carroceiros e os próprios estivadores. Nessa Manaus comercial que escoava os produtos dos seringais da Amazônia para a Europa e Estados Unidos e recebia deles toda uma gama de produtos manufaturados,

* Dissertação de mestrado em História defendida em setembro de 1996 no Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Professora Doutora Heloísa de Faria Cruz.

** Professora do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas.

Nessa Manaus despolitizada, o conagraçamento era a norma. Todos se uniam em prol dos "interesses comuns" que as oligarquias tão sabiamente souberam expressar e conduzir.³ Quando muito, foi aí, no seio das composições oligárquicas que o conflito era percebido, nunca se materializando verticalmente, a partir, por exemplo, de tensões menos nobres decorrentes do "inculto e obscuro" mundo do trabalho.

Os estudos sobre os estivadores manauaras possibilitaram, entretanto, manter uma larga distância ante tais interpretações e recuperar dimensões silenciadas da luta de classe em Manaus.⁴ Acompanhar a trajetória política dessa categoria se afigurou como uma operação de transposição do denso emaranhado que recobria o corpo social de babados e bordados cintilantes, que serviam muito mais para ofuscar e entorpecer a consciência do que para iluminar o passado.

O estudo dessa categoria constituiu, portanto, uma espécie de passaporte que possibilitava adentrar "no outro lado" de um processo muito mais denso e complexo do viver urbano. Seus pronunciamentos, que chegaram até os dias atuais através da imprensa cotidiana, não faziam concessão às expectativas ordeiras e cordiais como as que poderia desejar uma historiografia "bem comportada". Estas falas mostravam-se impregnadas de tensões, de descontentamentos, de decepções, de desconfiças frente a um "progresso" que sentiam existir não *por* eles ou *para* eles, mas *contra* eles. Não foi à toa que o moderno porto construído em Manaus com tecnologia inglesa — genericamente identificado como Roadway —, mesmo sendo insistentemente apresentado como um dos marcos desse empreendimento modernizante, foi para os estivadores encarado como um lugar de tormentos, do trabalho insano, da prepotência patronal, das fadigas, dos acidentes, do paludismo, do beribéri, da morte... Dessa forma, com os estivadores

³ Essa visão conciliadora apenas reforçou mecanismos de dominação largamente utilizados pelas elites do Estado, onde a cooptação amparada no ideal do conagraçamento das classes era moeda corrente. Em 27 de junho de 1920, o jornal *Vida Operária*, pretensamente um "órgão de defesa das classes laboriosas", comentava: "Agora que dentro desses vinte dias se vai travar uma grande pugna eleitoral, relativamente ao sufrágio de um novo candidato a curul governamental do Estado; necessário se faz que o corpo comercial dessa terra, o operariado e o [corpo] industrial, jamais se tomem indiferentes nesse grande pleito que se irá ferir brevemente".

⁴ Thompson já argumentou no sentido de que a luta de classe antecede o próprio acontecer das classes. No entanto, nascem sempre do seio dessa oposição e luta. Cf. Thompson, E. P. "La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de Clases Sin Clases?". *Tradicón, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona, Crítica, 1979, pp. 13-61.

foi possível chegar novamente a um lugar conhecido e perceber que também a cidade tinha seus próprios "seringais", seus "barracões", seus "infernos".

Numa perspectiva renovada para a história de Manaus, como a sugerida pela nova história social, é forçoso que o palacete *Art Nouveau* ceda espaço à impertinência dos casebres e cortiços; que ao barão da borracha que acendia charutos com notas de mil-réis seja contraposto o ritmo lancinante da produção; que o "aspecto folgazão" não ofusque a violência do conflito social e que ao campo da dominação seja trazido um elemento que lhe falta e lhe dá sentido: a luta e a resistência daqueles sob os quais ela cotidianamente recaía.

Recuperar o ato político da fala dos estivadores, materializado nas suas queixas, reivindicações e manifestações coletivas de protesto, foi uma recusa dessa visão tradicional de escrita da história que entende a política como um jogo das elites. Os estivadores participaram do "jogo" político da Manaus da borracha, sofreram com a pressão e a cooptação de seus interesses por parte dos setores dominantes, mas sua participação mostrou-se também repleta de recusas e de lutas pela conquista de sua autonomia.

No período estudado eles foram seguramente a categoria que mais se envolveu em manifestações públicas de protestos e de enfrentamento com o patronato, parando (literalmente) a cidade em vários momentos e deixando seus moradores em suspense por dias seguidos. Das reivindicações intra-muros e dos protestos mais cotidianos de enfrentamento com os fiéis e capatazes das empresas, os estivadores levaram seus protestos para a rua, na forma de greve, em pelo menos oito momentos ao longo do período que analisamos: 1899, 1911 (três greves), 1919, 1923, 1924 e 1925.

Esta simples constatação seria suficiente para relativizar sobremaneira abordagens anteriores que pugnavam pela quase inexistência de movimentos sociais urbanos de caráter popular e "operário" na região, no período estudado.⁵ Em 1982, num importante trabalho de sistematização, Foot Hardman e Vítor Leonard, ressentindo-se de maiores informações a respeito dessa participação política do trabalhador amazonense, afirmaram que "no Amazonas, são mais raros os sinais da presença do movimento operário no período estudado".⁶ Tal afirmação, no entanto, só se mostra pertinente se estiver refe-

⁵ Na verdade, boa parte da produção regional sequer anotou a presença física desses segmentos populares. Quanto a participação política e à presença de greves e de outras manifestações dos trabalhadores manauaras, o silêncio é tão gritante que chega a ser ensurdecedor. Só em estudos acadêmicos de produção mais recente é que aparecem referências (pouco desenvolvidas, no entanto) desta participação.

⁶ Hardman, F. F. e Leonard, V. *História da indústria e do trabalho no Brasil*. São Paulo, Ática, p. 248

renciada à quase total inexistência de estudos acerca da temática para a região, no período em estudo. Mas mesmo assim, não se pode tomar os silêncios de uma historiografia como sendo os silêncios da própria história. Esta tem se mostrado sempre mais rica à medida que o historiador se dirige ao passado com novos olhares, fruto de inquietações e problemáticas diferenciadas, tornando possível fazer emergir, a partir de um novo diálogo com as fontes documentais, aspectos do viver social que haviam sido relegados na escrita, muito embora estivessem presentes no processo histórico.

Nossas investigações caminharam no sentido de perceber o papel ativo que os estivadores desempenharam, intervindo na cena histórica, pondo em campo seus valores, confrontando-se com os que cobravam deles obediência irrestrita. Mais que a dominação e a cooptação — obviamente presentes e efetivas —, buscou-se mostrar que as transgressões, as resistências, faziam também parte desse processo e influíam no seu resultado.

Não podemos nos iludir, todavia, e pensar que os estivadores de Manaus conseguiram reverter pontualmente a seu favor a pressão exercida por uma estruturação social que lhes ditava um papel preponderante a exercer e um espaço a ocupar. Mas não se pode achar igualmente que sua trajetória tenha se configurado num rosário de derrotas, dada sua suposta fragilidade e/ou inconsciência política. O que a pesquisa empreendida nos mostrou foi algo bastante diverso. Assim, o processo de redução da jornada diária de trabalho — estabelecida em onze horas, no ano de 1899 — foi uma conquista arduamente trabalhada pela categoria, que paulatinamente foi incorporando horas da jornada para o descanso e o lazer. Conseguiram reduzi-la, em 1911, para dez horas e, em 1923, alcançaram e consolidaram a jornada de oito horas, bandeira que empunhavam desde 1919.

Firmaram o processo associativo, consolidando um sindicato que se manteve atuante nas décadas seguintes, e impuseram-se como categoria organizada frente a um patronato pouco propenso ao diálogo e à aceitação destes organismos. A *Manáos Harbour*, firma inglesa controladora do porto de Manaus e com a qual os estivadores da cidade se confrontaram inúmeras vezes, sempre tentou equacionar as situações de conflito com os trabalhadores, principalmente nos períodos de greve, desconsiderando as associações dos estivadores e recorrendo diretamente aos poderes públicos e às entidades patronais solicitando medidas repressivas severas e pontuais. Apesar de sua grande força política, a *Harbour* teve inúmeras vezes que ceder à pressão das associações dos estivadores, mediando e assinando acordos com elas, reconhecendo, na prática, não só sua existência mas também a sua força.

A própria trajetória associativa foi fruto de um processo interno de luta e reflexão, muitas vezes externadas em dissidências flagradas pela documentação. Foi essa dinâmica interna que transformou, quase sempre, o rumo dos movimentos paredistas, ampliando-os para além dos limites em que seria possível sofrer um controle ou direcionamento externo.

Muitas de suas conquistas (como as salariais) foram, com efeito, bastante efêmeras e influíram para que não houvesse uma melhoria nas condições materiais de existência dos estivadores ao longo do período. Todavia, há que se indagar a importância delas a médio e longo prazo, não só para consolidar uma tradição de luta e respeitabilidade política, como ainda para demarcar limites mínimos e garantias (segurança contra acidentes, garantia da integridade do salário frente às multas, redução da jornada noturna, custeio de tratamento de saúde, etc.) que deveriam ser assegurados pelos patrões à categoria. É bastante provável que, dada a recorrência com que na greve eram reivindicados certos direitos, os patrões se sentissem tentados a evitar o confronto, cedendo-os de forma irreversível.

Foi exatamente essa percepção de força do movimento — para além de suas efetivas limitações e contradições — que nos impeliu à recusa insistente dos rótulos e das colorações tradicionalmente associadas aos estivadores. O fato de suas opções políticas não terem se coadunado pontualmente com as propostas e idéias de um sindicalismo de cunho anarquista ou marxista não os transformava em defensores da ordem, nem esvaziava o forte conteúdo social e político de suas reivindicações, tornando-as, assim, ilegítimas.

Penetrar nestes intrincados meandros, sem contudo cair nas teias de uma memória que preservou as “falas” do poder e da dominação, no momento mesmo em que jogou um silêncio sobre a trajetória dos segmentos populares, pressupôs uma retomada das fontes tradicionais a partir de outras indagações. Nos arquivos inexistiam referências diretas que pudessem iluminar com segurança a trajetória desses populares. Além do mais, a percepção do nível de comprometimento das fontes preservadas obrigava-nos, quase sempre, a ler as entrelinhas de um discurso oficial, fosse a partir de observações marginais feitas ao final de um relatório, fosse em pequenas notas policiais dos jornais das oligarquias locais. Desvelar os rostos desses trabalhadores implicou um trabalho prévio de retirar os emaranhados ideológicos interpostos por uma memória segregadora e elitista que imputou-lhes adjetivações depreciativas e pouco edificantes.

Basta recorrer ao imaginário popular para ali colher uma boa dose de frases de efeito, eivadas de preconceitos, que associaram a figura do estivador a uma subespécie,

desprovida de "cultura". Um primeiro elemento de identificação dessa categoria pelo imaginário popular está na idéia generalizada de que ser estivador é ter uma vida ligada estreitamente à miséria, resultado dos ganhos por demais modestos de um trabalho insano e embrutecedor que só mesmo pessoas desprovidas de qualquer aptidão e sem "perspectivas na vida" poderiam aceitar. Na cidade, os estivadores são os trabalhadores braçais por excelência, com a ênfase dada ao uso do braço, exatamente por mostrar que no desenvolvimento de sua atividade, prescindiam de qualquer conhecimento ou instrução.

São vistos também como seres embrutecidos pelo trabalho, o que lhes forjou hábitos cotidianos tidos como pouco sociáveis. "Comer como um estivador", por exemplo, significa encher um prato na sua capacidade máxima, misturando os alimentos e levando-os a boca com extrema rapidez. Associam a rigidez de seus músculos um comportamento tido como "rude", visível no trato "grosseiro" com outras pessoas, sempre envolvendo-se em brigas, tumultos, prostituição e alcoolismo.

A superação dessas posturas estereotipadas passou pela recuperação das experiências sociais cotidianas específicas dessa categoria, percebidas a partir dos espaços do seu viver na cidade. Em Manaus, como esses espaços apresentavam-se igualmente hierarquizados, espelhando, em boa medida, a estratificação social existente, a vivência dos estivadores resultou num aproveitamento das potencialidades da cidade assaz diferenciado, uma vez que as suas possibilidades de consumo eram bastante reduzidas em função de uma renda precária que os mantinha na fronteira da indigência.

Muito mais sombrios, no entanto, eram os espaços onde os estivadores tinham que exercer sua profissão, assumindo um conjunto de tarefas fatigantes ao longo de uma jornada extensa e sob a vigilância severa dos encarregados da administração. No cotidiano do trabalho, enfurnados em porões fétidos e armazéns insalubres, mais que o peso das cargas, pesava aos ombros o fardo da arrogância e da prepotência de homens cujo esforço físico era empunhar a pena para assinalar nos livros contábeis os lucros que chegavam-lhes através do suor alheio. Ali também enfrentavam os dilemas colocados pelo imperativo de sua disciplinarização e "adestramento", reproduzindo tardiamente uma tendência já esboçada em toda a Europa Ocidental durante sua transição para a sociedade industrial.⁷ De igual modo e talvez até com muito mais intensidade, as im-

7 Cf. Thompson, E. P. "Tempo, disciplina del trabajo y capitalismo industrial". Op. cit., Barcelona. Crítica 1979, pp. 239-93. Para uma análise da introdução de práticas de racionalização e disciplinarização do trabalho aos moldes do taylorismo no Brasil, cf. Antonacci, M. A. M. *A vitória da razão(?)*: O IDORT e a sociedade paulista. São Paulo, Marco Zero, 1993.

posições no sentido de articular a Amazônia a uma economia internacionalizada sob a égide do capital suscitaram em Manaus dinâmicas novas, muitas vezes em forte antagonismo com os hábitos locais.

Assim, é possível perceber, nos dilemas colocados pelo próprio processo de trabalho, que a composição e a consolidação dos estivadores manauaras como categoria específica dentro da "modernidade amazônica" passaram necessariamente por esse dilema: ter que retornar resultados positivos dentro de uma lógica racionalizadora e pragmática, estando ainda bastante impregnados de noções de tempo e de trabalho muito mais de acordo com as práticas até então vigentes na economia regional. Mesmo a presença no seio da categoria de um número significativo de estrangeiros tradicionalmente afetos ao trabalho da estiva não amenizou essa contradição, mas, ao contrário, interiorizou-a mais ainda, uma vez que esses trabalhadores acabaram por impor à grande maioria dos estivadores "nacionais" um padrão de robustez, aptidão e disciplina que, real ou hipotético, foi freqüentemente valorizado pelo patronato.

Toda essa recuperação de tensões contidas nas práticas vinculadas mais diretamente ao viver cotidiano dos estivadores não foi tarefa das mais fáceis, mesmo porque eles não legaram memórias ou registros que permitissem acompanhá-los com maior segurança pelos meandros da cidade. Seus poucos boletins, notas e documentos reivindicatórios freqüentemente não se reportavam para além do mundo do trabalho. Dessa forma, foi necessário lançar mão de outras falas, buscando informações a respeito dessa categoria, principalmente no discurso jornalístico, nas colunas que davam vazão aos problemas mais corriqueiros da cidade.⁸

Se por um lado a utilização das informações jornalísticas foram importantes por terem possibilitado uma gama variada de informações específicas sobre aspectos do viver dos estivadores manauaras, por outro traziam no seu bojo todo um conjunto de fortes preconceitos e posturas moralistas frente as quais tínhamos que estar atentos. Muitas vezes, por exemplo, sujeitos sociais pertencentes aos segmentos mais popularizados da cidade foram identificados como bêbados, prostitutas e marginais. De igual forma, as demandas e os problemas mais prementes destes sujeitos sociais foram tratados com franco descaso ou ironia.

8 Refere-se aqui, em especial, a duas colunas, "Queixas do povo" e "Coisas policiais", publicadas com certa periodicidade no *Jornal do Comércio*, de Manaus.

Como membros dessa parcela da população manauara, os estivadores não fugiram a essa regra. No que se refere, por exemplo ao lazer, nos poucos momentos em que a documentação dá a ver esses trabalhadores, eles estão exercitando práticas (como o jogo com apostas) que para alguns segmentos da sociedade manauara, e certamente para seus dirigentes, eram consideradas transgressões às regras e preceitos morais vigentes, inclusive sujeitas a inspeção e repressão policial.

De qualquer forma, fazer vir à tona esse mundo marginalizado da "Manaus antiga" só foi possível a partir de um difícil e paciente processo de recuperação de pequenos indícios, de fragmentos e de "pistas" que serviram de base para a montagem de um intrincado, porém prazeroso, quebra-cabeça.

"VARADOUROS DA LIBERDADE": CULTURA E TRABALHO ENTRE OS TRABALHADORES SERINGUEIROS DO ACRE*

*Carlos Alberto Alves de Souza***

Relato aqui, de forma resumida, os passos que consegui dar nos caminhos da pesquisa que culminou com a escrita de minha tese de doutorado, que trata de questões vinculadas ao estudo de uma forma de resistência constituída por seringueiros da região acreana de Brasiléia, denominada por esses trabalhadores de *empates*.

Fortes perspectivas me levaram a estudar os trabalhadores seringueiros da pequena região de Brasiléia, formada por seringais e fazendas, cortada ao meio pelas águas do rio Acre, afluente do Purus, fazendo limites com os municípios de Xapuri, Epitaciolândia, Assis Brasil, Sena Madureira (todos do Acre), e com a região boliviana do Departamento de Pando.

Diante de evidências, já com algumas preocupações acerca do que significaram os movimentos dos trabalhadores rurais acreanos na luta pela permanência em suas terras, quando das investidas de pecuaristas em seringais da região, deparei-me com dúvidas e interrogações a respeito de como os seringueiros de Brasiléia haviam articulado seus *Empates*, suas resistências. Com essas preocupações, principalmente, e pensando no meu objeto de estudo, é que defini esta temática. Está em jogo, enormemente, muito de minhas experiências de vida no trato e convivência com as lutas dos trabalhadores rurais acreanos.

* Texto extraído de minha tese de Doutorado *Varadouros da Liberdade: Empates no modo de vida dos seringueiros de Brasiléia-Acre*. São Paulo, PUC-SP, 1996.

** Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Acre.

Trato de Empates ocorridos em Brasília no período de 1976 a 1990. No entanto, como me propus a identificar estas resistências com suas tradições de lutas, constituídas em um viver, fui obrigado a fazer retornos a épocas bem anteriores, na tentativa de aprofundar minhas análises a respeito do modo de vida nos seringais. Sem essa vinculação, os Empates seriam estudados de forma incompleta. Só apareceriam em sua fase final, a fase da hora do seu acontecer. Antecede as resistências dos Empates toda uma constituição de dimensões sociais que possibilitaram sua existência, não na forma estreita de determinismo, mas como parte de um social constitutivo.

Com a perspectiva de seguir os "rastros" dos seringueiros e suas práticas de resistência, seu modo de vida e seus Empates, manter um diálogo com as fontes foi de fundamental importância. Suas lutas, seus movimentos, seus valores e representações não estavam à minha espera em uma sala qualquer de minha Universidade. Estavam na diversidade de documentos que eu teria de investigar e problematizar. Isto significou, para não proceder a interpretações generalizantes e deterministas, um constante ir e vir às evidências documentais, acompanhado das minhas muitas dúvidas que envolviam todo o universo do meu objeto de pesquisa.

A documentação trabalhada para a elaboração de minha tese tem duas origens. Na primeira, incluem-se as fontes localizadas e produzidas entre os próprios seringueiros, estando aí colocadas: fotografias, depoimentos orais e documentos localizados no interior do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Brasília, como atas de reuniões, bilhetes, cartas, documentos de expedientes e documentos referentes a suas atividades políticas; e, na segunda origem, incluem-se os documentos pesquisados fora do âmbito dos seringais e daquele Sindicato, quando investiguei as lutas dos seringueiros de Brasília em espaços considerados possíveis de evidenciar caminhos que me possibilitassem seguir os "rastros" daqueles sujeitos sociais. A pesquisa tornou-se uma fascinante busca de evidências em jornais como *O Varadouro*, *Nós Irmãos*, *A Gazeta*, *O Rio Branco*, em Livros de Queixas da Delegacia de Polícia de Brasília, nos Livros de Tombo da Paróquia de Brasília e nos Livros de Atas da Câmara de Vereadores do Município de Brasília.

O jornal *O Varadouro*, editado em Rio Branco, no período de 1977 a 1981, escrito por intelectuais acreanos e de outros Estados, denominado *O Jornal das Selvas*, assumindo de forma precisa a defesa dos direitos dos trabalhadores rurais acreanos à posse de suas terras, denunciando as formas violentas pelas quais os fazendeiros atentavam contra o modo de vida dos seringueiros do Acre, constituiu-se assim numa fonte histórica

imprescindível para quem estuda as transformações sociais na região, sob o ponto de vista de uma história comprometida com uma cultura de trabalhadores e suas formas de resistir à penetração do capital em suas terras. Evidencia, de forma intensa, a realização de Empates promovidos por seringueiros e colonos (posseiros), em vários seringais, incluindo os de Brasília.

O Varadouro é lugar de memória dos seringueiros acreanos. Estão ali importantes evidências que nos permitem alinhar conhecimentos significativos que envolvem a cultura dos povos da floresta porque o mesmo também trata de ribeirinhos, de barranqueiros e de populações indígenas que acabaram também participando de embates nesse processo de ruptura da economia acreana. Suas terras, suas propriedades também foram atingidas por grandes projetos agropecuários. Para Antonacci:

O Varadouro tornou-se uma das mais expressivas fontes de registro do enfrentamento cotidiano às intervenções de euforia, milagre e progresso que marcaram os devastamentos da Amazônia ontem e hoje (...) os editores de *Varadouro* constituíram uma 'experiência coletiva' com o passado, pressentindo a necessidade de garantir uma memória comum diante das desagregações socioculturais vivenciadas.¹

Nos jornais *O Rio Branco* e *A Gazeta*, busquei notícias sobre os Empates promovidos por seringueiros em toda região acreana, encontrando nesses dois periódicos registros de inúmeros conflitos pela posse da terra, envolvendo fazendeiros e seringueiros. No entanto, preferi intensificar a pesquisa no *O Varadouro* e no *Nós Irmãos* pelo volume de informações que estes jornais apresentam sobre os Empates na região de Brasília.

Utilizei os Documentos Finais e Moções dos Encontros Nacionais dos Seringueiros, promovidos pelo Conselho Nacional dos Seringueiros, numa perspectiva de encontrar as deliberações daqueles trabalhadores acerca de políticas educacionais para os "povos da floresta" que vivem nos seringais, fluindo, desta pesquisa, representações claras acerca dos Empates e das lutas dos trabalhadores da borracha projetadas por Organizações Não-Governamentais.

Segui as "pistas" dos seringueiros de Brasília, em suas atividades no interior das então criadas Comunidades Eclesiais de Base, que acabaram servindo de apoio para

¹ Antonacci, M. A. "Cultura, trabalho, meio ambiente: estratégia de 'empate' no Acre", *Revista Brasileira de História*. São Paulo, ANPUH/FINEP/ MCT/ CNPq e Marco Zero, vol. 14, n.º 28, 1994, pp 247-267.

que aqueles trabalhadores também discutissem questões vinculadas à problemática da posse de suas áreas, e constituindo-se num importante espaço capaz de dar sustentação para que os mesmos viabilizassem os Empates, fortalecendo os seus laços de solidariedade. Decidi então pesquisar no jornal *Nós Irmãos*, bem anterior ao surgimento do *O Varadouro*, boletim informativo mensal da então Prelazia do Acre e Purus, publicado a primeira vez no ano de 1972.

No *Nós Irmãos* estão orientações acerca das organizações das CEBs no interior dos seringais acreanos; estão publicadas notícias de conflitos pela posse da terra, notícias das lutas dos seringueiros, dos Empates e das ações dos religiosos católicos nas resistências dos trabalhadores rurais do Acre. É um espaço também importante para que os trabalhadores pudessem expressar suas indignações contra o processo de desarticulação cultural que os grupos de fazendeiros pecuaristas tentavam promover na região.

Vi-me na condição de pesquisar nos Livros de Tombo da Paróquia da cidade de Brasiléia, da Igreja Católica. Sabia da importância do papel dos religiosos católicos nas ações de resistência dos trabalhadores rurais acreanos, a partir de 1970, quando dos enfrentamentos entre fazendeiros e posseiros, em muitas regiões do Acre, estando aí incluída a de Brasiléia. Evidenciava-se publicamente a forma assumida com a qual o Bispo da então Prelazia do Acre e Purus, Dom Moacyr Grechi, defendia a formação de Comunidades Eclesiais de Base fundamentadas nos direcionamentos firmados pela Teologia da Libertação, em defesa dos direitos dos trabalhadores rurais da região.

Os Livros de Tombo da Paróquia de Brasiléia são documentos importantes que tratam do cotidiano daquela cidade e das atuações dos religiosos no “fazer-se” das experiências organizadas por trabalhadores rurais daquela região. Oferecem dimensões significativas do papel das CEBs naquela área como parte das resistências daqueles trabalhadores.

Onde encontrei também “pistas” de experiências sociais dos seringueiros de Brasiléia? Num espaço costumeiramente “marginalizado”. Local importante de guarda de registros sobre trabalhadores, desconsiderado por uma prática de pesquisa preocupada com estudos estruturais. Na Delegacia de Polícia da cidade de Brasiléia. Querendo ver o desdobramento dos conflitos pela terra, entre fazendeiros e posseiros, no âmbito da esfera jurídica, os Livros de Queixas daquela Delegacia passaram a ser considerados importantes, principalmente quando procurava evidências a respeito de como os seringueiros se utilizavam de outros caminhos para denunciar agressões às suas formas de vida na floresta. Nesses Livros de Queixas, acabei encontrando interessantes registros

das formas violentas com que esses trabalhadores tratam questões de “rixas” entre si, de denúncias de atos que infringem a lei, como, por exemplo, a de roubos de pélas de borracha e de outros crimes praticados por seringueiros contra seringueiros. Na verdade, nesses documentos pude perceber fragmentos de um modo de vida, no interior dos seringais, constituído por um relacionamento também conflituoso entre os homens e mulheres, trabalhadores da borracha. O seringal constitui um modo de vida com todas as dimensões possíveis de relacionamento humano. É uma sociedade que apresenta uma forma heterogênea de ser.

Os Livros de Atas da Câmara dos Vereadores do município de Brasiléia, do período de 1963 a 1964, que me permitiram investigar, foram tão importantes quanto outras fontes. Como extraordinário exemplo desta afirmação posso citar um certo discurso de um vereador do PTB que, no dia 23 de abril de 1964, denunciava conflitos nas terras do seringal Cármen, colocando-se como defensor dos seringueiros que estavam sendo expulsos de suas Colocações de Seringa por determinação de um seringalista. Este fato saltou aos meus olhos como problemático. Como poderia um vereador se importar, em 1964, com seringueiros que estavam sendo expulsos de suas áreas? Surgia para mim mais uma dimensão das resistências daqueles trabalhadores — o da legalidade — para ocupar os espaços que deveriam ser ocupados politicamente. Acredito que cobraram do vereador um posicionamento na tribuna daquela Câmara de Vereadores em sua defesa. Era a cidade, o espaço urbano, aparecendo como um local de constituição de identidade daqueles trabalhadores.

Mesmo com todos os obstáculos colocados por um arquivo extraordinariamente desorganizado, não sistematizado, os documentos internos do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Brasiléia me possibilitaram encontrar impressionantes evidências acerca de estratégias de lutas e de encaminhamentos de propostas políticas dos trabalhadores rurais daquela região. Ali estavam, como grande maioria de sócios, os seringueiros que se tornaram a força majoritária na criação daquele importante Sindicato na história das resistências dos trabalhadores acreanos. Suas maneiras de pensar e colocar em prática resistências dos trabalhadores estavam em suas atas, em bilhetes de Delegados Sindicais, em relatórios, em portarias, em jornais internos e em seus manifestos. Foi como pude perceber a importância do papel daquela organização para intermediar o desenrolar dos Empates, quando estes, já consumados, encontravam-se em impasses. De um lado, os seringueiros e, de outro, os fazendeiros, estando aí envolvido o poder judiciário. O Sindicato era chamado a agir enquanto órgão que prestava assessoramento

judicial, com advogados, passando para as mãos dos juízes locais a responsabilidade de julgar o mérito.

Fiz uso de uma documentação oral, em momentos significativos de minhas interpretações, que me levou a fortes problematizações acerca do modo de vida dos seringueiros de Brasília. Procurei buscar os significados que os depoentes deram às suas vidas, às suas lutas, enfim, às suas experiências sociais e valores. São extraordinárias representações de um viver de lutas.

Os depoimentos orais foram capazes de evidenciar outros tipos de documentos. Quando os seringueiros de Brasília falavam do Estatuto da Terra, de suas poesias, quando mostravam fotografias de reuniões para formação de seu Sindicato, nos intervalos das entrevistas, estavam revelando outras evidências a respeito de suas lutas. Poesias utilizadas foram cedidas a mim por seringueiros nos momentos das entrevistas, fortes representações de suas vidas e de suas experiências sociais nas quais lamentos e denúncias são sempre a base dos seus dizeres. Afinal, foram produzidas em momentos de conflitos.

A tradição oral dos seringueiros é mais um ponto de sustentação para a constituição de uma identidade coletiva e social desses trabalhadores. Ou seja, é um meio de transmissão de valores que permeiam o seu viver, fortalecida por memórias de experiências vividas, numa sociedade que convive hoje com outras linguagens. É nesse emaranhado de evidências que caminha o pesquisador. A força da tradição oral nos seringais acreanos não eliminou a luta dos seringueiros pelo domínio da escrita como forma de resistência.

A sociedade do seringal é lugar privilegiado de comunicação oral, em que os saberes medicinais, a habilidade no trabalho da seringa e do roçado, as histórias de vida, a religiosidade, as credences nos mistérios da mata, os valores morais e familiares, o amor, as paixões, suas lutas contra a dominação, são conhecimentos repassados por aprendizes práticos e pela oralidade.

A tradição é veiculada intensamente por esses dois mecanismos. Os documentos escritos também são utilizados nessa relação, principalmente quando os seringueiros se relacionam com outros homens (patrões, religiosos, funcionários públicos e outros). A evidência oral é mais uma evidência. Outros fragmentos do social, nos seringais, estão em outras fontes.

A tradição oral dos seringueiros é notável. É fonte real de sujeitos históricos coletivos. Nesta tradição está grande parte de suas representações sociais sobre seu modo de vida. É na calma das noites que os filhos ouvem as histórias e adquirem conhecimentos de seus pais. É também no caminho para o trabalho, durante o corte da serin-

gueira, que eles aprendem, por intermédio das conversas e da observação direta, o processo de extração do látex. A partir daí acreditam ou não no "Mapinguari", no "Caboclinho-da-Mata" e na "Matinta-Perera".

As entrevistas realizadas com seringueiros da região de Brasília me colocaram frente a frente com o objeto de estudo da tese, com homens, mulheres e crianças que viveram experiências sociais. Os depoimentos orais me levaram à dimensão do cotidiano desses seringueiros, quando da organização dos seus Empates, dimensão esta não presente em outras fontes aqui explicitadas. É a fala direta dos trabalhadores a respeito de suas representações concernentes às suas resistências, ao seu modo de vida. Esta dimensão só me foi possível com os depoimentos orais.

Nos depoimentos orais dos seringueiros de Brasília estão as marcas de suas lutas em defesa do seu modo de vida. É no trato direto com eles que se percebe esta dimensão. É como bem diz Ecléa Bosi:

No trato desses depoimentos devemos ficar atentos a toda centelha de consciência. Atrás deles está uma pessoa que percebe, luta, cujas mãos tecem o tecido vivo da história; seguramos com força os fios dessa trama.²

Analisando as resistências dos seringueiros como algo constituído em seu modo de vida, no trabalho, na família e no convívio com seus companheiros, direcionei as entrevistas no sentido de buscar sempre do entrevistado sua história de vida nos seringais, permitindo uma maior compreensão do que representa sua cultura. O que propus e o que fiz foi uma espécie de "caminho" para melhor ouvir o "outro" da pesquisa.

Criaram-se relações éticas de trabalho. Quando concluíamos uma entrevista, ouvíamos toda a fita. Com isto, o trabalhador autorizava ou não sua utilização. Todos os entrevistados autorizaram o uso de suas entrevistas. Isto me custou momentos intensos de reflexões. Aprendi, com o andamento da pesquisa, a respeitar, não só a fala do "outro", mas também a considerar aqueles trabalhadores como indivíduos que questionam, estudam e aprendem durante o ato da entrevista. É como nos aponta Alessandro Portelli:

Uma entrevista é uma troca entre dois sujeitos: literalmente uma visão mútua. Uma parte não pode realmente ver a outra a menos que a outra possa vê-la ou vê-la em troca. Os dois sujeitos interagindo não podem agir juntos a menos que uma espécie

² Bosi, E. "Problemas ligados à cultura das classes populares". In: Valle, E. e Queiroz, J. J. (orgs.). *A cultura do povo*. 4 ed. São Paulo, Cortez, 1988, p. 28.

de mutualidade seja estabelecida. O campo pesquisado, entretanto, tem objetivo es-
corado em igualdade como condição para uma comunicação menos distorcida e um
conjunto de informes menos tendenciosos.³

Devo admitir que, para chegar ao ponto de ser visto, pelos dirigentes sindicais e
pelos trabalhadores rurais (colonos e seringueiros) de Brasília, como alguém confiável
e que pudesse também contribuir politicamente com suas lutas, que se encontrava na-
quela região pesquisando sobre suas resistências, como estudante da PUC-SP, enfrentei
momentos que deixaram visíveis as marcas de desigualdades entre pesquisador e pes-
quisados.

Os primeiros encontros com os entrevistados, durante o ano de 1992, foram de
extremas desconfianças. De um lado, eu, como um "intruso" pesquisador, com meus
propósitos de iniciar as entrevistas para a formação de uma documentação oral para o
meu trabalho, e, de outro, os dirigentes do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Bra-
sília, sempre cautelosos e desconfiados no relacionamento com "estranhos". Poderia
estar em jogo seus interesses de dirigentes sindicais diante de todo um aparato de
relacionamento entre o Sindicato e os trabalhadores rurais daquela região.

Os dirigentes sindicais foram os primeiros entrevistados. Pensei em ganhar a con-
fiança das lideranças para depois passar a entrevistar os outros trabalhadores. Isto me
levou a permanecer bastante tempo na sede do Sindicato, em que realizei grande parte
das entrevistas utilizadas. Até então não imaginava que estávamos tão distantes: eu,
pesquisador, e seringueiros, pesquisados.

Mesmo apresentando os propósitos da pesquisa, levei um bom tempo para realizar
a primeira entrevista, realizada em 24 de junho de 1992 com o ex-seringueiro e sindi-
calista Osmarino Amâncio. Foram dias de "estudos". Eu, agindo de forma a ganhar a
confiança daqueles homens, e eles "estudando" a minha pessoa.

Aqueles sindicalistas tinham motivos socialmente constituídos para se mostrarem
cautelosos. Suas experiências de vida no Sindicato e nas lutas dos trabalhadores rurais
daquela região os ensinaram a ter os devidos cuidados com o que falavam. Foram
intensos os conflitos entre fazendeiros e posseiros naquela região. Tomavam todos os
cuidados para não serem traídos pelas palavras, principalmente quando alguém se pro-

3 Portelli, A. "A Morte de Luigi Trastulli e outras histórias: formas e significados na História Oral". Mimeo
Tradução de Maria Therezinha Janine Ribeiro, p. 3. Originalmente escrito em 1982. Uma versão mais
curta foi publicada em *New York Folklore*, XIV, 1 — 2 (1988), pp. 45-57.

punha a entrevistá-los de gravador na mão. Não se dispunham a falar de suas vidas e
de suas lutas a quem não conhecessem. Só consegui entrevistar Osmarino Amâncio,
que na época era o presidente do Sindicato, depois de comprovar, realmente, com minha
identidade de estudante de Pós-graduação da PUC-SP, que estava ali como amigo. Cer-
tificaram-se de que não estavam diante de um informante da polícia ou dos fazendeiros
e madeiros. Eu não estava ali para promover, como puderam perceber, perigos às suas
condições de dirigentes bem seguros de seus cargos. Poderiam conceder entrevistas con-
fiantes de que eu não representava nenhum infortúnio às suas representatividades políticas.
A aliança estava firmada. Passei a não vê-los também como entraves à pesquisa.

Todos os dirigentes sindicais entrevistados tiveram as maiores cautelas quando per-
guntei acerca do assassinato do sindicalista Wilson Pinheiro, ocorrido em 1980. As
respostas, segundo eles, poderiam complicar a vida de muitos.

A relação de "confiança" estabelecida entre mim e os entrevistados não encerrou
os "estudos" sobre o que representava a pesquisa. Isto ficou evidente nas entrevistas
seguintes, realizadas com outros dirigentes sindicais e com outros seringueiros e colonos.
Antes ou depois da entrevista, os comentários acerca deste trabalho eram notórios, prin-
cipalmente no interior da sede do Sindicato. Eles também especulavam sobre a impor-
tância do que eu estava realizando. Não eram sujeitos passivos. Eram sujeitos que tam-
bém elaboravam seus questionamentos. No ato da entrevista, ficávamos frente a frente,
pesquisador e pesquisados que produziriam uma documentação oral, um discurso.

Mesmo nas entrevistas realizadas no interior dos seringais de Brasília e na periferia
da cidade de Rio Branco, longe dos olhares dos sindicalistas, os entrevistados trabalha-
dores formulavam seus questionamentos sobre a pesquisa. Ficavam abertos ao diálogo
quando se convenciam da importância deste trabalho. Para esses trabalhadores e para
os sindicalistas, não bastava somente ser amigo. Era necessário que fossem convencidos
de que estavam contribuindo com a produção de um conhecimento histórico acerca de
seu próprio viver e de suas lutas.

Pensar uma possível igualdade entre pesquisador e pesquisados, necessário se faz
reconhecer que os entrevistados também são capazes de elaborar questionamentos. Esta
lição foi de fundamental importância para o meu repensar sobre o papel do pesquisador
diante dos sujeitos sociais a serem entrevistados. Não podemos nos comportar como
"ladrões" oportunistas de memórias. É necessário que passemos a respeitar o outro,
que, numa entrevista, primeiro pensa para depois falar.

Esta igualdade não significa a perda de autonomia do pesquisador e dos entrevis-
tados. Apreendem juntos. Podem contribuir para que sejam alcançados determinados

objetivos. Eu não esperava por tamanha autonomia dos sujeitos que se postavam diante de mim. Buscavam uma igualdade que não existia. O ato da entrevista me possibilitou entender essa busca. É como nos propõe ainda Alessandro Portelli ao afirmar que:

A entrevista de campo, por conseguinte, não pode criar uma igualdade que não existe, mas ela pede por isto. A entrevista levanta em ambas as partes uma consciência da necessidade por mais igualdade a fim de alcançar maior abertura nas comunicações. Do mesmo modo que a hierarquia desigual de poder na sociedade cria barreiras entre pesquisadores e o conhecimento que buscam, o poder será uma questão central levantada, implícita ou explicitamente, em cada encontro entre o pesquisador e o informante. Acabar com o poder abertamente transforma uma entrevista de campo num experimento em igualdade.⁴

No trabalho com documentação oral na região amazônica, lugar de onde falo, se propomos uma igualdade entre pesquisador e entrevistado, necessário se faz pensarmos em contribuições mútuas. Um primeiro passo é a execução de projetos que viabilizem a formação de um centro de documentos orais, provenientes de entrevistas com homens e mulheres que formam os mais diferentes segmentos sociais da região, com a certeza de que os mesmos verão reconhecido o seu importante papel na preservação de uma memória oral. Isto comprometeria também os pesquisadores a se tornarem aliados de suas lutas. A entrevista, dentro desses parâmetros, seguiria os caminhos para uma possível igualdade, nos moldes do que apresenta ainda Alessandro Portelli:

Quando o encontro tem lugar à luz da igualdade, não somente o observador mas também o 'observado' podem ser estimulados a pensarem diferentemente sobre os mesmos. Isto joga nova luz sobre velho problema: a interferência do observador na realidade observada (...) o trabalho político é trabalho de mudança e todas estas mudanças são altamente políticas...o fato de que nossas presenças possam facilitar mudança significativa na auto-consciência das pessoas que encontramos ainda é talvez uma forma, útil, de ação política.⁵

A entrevista, realizada com os seringueiros, seja no interior de um seringal, seja na cidade, ou na própria sede do Sindicato, é um momento presenciado por seus familiares ou por seus companheiros. Eles espreitavam mesmo quando estavam na cozinha.

4 Portelli, op. cit., p. 1.

5 Idem, ibidem, p. 3.

Quando não, ficavam ao redor, ouvindo tudo, muitos confirmando o que o depoente estava afirmando. Nas gravações ficam registradas as conversas "paralelas", o bater no alho e na pimenta-do-reino. São registros de um "viver", tornando o ato da entrevista um momento coletivo, fortalecendo a idéia de vermos a documentação oral como uma evidência construída pelo diálogo entre pesquisador e entrevistado. É um ato também de cumplicidade o da entrevista.

Trabalhei a documentação como "expressão da experiência humana". São evidências, fragmentos de um social. Tratei a documentação como possibilidade de fortalecer a compreensão de minhas problemáticas de pesquisa. Problemáticas configuradas durante o processo de consulta à documentação. Vendo o social como algo constitutivo, não poderia proceder diferente no trato com a documentação, com as evidências.

Ter levado os resultados da tese de volta aos seringueiros de Brasília, em maio de 1997, para que pudessem também fazer o seu julgamento sobre o que está escrito, foi a forma mais singela que encontrei para contribuir com a formulação de uma igualdade. Foi o momento em que pude encontrar pessoas que passaram a me cobrar resultados escritos da pesquisa, a tese. Confesso que foi um momento emocionante. Acreditei realmente na importância de minha profissão. Resta ainda retornar à região para ouvir dos trabalhadores as representações das leituras que fizeram do meu trabalho.

Esses trabalhadores continuam constituindo suas vidas, independente ou não da existência da tese. Será que já cumpri o meu papel, enquanto historiador, diante da história desses seringueiros que enfrentam hoje o debate e o fazer-se de suas Reservas Extrativistas? Devo considerar por encerrada a pesquisa? A tese representa algo pronto e acabado diante do que foi vivido e o que está sendo vivido por esses trabalhadores? Esse debate parece ser bastante oportuno se passarmos a repensar o nosso papel diante das experiências vividas pela cultura popular.

TRAJETÓRIAS E VIVÊNCIAS: AS BIOGRAFIAS NA HISTORIOGRAFIA DO MOVIMENTO OPERÁRIO BRASILEIRO*

*Benito Bisso Schmidt***

Em 1904, quando do quadragésimo aniversário da A.I.T. (Associação Internacional dos Trabalhadores), no momento em que uma primeira geração do movimento operário cedia lugar a novos militantes, G. Jaeckh descreveu deste modo a função do historiador social-democrata: "(...) é essencial para o progresso e o sucesso do movimento que os jovens substitutos adquiram um conhecimento íntimo do contexto, com as lutas e vitórias de seus ancestrais espirituais e dos pioneiros, a fim de saber em que terreno histórico se situam e lutam".¹

Como salienta Georges Haupt, tal proposta em si não é condenável. A distorção ocorre na forma "(...) pela qual esta história-tradição é reconstituída e utilizada, no momento em que substitui a história real e viva por 'lendas de partidos enraizados', e onde o historiador se consagra à produção de mitos (...)". Uma história com conteúdo fundamentalmente ideológico: "ela consiste em forjar a coesão, em demonstrar a continuidade, em perpetuar as lendas oficiais que servem de referência e que ocupam o lugar da explicação".²

* Uma primeira versão deste texto foi apresentada na mesa-redonda "Personagens e instituições do movimento operário brasileiro na 1ª República: novos olhares para velhos objetos", no XIX Simpósio Nacional de História "História e cidadania". Belo Horizonte, 21 de julho de 1997.

** Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

¹ Apud Haupt, G. "Por que a história do movimento operário?". *Revista brasileira de história: produção & transgressões*. São Paulo, v. 5, n° 10, março/agosto 1985, pp. 208-231.

² Haupt, G., op. cit., pp. 214-215.

Praticada por historiadores-militantes ou simpáticos à causa operária, longe portanto das academias, este viés concede um espaço importante ao estudo das trajetórias dos “grandes líderes”, daqueles que podem servir como exemplo à classe trabalhadora.³

Na historiografia brasileira do movimento operário é possível encontrar até hoje inúmeros exemplos desta tendência. Citarei dois trabalhos recentes que tratam do Rio Grande do Sul, bastante ilustrativos da mesma: *Comunistas gaúchos: a vida de 31 militantes da classe operária*, do jornalista João Batista Marçal, e *Carlos Cavaco: a vida quixotesca do tribuno popular de Porto Alegre*, do também jornalista Ivo Caggiani, ambos publicados em 1986.

Marçal esclarece, já na orelha do livro, os objetivos de seu trabalho. Segundo ele:

(...) acho que a classe operária deve conhecer e reverenciar os seus heróis e mártires, aquelas figuras que ao longo da luta de classes tombaram para que continuássemos de pé. A burguesia não tem seus heróis? Pois a classe operária também tem. Aqui alguns deles.⁴

Percebe-se assim que, apesar da referência a um conceito marxista (luta de classes), a interpretação do autor, mesmo que com signo contrário, é idêntica à da historiografia tradicional, destacando sobretudo os “grandes homens”, que constroem e dão rumo à história.

Caggiani também parte desta perspectiva para narrar a vida do “tribuno popular” Carlos Cavaco, militante socialista com atuação destacada em Porto Alegre:

Socialista vermelho, agitador, panfletário, inimigo da ordem, perigo para a sociedade. Assim era combatido Carlos Cavaco, porque a sua pena e a sua palavra estavam dedicadas à nobre causa da defesa do proletariado, que era explorado, asfixiado, esmagado, injustiçado, escravizado; porque não se conformava com os disfarces, com as máscaras usadas nas sociedades de todos os tempos e amparava aos que sofriam com a mángua de justiça e aos que feneciam à falta do calor reconfortante do direito.⁵

³ Estou traçando um panorama genérico da historiografia do movimento operário, o que me leva a cometer simplificações e exclusões. Não poderia, contudo, deixar de salientar que diversas biografias de boa qualidade foram elaboradas por historiadores-militantes, cujos trabalhos escaparam da simples exaltação dos líderes. Por exemplo, o trabalho de Franz Mehring sobre Marx, de 1918 (ver Haupt, G. op. cit., pp. 216-7) e os conhecidos livros de Isaac Deutscher sobre Stalin e Trotsky.

⁴ Marçal, J. B. *Comunistas gaúchos: a vida de 31 militantes da classe operária*. Porto Alegre, Tchê!, 1986.

⁵ Caggiani, Ivo. *Carlos Cavaco: a vida quixotesca do tribuno popular de Porto Alegre*. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed., 1986.

Enfim, os dois biógrafos celebram os heróis do operariado, dignos de servirem de modelo para os companheiros de classe. Interessa a estes autores os “feitos notáveis” dos personagens enfocados, dispostos em uma narrativa que reforce a bravura e a abnegação dos mesmos.

Por outro lado, há mais ou menos quatro décadas, a história do movimento operário ganhou cidadania acadêmica. No Brasil, parece-me que este processo, mais tardio, foi obra, inicialmente, de sociólogos e depois de historiadores que, preocupados com a “incompletude” ou a “debilidade” da nossa classe operária, buscaram no passado as origens de tal problema. Quero dizer com isso que a história do movimento operário foi incorporada nas nossas universidades sobretudo a partir de uma ótica estruturalista, interessada em “questões mais amplas” como a realização do capitalismo no país, a questão da dependência, o processo de industrialização, etc.

Obviamente que este enfoque deixa de lado as biografias como perspectiva de análise, pois prioriza as determinações estruturais e o movimento dos sujeitos coletivos (as classes sociais).

Cito outro exemplo do Rio Grande do Sul, cuja produção historiográfica conheço melhor, para ilustrar tal tendência acadêmica: a dissertação de mestrado de Sílvia Regina Ferraz Petersen intitulada *El proletariado urbano en Rio Grande do Sul, 1888-1919*, defendida em 1977 na Universidade Nacional Autónoma do México. Nela, a autora busca “(...) definir as características da classe e de sua atuação” no mencionado período.⁶ Para tanto, analisa inicialmente as condições infra-estruturais do surgimento do proletariado: o desenvolvimento das forças produtivas e a natureza das relações de produção no Brasil e no Rio Grande do Sul. A seguir, trata das condições superestruturais, examinando os aspectos político-jurídicos e ideológicos. Neste último ponto aborda “a expressão ideológica do grau de desenvolvimento da consciência de classe do proletariado brasileiro e gaúcho” e as “formas de organização e atuação do proletariado urbano brasileiro e gaúcho”: as instituições, os congressos e partidos políticos, as greves, as comemorações do primeiro de maio e a “subcultura operária”.

Nesta obra pioneira no estudo acadêmico da história do movimento operário gaúcho, marcada pelas preocupações teóricas presentes no contexto de sua produção, pouco se fala de indivíduos. O foco de Petersen recai sobre as grandes estruturas para, por

⁶ Petersen, S. R. F. *El proletariado urbano en Rio Grande do Sul, 1888-1919*. México. U.N.A.M., 1977.

meio delas, explicar a trajetória do proletariado rio-grandense. Os nomes próprios aparecem apenas para compor listas ilustrativas de explicações mais gerais. Por exemplo:

O fato de que as organizações operárias principais se organizaram segundo o princípio da manutenção de sua autonomia, que não houve uma estrutura vertical rígida, torna difícil rastrear nelas os núcleos predominantes, de modo que nos limitaremos a apontar os nomes dos militantes que aparecem com mais frequência ao longo do período. É ao redor da F.O.R.G.S. [Federação Operária do Rio Grande do Sul] que estes elementos se projetam, e fazem sua trajetória.

Embora esta lista não seja completa e o critério de sua elaboração seja discutível, pensamos que pode servir para uma futura investigação e ampliação dos dados com respeito ao movimento operário gaúcho [segue uma lista com 22 nomes].⁷

A "futura investigação" proposta pela autora só começou a se desenvolver de forma mais consistente na historiografia brasileira a partir de meados da década de 80, quando verificou-se uma profunda renovação dos estudos sobre a classe operária no país. Foge dos limites desta comunicação explicar as razões de tal processo. Limitar-me-ei a mencionar o impacto causado pela divulgação, em nosso meio universitário, das obras dos historiadores britânicos de inspiração marxista E. P. Thompson e E. Hobsbawm. Thompson, sobretudo, contestando o marxismo estruturalista de corte althusseriano, abriu caminho para o resgate das experiências individuais como constitutivas do "fazer-se" da classe operária. Cito uma passagem do famoso "Prefácio" de *A formação da classe operária inglesa*, lançado em 1963 e publicado no Brasil apenas em 1987, que ilustra este posicionamento:

Estou tentando resgatar o pobre tecelão de malhas, o meeiro luddita, o tecelão do 'obsoleto' tear manual, o artesão 'utópico' e mesmo o iludido seguidor de Joanna Southcott, dos imensos ares superiores de condescendência da posteridade. Seus ofícios e tradições podiam estar desaparecendo. Sua hostilidade frente ao novo industrialismo podia ser retrógrada. Seus ideais comunitários podiam ser fantasiosos. Suas conspirações insurrecionais podiam ser temerárias. Mas eles viveram nesses tempos de aguda perturbação social, e nós não. Suas aspirações eram válidas nos termos de sua própria experiência; se foram vítimas acidentais da história, continuam a ser condenados em vida, vítimas acidentais.

⁷ Petersen, S. R. F., op. cit., p. 132.

O autor procurou mostrar, enfim, que a formação da classe operária constitui-se em um "(...) processo ativo, que se deve tanto à ação humana como aos condicionamentos".⁸ E é justamente para a "ação humana" que diversos historiadores do operariado se voltaram nos últimos anos e, neste sentido, pode-se compreender o interesse dos mesmos pelas trajetórias individuais.

Como mencionei antes, o estudo da vida dos militantes destacados é bastante comum na historiografia não-acadêmica do movimento operário. Porém, acredito que muitas biografias produzidas recentemente nas universidades podem ser consideradas "novas" pois, apesar de retomarem um gênero "velho", o fazem a partir de um olhar inovador.

Para demonstrar esta hipótese, vou analisar um conjunto de cinco trabalhos produzidos originalmente nos cursos de pós-graduação do país entre 1983 e 1996, tentando detectar nos mesmos os aspectos que considero realmente novos em relação às biografias tradicionais. São eles: *Outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura*, de Miriam Moreira Leite; *Um socialismo possível: a atuação de Antonio Piccarolo em São Paulo*, de Alexandre Hecker; *A imagem rebelde: a trajetória libertária de Avelino Fóscolo*, de Regina Horta Duarte; *Laura Brandão: a invisibilidade feminina na política*, de Maria Elena Bernardes e a dissertação de minha autoria, intitulada *Uma reflexão sobre o gênero biográfico: a trajetória do militante socialista Antônio Guedes Coutinho na perspectiva de sua vida cotidiana (1868-1945)*.⁹

Os trabalhos de Duarte, Hecker e Schmidt analisam, respectivamente, as trajetórias de um militante anarquista (Avelino Fóscolo) e de dois socialistas (Antonio Piccarolo e Antônio Guedes Coutinho). Já o de Bernardes examina a biografia de Laura Brandão e sua militância comunista. Finalmente, Leite resgata o pensamento e a ação de Maria Lacerda de Moura que, preocupada sobretudo com a condição feminina, manteve uma

⁸ Thompson, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, pp. 13 e 9, respectivamente.

⁹ Leite, M. M. *Outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura*. São Paulo, Ática, 1984; Hecker, A. *Um socialismo possível: a atuação de Antonio Piccarolo em São Paulo*. São Paulo, T. A. Queiroz, 1988; Duarte, R. H. *A imagem rebelde: a trajetória libertária de Avelino Fóscolo*. Campinas, Pontes/Ed. da UNICAMP, 1991; Bernardes, M. E. *Laura Brandão: a invisibilidade feminina na política*. Dissertação de mestrado. Campinas, CPG em História da UNICAMP, 1995, e Schmidt, B. B. *Uma reflexão sobre o gênero biográfico: a trajetória do militante socialista Antônio Guedes Coutinho na perspectiva de sua vida cotidiana (1868-1945)*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre, CPG em História da UFRGS, 1996. A partir de agora, ao citar trechos destes trabalhos, limitar-me-ei a indicar, no corpo do texto, as páginas de onde os mesmos foram retirados.

certa aproximação com anarquistas e socialistas. Temporalmente, todos os personagens biografados tiveram sua atuação mais destacada no período da República Velha. Cabe salientar ainda que os estudos mencionados tratam de indivíduos destacados no âmbito do movimento operário e que, por isso mesmo, deixaram registros mais abundantes de suas ações. Neste sentido, é pertinente a advertência de Hobsbawm, de que a história das classes trabalhadoras não pode ser subsumida "(...) à das organizações, o mesmo acontecendo com relação às bases, enquanto distintas de seus líderes".¹⁰ Com isso, quero deixar claro que analisarei biografias de militantes e não de operários "comuns".

O primeiro aspecto que me parece novo nesses estudos é o objetivo a que os mesmos se propõem. Nenhum deles visa o enaltecimento dos líderes operários, a transformação dos mesmos em heróis modelares para o conjunto da classe. Miriam Moreira Leite, por exemplo, afirma que seu trabalho

(...) não pretende seguir a linha apologética dos autores do século XIX, que, ao entoar uma oração fúnebre, tinham o duplo propósito de perpetuar a memória e inculcar a virtude pelo exemplo do morto (p. viii).

Os historiadores citados buscam, pelo contrário, compreender questões mais amplas da história operária e, para tanto, "usam" seus personagens como microcosmos dos problemas investigados. Assim, Alexandre Hecker procurou "desvendar os caminhos trilhados" pelo italiano Antonio Piccarolo, visando, entre outras coisas, compreender

(...) as relações entre as propostas socialistas tal como foram geradas originalmente, isto é, o socialismo italiano, e as propostas possíveis na realidade brasileira da República Velha. Neste sentido, a trajetória de Antonio Piccarolo é um modelo eficaz: até mesmo do ponto de vista pessoal: dos muitos anos que viveu, passou 40 na Itália e outro tanto no Brasil (p. 2, grifo meu).

Bernardes, igualmente, revela que sua motivação para escrever sobre Laura Brandão

(...) não foi somente por aquilo que ela tinha de excepcional na sua experiência de comunista. Busquei também a possibilidade de, através de sua trajetória pessoal, entender um pouco a história do tempo em que viveu (...) (p. 18, grifo meu).

¹⁰ Hobsbawm, E. J. "História operária e ideologia". In: *Mundos do trabalho: novos estudos sobre história operária*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

Em ambos os casos, as trajetórias individuais examinadas oferecem um ângulo de visão a partir do qual torna-se possível revelar dimensões de problemas maiores — a "aclimatação" do socialismo italiano no Brasil ou o entendimento de uma determinada época histórica —, não perceptíveis em um enfoque macroscópico. Coloca-se aqui a questão da escala de observação, fundamental para os estudos biográficos em particular e micro-históricos em geral. Como ressalta Giovanni Levi, "para a micro-história, a redução da escala é um procedimento analítico, que pode ser aplicado em qualquer lugar, independentemente das dimensões do objeto analisado". E ainda: "o princípio unificador de toda a pesquisa micro-histórica é a crença em que a observação microscópica revelará fatores previamente não observados".¹¹

Além disso, estes autores procuram pensar a relação entre as biografias analisadas e os contextos nos quais estas se realizaram como uma "via de mão dupla", sem cair nem no individualismo exacerbado (como nas biografias tradicionais, do tipo "a vida dos grandes líderes"), nem na determinação estrutural estrita (como nas análises marxistas mais ortodoxas).

Neste sentido, tomo como exemplo o estudo de Leite sobre Maria Lacerda de Moura no qual, por um lado, a autora considera a personagem como alguém que representa ou "exprime" um determinado contexto ou classe. Diz ela:

"É possível pensar em Maria Lacerda de Moura (...) como alguém que exprimiu a crise de um sistema social tentando apresentar soluções educacionais e ruralistas, em comunidades agrícolas, para as condições da vida urbana e moderna das décadas de 20 e 30" (p. xiv). Ou então: "além de algumas das adesões políticas dessas camadas médias (...) é pouco o que se sabe sobre elas. Esquecidas também pelo saber dominante, elas se exprimem, em parte, através do pensamento e da obra de Maria Lacerda" (pp. xiv-xv). Contudo, por outro lado, Leite aponta para "(...) a dificuldade de enquadrar Maria Lacerda entre as coordenadas sociais, políticas e históricas previamente conhecidas (...)" (p. vi) e a caracteriza como uma rebelde (pp. xii-xiii). Termina por afirmar que "(...) como as peculiaridades pessoais são inegáveis, elas só poderiam ocorrer em determinadas condições sociais" (p. xiii).

Na mesma linha, Bernardes afirma: "Laura em muitos aspectos foi representativa de sua geração, e em outros foi excepcional" (p. 82).

¹¹ Levi, G. "Les usages de la biographie". *Annales. E. S. C.*, Paris, Armand Colin, 44^e année, número 6, nov.-dec. 1989.

Enfim, penso ser importante destacar que uma das questões teóricas centrais colocadas por essas biografias é a necessidade de se recuperar a *tensão*, e não a oposição, entre o individual e o social, entre o pessoal e o contextual.

Pode-se perceber ainda que, nas pesquisas mencionadas, os autores procuram resgatar facetas diferenciadas dos personagens e não apenas, como nos trabalhos tradicionais, a vida pública e os feitos notáveis dos mesmos. Assim, emergem em seus textos, entre outros aspectos, os sentimentos, o inconsciente, a cultura, a dimensão privada e o cotidiano. Maria Elena Bernardes, por exemplo, buscou reconstruir a trajetória da militante Laura Brandão:

(...) investigando como viveu suas experiências no feminino, sua condição de mulher de vanguarda, sua militância política, percebendo em que medida sua atuação na vida pública influenciou ou alterou sua vida privada e vice-versa.¹²

Em algumas biografias tradicionais também é possível encontrar referências ao mundo íntimo dos líderes operários. Assim, o já citado Ivo Caggiani menciona que o militante socialista gaúcho Carlos Cavaco "(...) foi um grande seresteiro (...) e por longos anos prendeu o seu destino ao violão, que ele chamava de 'alma de seis cordas'"¹³. Porém, em trabalhos como este, parece-me que a recuperação dos aspectos privados e cotidianos não tem função analítica, servindo mais para compor o "clima da época" e dar um sabor pitoresco à narrativa. Já nas "novas biografias", pelo contrário, tais questões ajudam a explicar o personagem, suas motivações e sua atuação em um determinado contexto. Neste sentido, Bernardes tem a preocupação de "olhar o cotidiano como uma lente que adentra as classes sociais, tentando perceber as relações entre vida comum e os movimentos da história."¹⁴

Da mesma forma, em meu estudo sobre Antônio Guedes Coutinho, percebi que só poderia analisar com mais profundidade a sua atuação político-ideológica se levasse em conta a vida cotidiana do mesmo. Construí então a biografia do personagem a partir de quatro ângulos: a família, o trabalho, o estudo e a militância. Desta forma, pude

12 Bernardes, M. E., "Laura Brandão: a invisibilidade feminina na política". *XII Encontro Regional de História: Cultura — Memória — Poder: Programa e Resumos*. Campinas, ANPUH/ Núcleo Regional de São Paulo, 1994. p. 44.

13 Caggiani, I., op. cit., p. 28.

14 Bernardes, M. E., op. cit.

compreender melhor, por exemplo, porque este socialista aderiu ao espiritismo kardecista, fato que está relacionado, simultaneamente, com a morte de sua filha Aurora, acontecimento do âmbito privado, e com as afinidades teóricas e práticas entre socialismo e kardecismo naquele período (cientificismo, evolucionismo, anticlericalismo, perspectiva de auxílio-mútuo, etc.).

Tais exemplos mostram que os líderes operários, como qualquer indivíduo, não podem ser devidamente compreendidos apenas a partir de sua militância, mas sim, citando Michel de Certeau, enquanto "um locus no qual uma incoerente e freqüentemente contraditória pluralidade de determinações relacionais interagem."¹⁵

Chamo também a atenção para a estrutura narrativa presente em quase todos os trabalhos examinados (sobretudo nos de Duarte, Bernardes e Schmidt), na qual pode-se perceber uma significativa aproximação com a literatura. Para ilustrar esta idéia, cito um trecho do livro de Duarte sobre o anarquista mineiro Fóscolo:

Sentindo-se totalmente engajado num projeto revolucionário que se apresentava a seus olhos como de âmbito mundial, predomina no pensamento de Fóscolo a imagem da sementeira e sua auto-representação como um semeador, aquele que avalia o terreno onde lançará os grãos, buscando condições para seu desenvolvimento. Fóscolo vê em Taboleiro Grande [lugarejo mineiro] as condições do brotar revolucionário: um povo explorado, oprimido, o convívio cotidiano entre os operários da fábrica do Cedro e os que labutavam nas fazendas próximas. Nas cantigas ouvidas em suas bocas, no brilho dos olhos observado durante as consultas em sua farmácia, Fóscolo sentia a revolta muda cuja existência mostrava em seus romances (pp. 66-7).

Na citação percebe-se que a autora busca reproduzir o interior do personagem: seus pensamentos, fantasias, sentimentos e aspirações; recurso que até pouco tempo era considerado próprio da literatura e impensável na história. Ainda que partindo de registros documentais, Duarte inventa e introduz licenças poéticas no seu texto: "nas cantigas ouvidas em suas bocas, no brilho dos olhos (...), Fóscolo sentia a revolta muda (...)"¹⁶.

15 De Certeau, M. *The practice of everyday life*. Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1984.

16 Para reforçar tal idéia, cito outro trecho, este retirado da dissertação de Maria Elena Bernardes, que também apresenta um estilo marcadamente literário: "Parece invenção. Na verdade é uma 'reinvenção' da história que remete o final do século dezenove e cujo início remete ao interior do Nordeste, mais precisamente num lugarejo de Alagoas, o Engenho do Hortelã. Na sede do engenho, numa casa branca, precisamente num lugarejo de Alagoas, o Engenho do Hortelã. Na varanda, sob a brisa que balançava as pintadas a cal, com varanda e pilares, morava Jacinta. Na varanda, sob a brisa que balançava as pintadas a cal, com varanda e pilares, morava Jacinta. Na varanda, sob a brisa que balançava as palmeiras e o sol refletido na cristalina Lagoa Manguaba, iluminando os olhos com luzes de cores variadas, Jacinta conversa com o primo Domingos, que estava de visita, vindo do Recife" (p. 28).

automatismo na vida cotidiana, em que os valores consuetudinários dominantes tendem a naturalizar-se, obstaculizando a transformação da mesma” (p. 76).

Para encerrar, espero que este texto tenha sensibilizado os pesquisadores da história operária para as potencialidades da biografia, no sentido de possibilitar uma compreensão mais enriquecida das lutas e da cultura desta classe. Contudo, como tentei deixar claro, a simples apropriação de um gênero “da moda” não constitui por si só uma novidade. Afinal, quando se examina o conteúdo de diversas biografias de militantes operários produzidas recentemente, percebe-se que muitas questões “velhas” ainda estão presentes: o destaque para os “grandes líderes” e para os “feitos notáveis”, por exemplo. Como ressalta Petersen, “algumas vezes o novo traz o contrabando do velho, ou seja, concepções que têm sido criticadas conseguem escapar à crítica, infiltrando-se nas novas formas de pensar a história”.²¹

Aponte aqui para alguns aspectos que considero realmente novos em uma parcela desta produção recente: a idéia de se encarar a biografia como uma “via de acesso” para a compreensão de questões mais gerais da história operária, a tentativa de recuperar a tensão entre o individual e o social, a preocupação em resgatar facetas diversas dos personagens biografados, o estilo mais literário da narrativa e a introdução da problemática de gênero em certos trabalhos.

Refletindo sobre tais questões, ou sobre outras semelhantes, talvez os historiadores-biógrafos possam lançar um olhar realmente inovador sobre a história do movimento operário, demonstrando que este “velho” objeto ainda pode oferecer muitas contribuições para o avanço do conhecimento histórico em geral.

²¹ Petersen, S. R. F. “Algumas interrogações sobre as tendências recentes da historiografia brasileira: a emergência do ‘novo’ e a crítica ao racionalismo”. *LPH: Revista de História*, v. 3, n.º 1, 1992.

RESENHAS

DEPOIS DO TRABALHO, O LAZER

*Denise Bernuzzi de Sant’Anna**

CORBIN, Alain. *L’avènement des loisirs 1850-1960*. Paris, Aubier, 1995, 480 p.

Em *Mémoires d’un touriste*,¹ Stendhal provou que não era um turista comum. Ao ler a narrativa de sua viagem pelo interior da França, realizada em 1838, encontramos mais do que uma simples coleção de sensações estéticas, curiosas e insólitas. Homem de espírito, o turismo lhe foi um convite à reflexão sobre a natureza e a cultura, suas associações, mudanças e conflitos. Antes dele, é certo, o gosto pelas viagens pitorescas e exóticas já havia levado inúmeros escritores para o Oriente e aos diferentes países da Europa. Desde o século XVII, os ingleses chamavam de *tour* a viagem de um jovem aristocrata acompanhado de seu preceptor. Alguns médicos ingleses chegavam a considerar-las um remédio eficaz no combate do *spleen* reinante nas grandes cidades. Não tardará muito para que, juntamente com as boas diligências e os barcos a vapor, os ingleses exportem para a França o termo *pittoresque* e que os *carnets de voyage* façam parte da identidade dos jovens burgueses.

Contudo, entre os privilegiados colecionadores de aventuras memoráveis do passado e os milhares de adeptos do lazer de final de semana, férias e feriados de nossos dias, muita coisa mudou. Mudaram os turistas, o turismo e os não turistas. Mudaram as cidades, os espaços de trabalho e os sentidos e usos do tempo livre. Na verdade, existe uma história a ser feita sobre os diferentes lazers, capaz de incluir as lutas dos trabalhadores para a sua aquisição, o crescimento das cidades, os apelos por maior produ-

* Professora do Departamento de História da PUC-SP.

¹ Stendhal, *Mémoires d’un touriste*. Paris, La Découverte, 1993, 2 vols.

tividade dentro e fora dos espaços de trabalho, a voga dos *três S* — *Sun, Sea, Sex* — exposta assiduamente pela publicidade do pós-guerra, o desenvolvimento da indústria turística, dos movimentos ecológicos, etc. Pois, apesar das contribuições da sociologia do lazer dos anos 70, as lacunas na história dos usos do tempo livre não são pequenas. E elas se sucedem ao sabor das transformações da cidade em local cada vez menos acolhedor, do desenvolvimento da sociedade de consumo, da revalorização dos espaços verdes e de atividades esportivas que não possuem mais a utilidade pública de outrora. As austeras referências à Pátria e os eugênicos projetos de regeneração moral que, num passado recente, impregnavam inúmeras atividades de lazer realizadas em escolas e clubes de atletismo, parecem esmaecidos perante o colorido internacionalizado das roupas esportivas e das atividades nomeadas “californianas” (surf, asa delta...) ou de “risco extremo” (*base jump, raid-nature, raftings...*). Lazer que buscam aproximar o controle das emoções com a liberação de adrenalina, a tecnologia da ecologia, a precisão dos gestos da evasão dos sentidos.

Alguns pesquisadores não se contentaram em perceber na proliferação dos novos lazers apenas o fim das ideologias e de uma ética do dever. Resolveram historicizá-las. O historiador francês Alain Corbin foi um deles. Em 1995, ele publica, em Paris, *L'avènement des loisirs 1850-1960*, escrito juntamente com nove colaboradores. Em um único volume, esta obra integra a voga das publicações coletivas monumentais, hoje presente em diversos países. Mas um dos méritos de *L'avènement des loisirs*, ainda não publicado no Brasil, está em escapar de dois riscos que esta moda suscita: a ausência de coerência no conjunto dos textos reunidos e a limitação das análises a aspectos gerais, pouco instrutivos sobre as singularidades de cada cultura. Isto porque Corbin não se restringe ao esforço de reunir historiadores especialistas nas práticas de lazer. Ele reúne aqueles cujos trabalhos convergem em pelo menos dois aspectos: 1) não se trata, apenas, de detectar os significados do lazer na história, mas, sim, suas condições de possibilidade, sua genealogia, a partir da qual as revoluções da percepção humana ocupam o centro das atenções; 2) lazers contemporâneos são investigados à luz de suas relações com hábitos de distração do passado e com a emergência de uma economia do desejo que exprime, claramente, os paradoxos do mundo do trabalho e de seus apelos à produtividade e ao consumo de massa. Além disso, uma diversificada bibliografia e, sobretudo, um rico arsenal de fontes sustentam o conjunto da obra.

Estas convergências concedem ao livro uma clareza e uma densidade de informações que empolgam muitos leitores dentro e fora dos espaços acadêmicos. No decorrer

da agradável leitura, ficamos sabendo como, no decorrer do século XIX, o fascínio pelo tempo cronometrado do mundo industrial torna suspeita a gratuidade de muitas brincadeiras, por vezes consideradas mais “venenosas” do que o álcool. Reformadores protestantes, humanistas e filantropos condenavam as “más leituras”, os “filmes escandalosos” e as “danças impuras”. Doravante, trabalho e lazer tendem a formar um único sistema.

A sociedade britânica foi, nesse sentido, pioneira. O texto de Roy Porter mostra os ingleses elaborando as primeiras soluções industriais aos problemas do binômio tempo livre/tempo de trabalho para a época contemporânea. Mais tarde, na França do *Front Populaire*, bem como na Exposição Universal de 1937, as propostas de recreação vão associar diversão à necessidade de “retornar à natureza”, recuperação do corpo e educação da alma. Com Richez e Strauss, encontramos a organização de campanhas e clubes de lazer sob a égide do nazismo e do facismo. Muitos programas da *Kraft durch Freude* (Força pela alegria), por exemplo, dispo de uma rede de cento e vinte cinco mil colaboradores benévolos, incentivavam as viagens turísticas capazes de promover o conhecimento das grandezas nacionais. Mas a dimensão patriótica dos programas de lazer estava longe de ser exclusividade dos nazistas e fascistas. Os autores a detectam em jornais e discursos da CGT na França.

A paulatina transformação do ócio num desvio e do lazer numa regra é historicizada juntamente com desenvolvimento das ferrovias e de novos sentidos atribuídos ao binômio velocidade-lentidão. O que inclui o estudo da distribuição dos tempos sociais, a sutileza de suas hierarquias, as transformações da sensibilidade e da percepção humanas em relação às novas exigências de “aceleração”. Essa atenção às sensibilidades é, sem dúvida, bastante familiar a Corbin pois, desde os anos 80, ele vem lançando as bases para uma antropologia sensorial sobre a historicidade do olfato, da visão e da audição no Ocidente. Ela expressa uma erudição polimorfa, que não se limita às preciosidades dos antigos salões ou à voracidade pelas novidades no mercado editorial de nossos dias.

Em meio à complexidade de ritmos e de experiências de repouso e diversão, *L'avènement des loisirs* também analisa o desenrolar de práticas de distração obscuras em meio à cinética espetacular das diversões urbanas noturnas e à intensificação do turismo de massa. Atividades, por vezes consideradas prosaicas ou excessivamente humildes, como a jardinagem e a pesca, são reveladoras do “balbuciar” de um “tempo para si”, que, ora escapa à ditadura do relógio, ora compensa seus efeitos. Com Vigarello, “o

tempo do esporte” transforma-se num novo continente a explorar, sobre o qual encontramos os antigos nadadores ingleses da National Swimming Society, os corredores franceses no Jardim das Tuileries, e mesmo os esportistas contemporâneos, munidos de roupas e objetos inteligentes, para quem a valorização dominante da informação é transformada em modelo ideal de corpo e promessa de performance record. André Rauch demonstra, ainda, o quanto a civilização mecanicista é contestada pela voga naturista apoiada pelos textos de Hébert, Carton e Rouhet.

Progressivamente, o modelo de lazer cultivado, herdado do antigo *otium cum dignitate*, se confronta com a proliferação de novos lazeres: Spa é o nome da primeira cidade que imitou Bath, centro britânico do século XVIII, que inventa a estação termal moderna. No final do Segundo Império francês, as cidades termais do Vichy, Vittel, Eaux-Bonnes são freqüentemente disputadas entre os turistas que buscam aliar conforto, saúde e lazer. Com a moda das estações de verão e de inverno, a associação entre medicina e turismo caminha a passos largos. E com a proliferação dos guias turísticos, a difusão do instantâneo fotográfico se confirma. Os manuais de viagem, que se espalham pela Europa durante a primeira metade do século XIX, diversificam os itinerários, classificam as “curiosidades”, criam uma propedêutica do olhar. O “*prêt-à-regarder*” transforma a viagem numa sucessão de visitas, confirmada pelos meios de comunicação de massa em expansão e difundida globalmente com a moda dos cartões postais, dos álbuns e revistas de viagem.

Novos heróis esportivos não tardam a fazer o sucesso de revistas como *L'Auto*, *Vélocé Sport* e, em breve, a publicidade não poupará esforços para difundir a idéia de que qualquer um pode ser um campeão, em qualquer lugar e a qualquer hora. Heroísmo de massa: quantas vezes não vimos filmes em que um pacato funcionário público, uma simples dona de casa, uma criança ou até mesmo um cachorro tornam-se, do dia para noite, heróis nacionais?

Numa época em que se conjugam esforços para evitar o fim do trabalho, os estudos sobre a história do tempo livre começam a florescer. Alguns deles, como o de Corbin, são bem oportunos nestes tempos atravessados pela globalização do apelo ao entretenimento, que pretende retirar de toda atividade, mais prazer, mais aventura e mais emoção. Apelo este completamente associado à persistente aversão perante a inatividade, tão ameaçadora aos sem-emprego e aos empregados de nossos dias.

DE PALMARES AO QUILOMBO DO OITIZEIRO: UMA VIAGEM PELA HISTÓRIA SOCIAL DA ESCRAVIDÃO NO BRASIL

Monica Duarte Dantas*

REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

“A troca de alimentos e aguardente, fornecidos pelos próprios [taberneiros] que ali iam abastecer-se de lenha, prestavam-se os escravos aquilombados a cortá-la a fim de carregar os barcos, cujos donos, aproveitando-se de comércio tão lucrativo, os preveniam de qualquer movimento de força, de modo que as diligências policiais eram sempre sem resultado”.¹

Este trecho de uma correspondência de 1878, de autoria do Presidente da Província do Rio de Janeiro, demonstra com clareza a dificuldade de destruição dos quilombos da região de Iguaçu. Por mais que a venda de lenha de mangue tenha sido uma questão localizada, a preocupação expressa quanto ao esquema de ajuda dos quilombolas e taberneiros ilustra uma realidade bem mais ampla, que até 1888 podia ser encontrada do Maranhão ao Rio Grande do Sul, da Bahia ao Mato Grosso. É desta realidade, das ligações entre quilombolas, comerciantes, fazendeiros, libertos e escravos no cativeiro, bem como das implicações da formação de quilombos para as autoridades e elites co-

* Doutoranda em História Social, FFLCH-USP.

¹ “Despacho da Presidência da Província do Rio de Janeiro”, 8 de janeiro 1878, Arquivo Nacional, IJ 1 maço 493, ofícios de presidentes de província (RJ), apud Flávio dos Santos Gomes, “Quilombos no Rio de Janeiro no século XIX”, in Reis, J. J. e Gomes, Flávio dos S. (orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 274.

loniais e imperiais, que trata o livro *Liberdade por um fio*, organizado por João José Reis e Flávio dos Santos Gomes.

O livro contém dezessete ensaios — dezoito se, merecidamente, contarmos a introdução — cobrindo os mais diversos aspectos relacionados à formação dos quilombos, o modo de vida dos quilombolas, sua relação com a sociedade, a preocupação com a repressão (tanto física quanto ideológica), entre outros aspectos. Várias regiões da América portuguesa e do Império brasileiro estão representadas, com especial ênfase às Minas Gerais e, obviamente, a Palmares. É uma pena, como colocam os próprios organizadores, que uma região tão importante quanto São Paulo tenha ficado de fora, especialmente se lembrarmos dos estudos de Maria Helena Pereira Toledo Machado e Wilson Toledo Munhós.²

A maioria dos ensaios, trabalhando com uma vasta gama de documentos, desconstrói, regionalmente, o imaginário de quilombo como uma grande comunidade distante e autônoma que presentificaria a sociedade africana perdida. João José Reis e Stuart Schwartz, para a Bahia; Donald Ramos e Carlos Magno Guimarães, para Minas Gerais; Luiza R. R. Volpato, para o Mato Grosso; Mary Karasch, para Goiás; Flávio dos Santos Gomes, para o Rio de Janeiro; Mário Maestri, para o Rio Grande do Sul; Marcus J. M. de Carvalho, para Pernambuco; Matthias Röhrig Assunção, para o Maranhão; e, finalmente, Eurípedes Funes para o baixo Amazonas (Pará) demonstram como é possível trabalhar com as fontes oficiais, escritas normalmente por ocasião da repressão ao quilombo, lendo-as criticamente e, assim, descortinando as especificidades da vida dos quilombolas e sua interação com o restante da sociedade.

O leitor, ao longo da obra, vai descobrindo que as próprias autoridades dos séculos anteriores pensavam o quilombo não só como um grande ajuntamento de escravos fugidos, mas também como dois (no caso do Maranhão) ou mais escravos embrenhados pelas matas. A hipótese da nova África vai se tornando, a cada página que passa, uma imagem distante. Ao contrário, o que se vê são quilombolas construindo uma identidade e uma prática na confluência das tradições africanas e da nova realidade americana. Apesar de um pouco irregular, a obra como um todo mostra como ao historiador é dado (e é possível) perceber a complexidade das tramas sociais e das experiências individuais que ultrapassam as amarras sociais e políticas e se furtam a explicações fechadas.

² Ver Machado, M. H. P. T. *O Plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição*. Rio de Janeiro e São Paulo, EDUFRRJ e Edusp, 1994; Munhós, W. T. *Da circulação trágica ao mito da irradiação liberal: negros e imigrantes em Santos na década de 1880*. Dissertação de mestrado. São Paulo, PUC-SP, 1992.

João José Reis leva ainda mais longe a impossibilidade de se construir uma idéia estanque de quilombo. No sul da Bahia, em inícios do século XIX, o historiador descobriu o Oitizeiro, uma comunidade de plantadores de mandioca em que homens livres e seus escravos davam proteção e se utilizavam da mão-de-obra de escravos fugidos.³ A situação é tão *sui generis* que escapa a qualquer idéia preconcebida do assunto. O leitor se depara com escravos que diminuíam sua faina diária aproveitando a ajuda de cativos fugitivos, que em troca recebiam refúgio, proteção, comida e talvez remuneração pelo trabalho. Desconfia Reis que esses quilombolas não estavam escapando à condição de cativos, mas sim buscando um novo senhor que os comprasse e os deixasse trabalhar nas mesmas condições daqueles que, no Oitizeiro, lhes davam guarida.

Stuart Schwartz, também escrevendo sobre a Bahia, mas desta vez sobre Salvador em 1814, parte da denúncia de uma possível revolta, dedicando-se a negar a impossibilidade de cooperação e trabalho conjunto entre escravos revoltosos e escravos aquilombados.⁴ O que o autor afirma é que um tipo de ação não excluía necessariamente o outro, mostrando inclusive que o medo das elites de uma união entre escravos urbanos, rurais, aquilombados e libertos não era mera fantasia. É interessante que esta aparente oposição (quilombo/ revolta) é utilizada por Donald Ramos para explicar a ausência de revoltas nas Minas Gerais.⁵ A planejada, mas abortada, revolta de 1814, além deste primeiro foco de interesse, mostra-se ainda mais rica devido a seu esquema de organização, cuja liderança era feita pelos chefes dos diversos cantos de trabalho, extrapolando as diferenças étnicas.

No Maranhão, como podemos ver no ensaio de Matthias Röhrig Assunção, além da interação dos inúmeros quilombos com os escravos das senzalas, membros da elite interessados no produto do seu trabalho e parte da população livre e liberta, houve também aliança dos quilombolas com líderes Balaios.⁶ Ou seja, dependendo da situação

³ Ver Reis, J. J. "Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro", in Reis e Gomes (orgs.), *op. cit.*, pp. 332-372. Ver Ramos, D. "O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII", in *idem*, p. 167.

⁴ É preciso ressaltar que o documento "Levantamento dos negros projetado na Bahia em 1814" encontra-se inteiramente transcrito ao final das 17 páginas do ensaio, enriquecendo a própria interpretação do autor, como ocorrera também no tratado dos escravos do Engenho Santana. Ver Schwartz, S. B. "Cantos e quilombos numa conspiração de escravos haussás — Bahia, 1814", in *idem*, pp. 373-407.

⁵ Ver Ramos, D. "O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII", in *idem*, p. 167.

⁶ Ver Assunção, M. R. "Quilombos maranhenses", in *idem*, pp. 433-66. Ver Mott, L., pp. 110-38.

da população livre pobre, neste caso pressionada pela falta de víveres e pela ameaça do recrutamento, até mesmo esta união tornava-se possível, demandando do futuro Duque de Caxias uma repressão que acirrasse o ódio dos cativos pelos livres.

Mesmo o ensaio de Carlos Magno Guimarães, apesar de se nortear por categorizações bastante esquemáticas, mostra-se interessante justamente ao desvelar para o leitor as vivências de quilombolas profundamente inseridos na sociedade mineradora.⁷ O que se percebe é a existência de um sem-número de pequenos quilombos, intimamente relacionados com os libertos e escravos das vilas e minas, que atacavam viajantes, fazendas e tropeiros e comerciavam ilegalmente com taberneiros e outro interessados. Guimarães demonstra, inclusive, que a constante criação e reiteração de normas repressivas é a imagem perfeita do desespero e da ineficácia das autoridades frente à disseminação dos quilombos.

Flávio dos Santos Gomes, tratando da Província do Rio de Janeiro no século XIX, percebe que a interação dos quilombolas com a sociedade era tão intensa que chegava até mesmo a modificar a vida dos ainda cativos.⁸ Para entender melhor essa rede de relações formadas pelos quilombos, ultrapassando a condição jurídica dos indivíduos, sua cor e posição social, Gomes cria o conceito de "campo negro", buscando viabilizar uma maior compreensão da história social da escravidão.

É interessante que os autores inicialmente citados, além de desnudarem a riqueza das relações entre os quilombolas, os cativos e contingentes da população livre, mostram também outras semelhanças na formação das comunidades quilombolas. Tanto no Maranhão, o Rio Grande do Sul e em Pernambuco, tratados respectivamente por Assunção, Mário Maestri e Marcus Joaquim M. de Carvalho,⁹ o auge da formação dos quilombos dava-se nos períodos de dissensão entre a elite branca. Assim, os momentos de eclosão da Balaiada, da Farrroupilha e dos movimentos que se iniciaram com Revolta de 1817 e terminaram com a Confederação do Equador são especialmente importantes para a resistência escrava, já que apresentam uma elite com menor poder de repressão, ocupada demais com suas disputas internas.

7 Ver Guimarães, C. M. "Mineração, quilombos e Palmares — Minas Gerais no século XVIII", in *idem*, pp. 139-163.

8 Ver Gomes, F. dos S., *op. cit.*, pp. 263-90.

9 Ver Maestri, M. "Pampa negro — Quilombos no Rio Grande do Sul", in *idem*, pp. 291-331; e M. de Carvalho, M. J. "O quilombo do Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco", in *idem*, pp. 407-32.

Um aspecto que não deixa de ser interessante é o efeito da Guerra do Paraguai nas diferentes regiões e seus quilombos. Na metade do livro, descobrimos com Luiza R. R. Volpato que vários homens fugindo do recrutamento e mesmo desertores juntavam-se aos quilombolas.¹⁰ Em outra parte do Império brasileiro, no Maranhão, a fuga ao chamado "pega" (o recrutamento forçado), ao lado das grandes levas que saíram da província para lutar, deixaram a sociedade sem aquela camada intermediária tão importante na repressão aos quilombolas.

Os onze autores citados no início — mesmo que não tenhamos podido falar mais detidamente de todos eles — tratam, como já dissemos, das questões mais ligadas à vivência dos quilombolas e sua relação com o restante da sociedade.¹¹ O livro, no entanto, é mais amplo, abarcando outros aspectos relativos à história dos quilombos no Brasil, com particular ênfase à história de Palmares.

Ronaldo Vainfas desenvolve a temática das idéias jesuíticas e senhoriais frente à história de Palmares e, portanto, à questão da resistência escrava, tema que lhe é familiar desde sua dissertação de mestrado, editada com o nome de *Ideologia e escravidão*.¹² Sílvia Hunold Lara também se preocupa com o posicionamento da elite, porém, mais especificamente, com o processo de criação do cargo de capitão-do-mato; o que a historiadora nos mostra é a mudança dos meios de repressão como resposta à própria capacidade de enfrentamento demonstrada pelos cativos. Richard Price faz uma rápida chamada aos historiadores brasileiros dedicados ao estudo de Palmares para que prestem mais atenção aos trabalhos sobre os saramakas do Suriname, vislumbrando nesta comparação a possibilidade de novas linhas interpretativas. Pedro Paulo Abreu Funari de-

10 Ver Volpato, L. R. R. "Quilombos em Mato Grosso — Resistência negra em área de fronteira", in *idem*, pp. 213-239.

11 Apesar de não termos podido comentar — por falta de espaço — os ensaios de Eurípedes Funes sobre o Pará, Mary Karasch sobre Goiás e Donald Ramos sobre as Minas Gerais, gostaríamos de registrar que tratam-se de estudos extremamente competentes e interessantes dentro da temática dos quilombos e sua inserção na sociedade. Funes, além de partir do estudo da documentação de época traz também relatos de descendentes de quilombolas, mostrando a situação daqueles que sobreviveram às perseguições; Karasch, mostra as peculiaridades de uma região aurífera, falando inclusive do quilombo do Ambrósio, o maior deles nas Minas Gerais e Goiás; Donald Ramos, analisando os quilombos de Minas presta especial atenção ao papel dúbio da Igreja frente à questão. Funes, "Nasci nas matas, nunca tive senhor" — História e memória dos mocambos do baixo Amazonas", pp. 467-497; Karasch, Os quilombos do ouro na capitania de Goiás", pp. 193-212; Ramos, *op. cit.*, pp. 164-92.

12 Vainfas, R. *Ideologia e escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis, Vozes, 1986.

dica-se a relatar o andamento das pesquisas arqueológicas sobre Palmares que, esperamos, trarão um dia novas informações sobre sua história.¹³

Laura de Mello e Souza, fugindo tanto da temática de Palmares quanto da história da inserção dos quilombos na sociedade, mostra ao leitor o cotidiano daqueles responsáveis por sua extinção. Partindo de um documento sobre uma expedição de caça a quilombos e quilombolas, conta-nos o dia-a-dia desses homens, que, como ela mesmo diz, ficavam assombrados frente à capacidade organizacional dos escravos fugidos.¹⁴ A historiadora relata inclusive que, em meio a toda essa aflição, havia diariamente recitais de música e até mesmo seções de declamação de poesias, introduzindo, segundo ela, "hábitos de polidez e civilização" num mundo de crueldade, rudeza e exploração.

Por fim, não podemos nos esquecer de Luiz Mott que, lançando mão de um tema bastante peculiar, "Santo Antônio, o divino capitão-do-mato", desenvolvido numa narrativa extremamente fluente e bem-humorada, agarra a atenção do leitor para os percalços da figura do santo na América portuguesa.¹⁵ Sua fama entre a elite, de recuperar os cativos fugidos, não fazia, no entanto, com que o santinho deixasse de ser uma das principais devoções escravas. Descendentes de quilombolas do baixo Amazonas contam-nos, nas páginas de Eurípedes Funes, que o divino Antônio chegava até a virar de costas para avisá-los sobre o perigo iminente de captura.

Ao cabo das quinhentas páginas, depois de uma longa jornada por várias partes do Brasil, o leitor se sente esperançoso com as possibilidades apresentadas por cuidadosos estudos de História Social. Como já dissemos, a recuperação da importância dos quilombos se dá justamente por meio da percepção de sua relação íntima com a sociedade. Se ainda não se sabe direito como eles se organizavam internamente ou qual era o caráter de suas lideranças, muito já foi feito. Os estudos regionais, alicerçados numa profunda pesquisa documental, abrem as portas para uma compreensão maior das peculiaridades das diferentes regiões do Brasil, bem como possibilitam a percepção das semelhanças de certas experiências e práticas sociais.

¹³ Ver Vainfas, R. "Deus contra Palmares — Representações senhoriais e idéias jesuíticas", pp. 60-80; Lara, S. H. "Do singular ao plural — Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos", pp. 81-109; Price, R. "Palmares como poderia ter sido", pp. 52-59; e Funari, P. P. A. "A arqueologia de Palmares — Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana", pp. 26-51.

¹⁴ Ver Mello e Souza, L. de, "Violência e práticas culturais no cotidiano de uma expedição contra quilombolas — Minas Gerais, 1769", pp. 193-212.

¹⁵ Ver Mott, L., pp. 110-38.

TRAMA E PODER. A TRAJETÓRIA E POLÊMICA EM TORNO DAS INDÚSTRIAS DE SACARIA PARA O CAFÉ (SÃO PAULO 1888-1934)

*Etelvina Maria de Castro Trindade**

MATOS, Maria Izilda Santos de. *Trama e Poder. A trajetória e polêmica em torno das indústrias de sacaria para o café (São Paulo 1888-1934)*. Rio de Janeiro, Sette Letras, 1996, 237 p.

Premiado em 1994 no Concurso SESI-CNI de teses universitárias, *Trama e poder* de Maria Izilda de Matos teve então uma primeira publicação institucional, reaparecendo agora em edição comercial pela Sette Letras do Rio de Janeiro.

Situado nos limites do econômico, do social e do cotidiano, o livro traz à luz a trajetória das indústrias de juta em São Paulo ao final do século passado e início deste, o dia-a-dia das fábricas, o conflito entre capital e trabalho e os meandros da política econômica da Primeira República. Seu recorte temporal privilegia o declínio do período imperial, quando porém já se delineavam os destinos da cafeicultura e estabeleciam-se as primeiras bases da formação do parque industrial paulista, e brasileiro, para chegar até o final da fase áurea do café, quando se esgotavam todas as políticas construídas em defesa desse produto, ao final da década de vinte deste século.

Considerada um setor menor na atividade industrial do período, a indústria de sacaria para acondicionamento do café teve, no entanto, um papel significativo no panorama econômico, muito em função de sua ligação com o setor cafeeiro, mas justamente por se inserir no momento da constituição do sistema fabril no país e da expansão da indústria têxtil.

* Professora do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná.

Há nesse trabalho temas que tocam a sensibilidade do leitor, como a reconstituição do perfil de Jorge Street, empresário de idéias avançadas e concepção paternalista das relações de trabalho; ou quando o texto recupera as condições diárias do trabalho de mulheres e meninas no interior das fábricas e das moradias.

Mas ele traz também o pano de fundo, o conhecimento seguro das análises de cunho econômico e de uma tarefa exaustiva de pesquisa. Com muito fôlego, ele percorre uma extensa e diversificada documentação que vai das fontes institucionais aos registros das indústrias, à produção técnica das ciências agrárias e ao acervo das instituições de classe. A recolha de massas documentais de difícil acesso e a utilização de outras nem sempre utilizadas para subsidiar trabalhos mais específicos constituem um dos grandes méritos deste trabalho.

Por tudo isso, acompanhar o fio condutor tecido pela autora torna-se um agradável percurso através de um roteiro que contempla, num primeiro momento, o conjuntural, ao descrever o estabelecimento da indústria de sacaria em São Paulo; chega ao específico, o interior das fábricas; e atinge o âmbito mais geral da polêmica institucional sobre o processo industrial no período, incluindo o confronto entre os interesses agrícolos e os da indústria nascente no país.

Tal caminhada não descarta ainda o processo de luta e as formas de resistência dos trabalhadores, investigando suas estratégias de resistência e práticas de confronto estruturadas numa experiência arduamente construída. A feliz escolha dos títulos de cada unidade, "Trama e urdume", "Trama e conflito", "Trama e poder", já antecipa a acuidade com que são tratadas as diversas temáticas que os compõem.

O ponto de partida é, a um só tempo, amplo, conciso e minucioso. A descrição do nascimento da indústria de sacaria de juta é construída sem descuidar o contexto maior onde já se delineia o confronto entre posições que defenderão o estabelecimento de uma indústria nacional no setor e as que, ligadas às atividades de importação, lutarão pela valorização do produto importado. Uma polêmica que se constituirá em *leitmotiv* do texto até o seu final.

Dessa forma, o primeiro capítulo estabelece já as bases para a compreensão total do processo, ao mesmo tempo em que oferece as informações necessárias sobre as especificidades da atividade que é objeto do estudo. Descreve a implantação das primeiras fábricas do setor e acompanha seu crescimento com economia de detalhes, mas fornecendo elementos suficientes para o entendimento da forma como era conduzida a confecção dos sacos, desde a importação da fibra ou do tecido, até os aspectos técnicos da construção das unidades produtivas, da instalação da maquinaria e do processo de fabricação.

Tratam-se de indústrias de grande porte, embora distribuídas em poucas unidades, cujos proprietários muitas vezes agiam de forma a constituir um verdadeiro "truste" que reunia alguns nomes de proeminência na elite empresarial da época, como as famílias Penteadó e Guinle e o industrial Jorge Street. Por isso mesmo, recuperar o papel desses empreendimentos na conjuntura do início do século é de extrema importância para desvendar o significado oculto de muitas polêmicas que se ocultavam sob as rubricas da defesa de determinadas linhas de pensamento econômico ou determinadas concepções dos que seriam chamados interesses nacionais. Só assim será possível chegar à verdadeira trama subjacente aos aspectos formais da conjuntura. Atingir esse conhecimento é a promessa do livro e o que aponta esse capítulo.

Do contexto maior da instalação das indústrias de juta, o leitor é, em seguida, transportado ao interno e obscuro ambiente do trabalho e da vida nas fábricas, para depois chegar aos espaços domiciliares, onde se realizava a tarefa final da costura dos sacos.

O segundo capítulo procura reunir — como sugere seu título — trama e conflito. Para isso percorre o espaço das fábricas, levantando dados que fornecem informações sobre a composição do operariado, destacando a presença maciça de adultos e crianças do sexo feminino nas funções de menor porte, sendo reservadas ao sexo masculino as atividades que exigiam maior potencial físico e conhecimento técnico, ou posições de controle e mando.

Nesses locais é possível detectar as precárias condições de trabalho a que eram submetidos os trabalhadores, sem dispositivos de segurança e privados de legislação social que os amparasse: "As indústrias de juta em São Paulo apresentavam problemas nas instalações fabris, que, somados às questões advindas do processo de trabalho, compunham um ambiente comprometedor (luz, umidade, ventilação, ruído, poluição)".

Não eram melhores as condições do trabalho a domicílio — na maioria localizados em cortiços — onde se agrupavam mulheres encarregadas de fazer à mão a costura da sacaria. Consistindo também atividade tipicamente feminina, essa tarefa tinha a virtude de inserir as costureiras no mercado urbano de trabalho, sem desviá-las demasiadamente da sua condição de mãe e de seus deveres domésticos.

Mas fosse qual fosse o sexo dos trabalhadores ou sua situação ocupacional, dentro ou fora da fábrica, o quadro de lutas sociais do período veio a se reproduzir inevitavelmente no contexto da indústria de sacaria, arregimentando os trabalhadores em greves, movimentos de protesto e várias formas de reação passiva. No caso dessa última forma de reação, a costura a domicílio se prestava sobremaneira à ação que se expressava no atraso da entrega e na má qualidade das costuras que vinham a se romper com demasiada facilidade.

A autora lembra ainda que a prática dessas empregadas não foi um fenômeno isolado, nem se restringiu aos recintos de trabalho. Pelo contrário, "suas reivindicações não se limitavam à defesa de seus interesses específicos como trabalhadoras, mas abrangiam questões mais gerais; nas ruas, nos domicílios, na cidade e na fábrica, elas desenvolviam práticas cotidianas, formas concretas de resistência e luta".

A retomada das práticas de enfrentamento e resistência que opuseram patrões e operários, desvendam momentos de luta quando fica desmistificada a suposta passividade das mulheres frente às precárias condições de trabalho atribuídas ao seu sexo.

O contraponto evidente a essas atitudes se manifestava na reação do patronato que, à semelhança do que ocorria nos demais setores industriais, oscilava entre repressão e demissões ou o controle mais sutil do dia-a-dia da vida operária, com a criação de vilas que possibilitavam aos empresários um controle direto sobre as ações de seus empregados. No caso da sacaria de juta, o representante mais acabado dessa política foi Jorge Street, cuja posição face às questões trabalhistas se expressava de forma muito consistente em escritos que forneceram material para uma análise sobre os rumos tomados pelo discurso empresarial diante da emergência de um proletariado que se encaminhava para posições cada vez mais conscientes de seus direitos. O acompanhamento de suas reflexões, enquanto homem de negócios e representante do pensamento de uma categoria em determinada época, foi de muita importância para o desvelar a situação complexa das relações de trabalho no setor em estudo, podendo a autora destacar, ao final do trabalho, a ação de Jorge Street como elemento de modificação e enriquecimento do processo de lutas e enfrentamentos entre patrões e empregados.

Mas as oposições não se apresentavam apenas no campo de trabalho e de suas relações, abrangendo o contexto maior da política econômica da Primeira República, em que se travaram as polêmicas que o estudo vinha apontando desde seu início. Essas controvérsias descritas no terceiro capítulo, em que a autora insere seu tema nas tradições de um regime pretensamente liberal, mas onde são predominantes os interesses da oligarquia agro-exportadora. Umbilicalmente ligado à cafeicultura, mas também emergente de um setor em expansão e em vias de consolidar sua posição, a indústria de sacaria tem ainda que afirmar seus direitos face aos interesses de indústrias concorrentes, como as do algodão, e também face à política estatal.

Os debates referentes à artificialidade de uma atividade industrial que dependia basicamente de matéria-prima importada, o insucesso das tentativas de introdução de fibras nacionais na fabricação e o sempre persistente debate sobre as vantagens da importação sobre a produção nacional levaram os industriais do setor a se tornarem

"experts" no assunto. O recurso a um discurso de bases científicas fê-los recorrer aos profissionais da área agrônômica e a se afinarem com a ideologia nacionalista que dava o tom ao momento de consolidação da república brasileira.

Aí destaca-se novamente a figura de Street, que possuía informações abundantes sobre as ocorrências ligadas às esferas do governo, nas quais cultivava contatos de origem formal ou informal, além de desenvolver, juntamente com outros empresários da área, conhecimentos minuciosos sobre o processo de produção e comercialização da juta. A discussão por ele conduzida "apoiava-se em fontes estatísticas, exemplos numéricos e principalmente no saber agrônômico; pretendia, além disso, argumentar, mudar opiniões e, de certa forma, também camuflar as contradições em nome da harmonia social".

O estudo recupera, assim, o importante papel social e político dessa fração da burguesia industrial que soube organizar-se internamente e resolver seus mais sérios confrontos com o proletariado, com os cafeicultores e comissários, e também com o Estado. Para tanto, buscou relacionar a organização da indústria brasileira à construção de uma identidade nacional da qual deveriam ser rejeitadas todas as forças retrógradas que representavam o atraso e a estagnação.

Trama e poder chega, assim, ao seu final cumprindo a promessa feita no início: "reconstruir o processo de industrialização do setor têxtil de juta, destacando as práticas dos industriais na defesa de seus interesses e recuperando o perfil e a ação de seu operariado".

E o fez atingindo bem mais do que isso. Mediante um rico diálogo com a produção historiográfica sobre o período, o livro traça um painel sobre um momento significativo da História do Brasil, quando a indústria nascente ainda não é suficientemente forte para se impor diante das políticas governamentais, mas já é bastante importante a ponto de criar polêmicas e preocupações quanto a seus rumos e campos de atuação. Com isso, pode-se entender a expansão da indústria têxtil no Brasil, e da juta em São Paulo, como "um processo de lutas em que alternativas historicamente colocadas abriam-se e esgotaram-se em função do próprio poder das forças em conflito".

O estudo traz ainda mais uma contribuição importante às investigações sobre as tensões que marcaram a formação do proletariado durante a República Velha e revela um filão muito rico para a História das Mulheres, ao desvendar aspectos inéditos da participação feminina, dentro e fora das fábricas. Por tudo isso, ele é uma leitura indispensável para os pesquisadores desses temas e recomendável a todos os que desejam desenvolver maiores conhecimentos sobre esse momento profícuo da nossa história.

O RAPTO DA RAZÃO: A DITADURA DA CIÊNCIA

Adalberto Paranhos*

ANTONACCI, Maria Antonieta M. *A vitória da razão(?) O IDORT e a sociedade paulista*. São Paulo, Marco Zero/CNPq, 1993, 285 p.

Em meio ao diz-que-diz-que do Café Nice, no coração do Rio de Janeiro, Orestes Barbosa e Noel Rosa se encontram como que casualmente. Orestes, que asseguraria seu lugar na eternidade na história da música popular brasileira com os versos de *Chão de Estrelas*, saca do bolso uma folha de papel contendo a letra de um samba em gestação. Dali a alguns meses, Noel dá à luz, numa gravação de 1933, a música *Positivismo*. Embaralhando as cartas, misturando dor de amor com Augusto Comte, o personagem da canção — que, no limite, poderia ser visto como um malandro e/ou um malabarista das palavras às voltas com dificuldades financeiras crônicas — se apropria, segundo a sua conveniência, do catecismo positivista, calcado no binômio “ordem e progresso”. Abandonado pela mulher “orgulhosa”, que cobra um “juro exorbitante” pelo que tem a oferecer, ele, espertamente, recorda-lhe uma das lições comtianas:

O amor vem por princípio, a ordem por base
O progresso é que deve vir por fim
Desprezaste esta lei de Augusto Comte
E foste ser feliz longe de mim.

Logo se vê, como enfatizam intelectuais ligados à história cultural, que mais importantes que os textos são as leituras que deles se fazem. Pois bem, no Brasil, setores não desprezíveis da burguesia industrial paulista, aliados a segmentos técnicos, souberam

* Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, mestre em Ciência Política pela UNICAMP e doutorando em História na PUC/SP.

se apropriar igualmente, adaptando-o e atualizando-o, do legado positivista. Na sua busca persistente de garantir, a qualquer custo, a preservação da "ordem" como condição para o desenvolvimento do país, eles foram além, pondo à mostra afinidades mais profundas com o ideário positivista. Sob o império da razão instrumental, a ciência foi convertida em arma de combate ao "saber-fazer operário" e à sua autonomia de uma forma geral, detonando discursos e práticas ancorados na pretensa objetividade da ciência e neutralidade da razão técnica.

Tal é o eixo sobre o qual se sustenta o livro *A vitória da razão(?)* O IDORT e a sociedade paulista, de Maria Antonieta M. Antonacci. Seu olhar atento e perscrutador percorre especialmente o período 1931/1945, que abarca desde a fundação do Instituto de Organização Racional do Trabalho (Idort) até a atuação dos idortianos sob a ditadura estado-novista, com a qual mantiveram íntimas relações. Seguindo de perto os desdobramentos da ação dessa instituição como parte de um movimento racionalizador de expressão internacional, a autora chama a atenção para as implicações mais amplas da Organização Científica do Trabalho (OCT). O tempo se encarregaria de demonstrar que se tratava, no fundo, de um projeto de modernização do processo de trabalho e das relações sociais como um todo, rumo a uma utópica sociedade disciplinada e inscrita, de corpo inteiro, na lógica do capital.

Ao que tudo indica, Antonieta Antonacci está perfeitamente ciente das advertências formuladas por Foucault quanto aos problemas gerados pelas "análises descendentes" ou "estatistas" da política, nas quais tudo ou quase tudo parece provir do Estado, que irradiaria o seu poder tentacular sobre toda a malha social. Já na introdução, extremamente reveladora de sua solidez teórica e da sintonia fina que entretém com o tema, ela nos apresenta os setores do empresariado vinculados ao Idort não mais desfigurados, mas dotados de rosto próprio. E ao longo de todo o livro, a burguesia industrial em foco está longe de se assemelhar à argila disforme em que as mãos hábeis do Estado demiúrgico do pós-30 esculpiriam seus traços característicos. Em *A vitória da razão(?)*, a autora cumpre com o prometido: são apreendidas dimensões do processo de constituição do empresariado industrial, em meio às lutas sociais e à tentativa de alargar o poder patronal dentro e fora do universo fabril. Nesse retrato não mais em negativo, essa fração burguesa emerge a partir das contradições intra e interclasses, no seu fazer-se e refazer-se permanente, mergulhada no seu tempo e espaço históricos, evidenciando "quão fluidos e mutáveis são os limites de exercício da dominação e da resistência" (p. 19).

Sem procurar se refugiar no comodismo de modelos preestabelecidos, Antonieta Antonacci não pactua com o lugar-comum e critica expressamente toda e qualquer concepção linear-homogênea da história. De resto, isso está presente em sua obra pela própria assimilação das contribuições de Thompson, Castoriadis, Foucault, Michelle Perrot, Hannah Arendt e Maria Célia Paoli, entre outros. Nessa perspectiva é que ela reavalia o peso político da burguesia industrial como um sujeito histórico que, mesmo experimentando debilidades e oscilações, reuniu forças suficientes para gravar suas marcas na sociedade e no aparato institucional, principalmente no "Estado Novo". Por essas razões, *A vitória da razão(?)* se insere num movimento de revisão historiográfica que tem, a meu ver, em Eli Diniz e Angela de Castro Gomes duas de suas referências básicas.¹

O itinerário do livro nos transporta, no primeiro capítulo, para o final da década de 10 e para os anos 20. Desde o pós-guerra, como frisa a autora, vivia-se um momento marcado pela expansão, em escala planetária, da economia de mercado, simultaneamente ao acirramento da concorrência intercapitalista e à agudização dos conflitos sociais. Em nome da produtividade, da eficiência e da competência, ganham espaço o taylorismo e o fordismo, e, nesse cenário, a racionalização promove o agenciamento de "técnicas de poder" tendo por alvo a redefinição da disciplinarização/dominação social.

Ainda na década de 20 a incipiente cruzada racionalizadora no Brasil vai, aos poucos, tomando corpo. Das condições de trabalho à fixação dos salários, nada deveria escapar, em princípio, à "arbitragem da ciência" para que se atingisse a assepsia ou a despolitização do mundo fabril. Rendia-se culto à "autoridade imparcial, competente, objetiva e autoritária da Ciência" (p. 59). Num zás-trás, a palavra se fez prática, e surgiram, por essa época, as primeiras experiências de "ensino profissional racional", contando com o concurso de técnicos e cientistas que canalizaram suas energias em torno da requalificação/reeducação dos trabalhadores.

O capítulo 2 possibilita-nos conhecer em detalhes tanto a organização como os métodos e princípios que balizaram a intervenção social do Idort, num tempo em que, à influência das concepções de Taylor e de Ford, se somam as idéias de Fayol. Pondo

¹ Guardadas as peculiaridades das abordagens dessas três autoras, une-as a preocupação comum de reexaminar a importância da atuação política da burguesia industrial, tão descuidada pelos analistas da nossa história. Ver especialmente Diniz, E., *Empresário, estado e capitalismo no Brasil: 1930/1945*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978; e Gomes, A. M. de C., *Burguesia e trabalho* (Política e legislação social no Brasil—1917/1937), Rio de Janeiro, Campus, 1979. Ressalve-se que vários trabalhos significativos que se ocuparam do empresariado industrial como ator político e de suas relações com o Estado no período privilegiado por Antonacci são tão-somente mencionados na bibliografia, sem que se estabeleça com eles o diálogo que se poderia esperar.

as cartas sobre a mesa, Antonieta Antonacci dá voz às fontes prioritárias de sua análise crítica: livros e artigos das primeiras décadas deste século e, mais especificamente, relatórios anuais e atas de reuniões de diretoria do Idort, bem como relatórios de trabalhos executados e a revista da entidade.

A criação do Idort, segundo um de seus ideólogos, o engenheiro e administrador Aldo Mário de Azevedo — proprietário da Fábrica de Tecidos Japhy, de Jundiá —, se deveria, em parte, à “recrudescência das chamadas lutas de classe tão prejudiciais ao desenvolvimento” (p. 117). Corporificava-se, portanto, a percepção da articulação entre os interesses da burguesia e o “progresso da ciência”. E, em decorrência, tentava-se instalar, por assim dizer, a *ditadura da ciência*.²

Coisificados, os trabalhadores são reduzidos, para usar uma expressão gramsciana, a uma espécie de “gorilas amestrados”, meros objetos nas propostas racionalizadoras de cálculo, previsão e manipulação total no processo de trabalho. A quimera do controle absoluto é reafirmada a todo momento, pois, como lembra a autora, ao invocar Castoriadis, “a execução deve se tornar pura execução e, simetricamente, a direção deve se tornar direção absoluta e perfeita” (p. 137).³ E isso é explicitado, sem o menor pudor, no discurso de representação idortiano, de conteúdo entranhadamente elitista e antidemocrático. Nas suas metáforas organicistas a direção é identificada à cabeça e os músculos aos operários, aos quais caberia obedecer “(sem discutir) as ordens e determinações do centro diretor”. Nessa linha de raciocínio o conflito social exprimiria uma inversão natural das coisas, ou por outra, “as chamadas lutas de classe não são mais do que (...) fígado e estômago que pretendem ser cérebros de vez em quando...” (pp. 141-42). Equiparada a “doença” abjeta (e, aqui, qualquer semelhança com a sociologia durkheiminiana não é simples coincidência), a luta de classes somente seria passível de ser debelada graças à intervenção da razão técnica estatal e não estatal.

A ação concreta desfechada pelo Idort é objeto de análise a partir do terceiro capítulo, que compreende os anos 1931/1937. Numa primeira fase, de alcance ainda bastante restrito da proposta idortiana, suas atividades se concentraram, acima de tudo, no assessoramento técnico com vistas à reorganização administrativa e produtiva das empresas, tidas como “células da nova ordem” racional. Operando, no entanto, no interior

2 Convém salientar que Antonieta Antonacci não sucumbe ante a tentação do maniqueísmo: os raptos da razão, ela não só o sabe como fornece indicações nesse sentido, não foram exclusivos da direita.

3 Daí que, se em tempos passados, como já acentuou o próprio Castoriadis, a religião sacralizava a autoridade, agora a ciência e a técnica se converteram no “equivalente prático do sagrado”. Castoriadis, C. e Cohn-Bendit, D., *Da ecologia à autonomia*, São Paulo, Brasiliense, 1981, p. 17.

de fronteiras móveis, o Idort produzirá uma reorientação estratégica na sua inserção na sociedade brasileira. Para tanto foi fundamental a nomeação do presidente da entidade, Armando de Salles Oliveira — também presidente da Sociedade Anônima O Estado de S. Paulo —, como interventor estadual, já que se abrirá então a possibilidade da extensão da racionalização à área dos serviços públicos.

Ao dilatar seu campo de atuação, o Idort, como destaca Antonieta Antonacci, viverá, entre 1934 e 1937, sua principal experiência, ao lhe ser confiada a RAGE (Reorganização Administrativa do Governo do Estado). Seu discurso passa a incorporar a defesa de uma “intervenção racional” na produção e no trabalho via Estado, no que se afinava, por sinal, pelo mesmo diapasão pró-intervencionista de Armando de Salles Oliveira, sob a óbvia condição de que não se confundisse com o “aberto intervencionismo dos socialistas de Estado” (p. 187).

A RAGE funcionou como a vitrine através da qual o Idort adquiriu maior visibilidade e projetou nacionalmente sua influência. Nessa trilha, quando, em novembro de 1937, um golpe de Estado instaura a ditadura estado-novista, a Constituição outorgada é saudada em editorial da *Revista do Idort* como uma incontestável vitória da razão. Dois pontos, sobretudo, fascinavam os idortianos: as diretrizes constitucionais intervencionistas, tomadas como consagração das idéias racionalizadoras, e, mais concretamente, a criação de condições para a instalação de agências racionalizadoras, tipo DASP (Departamento Administrativo de Serviço Público), que viraria realidade em 1938. Efetivamente, acrescento, estávamos frente a uma situação em que, mais do que em outras circunstâncias, se tornava palpável, como diria Gramsci, a materialidade da ideologia, que desembocava na geração de aparatos institucionais racionalizadores do “Estado Novo”. Nada estranha, portanto, “a adesão do Idort à saída racional-corporativa da ‘Ditadura Científica’, explorando as afinidades da reorganização científica do trabalho com o positivismo varguista” (p. 207).⁴

Entre 1938 e 1945, o Idort redireciona suas práticas visando sobretudo à formação de uma “mentalidade racional”, assunto abordado no capítulo 4. Essa decisão levou em conta, logicamente, uma reavaliação da atuação da entidade, os percalços enfrentados e inclusive o crescimento do número de outras instituições racionalizadoras. Promoveram-se a partir daí atividades de caráter mais amplo, em conjunto com órgãos gover-

4 A autora caracteriza tal Estado como corporativo. Em que pese o conteúdo corporativista da ideologia autoritária na qual ele buscava legitimar-se e, mais, as medidas parciais de natureza corporativa que foram postas em prática, sou da opinião de que permanece como um ponto em aberto a existência efetiva de um Estado Corporativo propriamente dito.

namentais, associações profissionais e de classe, iniciativas sempre animadas pelo propósito de racionalizar igualmente a sociedade e o Estado, na tentativa de bloquear os canais por onde passam o indeterminado e o imprevisível. Nisso tudo, aliás, o Idort exibiu, sem ter do que se envergonhar, suas afinidades declaradas com o R.K.W. (Instituto de Racionalização do Reich), merecedor de pleno apoio do "Novo Estado Alemão".

Em meio ao avanço da racionalização sob o "Estado Novo", sobressai outra notável contribuição de *A vitória da razão?*. Ao contrário da quase totalidade dos autores que trataram da ditadura estado-novista, os trabalhadores não aparecem aí silenciados ou encarados como mera caixa de ressonância do discurso estatal. Embora eles não constituam seu objeto específico de pesquisa, Antonieta Antonacci faz questão de recolher indícios dispersos e fragmentários de suas resistências. Municinando-se do material do Idort e também de setores da Igreja Católica identificados com as práticas racionalizadoras, ela recolhe os dados dispostos tal qual as peças de um quebra-cabeça e as rearranja habilmente. Assim, a autora sublinha que, se em 1939 os idortianos investiam contra a sabotagem, em 1942, sob o pretexto de que o Brasil estava em guerra, se lançava um "basta de reivindicações", de "nós queremos", num momento em que muitos direitos trabalhistas começavam a ser suspensos ou transformados em letra morta. Não era à toa, como se vê, que o Idort tinha generosa acolhida nas páginas do *Boletim do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio*. Nos editoriais da revista da entidade, insistia-se, à maneira dos órgãos governamentais, que a conjuntura de guerra exigia, mais do que nunca, organização e disciplina.

Mesmo diante desses contratempos, é inegável, como conclui Antonieta Antonacci, que o Idort alcançou no "Estado Novo" o auge de sua projeção e influência no período estudado. Formaram-se núcleos da instituição em diferentes pontos do país. Estreitaram-se os laços com o CFESP (Centro Ferroviário de Ensino e Seleção Profissional) e com o SENAI (Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial), cujos cursos foram instalados em 1943. A racionalização era ao mesmo tempo incensada, em 1943, no 1º Congresso Brasileiro de Economia e, em 1944, no Congresso Brasileiro da Indústria. O Idort figurou ainda entre os sócios-fundadores da Fundação Getúlio Vargas, em 1944. Por tudo isso, ressalta a autora, ele acabou contribuindo significativamente para a formação de uma "tecnocracia industrial".

Consumou-se a vitória da razão? Não nos precipitemos, quando mais não seja porque, tanto quanto no amor, há triunfos que parecem eternos enquanto duram. Daí a interrogação pendurada no título do livro. Afinal, como afirma Antonieta Antonacci, "novas perspectivas de controle refazem oportunidades de resistência" (p. 19).

HOMENS DO PORTO: LIBERDADE, INDEPENDÊNCIA E SOLIDARIEDADE

*Carlos Alberto de Oliveira**

SILVA, Fernando Teixeira da. *A carga e a culpa: os operários das Docas de Santos — direitos e cultura de solidariedade (1937-1968)*. São Paulo/Santos, Hucitec/Prefeitura Municipal de Santos, 1995, 260 p.

Na análise da literatura recente sobre trabalhadores e cidades portuárias, Santos e seu porto possuem importância fundamental. *A carga e a culpa* alinha-se a outros importantes trabalhos da recente historiografia brasileira sobre o porto de Santos, destacando-se estudos como os de Ingrid Sarti¹ e Maria Lúcia Githay².

Sua publicação acontece no momento em que se aprofundam as discussões acerca do chamado "custo Brasil" nos portos brasileiros. No centro da polêmica, com relação aos portos e aos trabalhadores portuários, grande parcela do empresariado, através de suas entidades e de poderosos lobes legislativos, procura restringir a questão da "modernização portuária", dando ênfase principalmente às propostas de privatização dos portos e de eliminação do "monopólio da estiva" na contratação da mão-de-obra.³

O objeto do estudo da obra é uma categoria de trabalhadores do porto: os operários dos serviços portuários, empregados da Companhia Docas de Santos — os doqueiros.

* Doutorando em História Social pela PUC-SP.

1 *O porto vermelho: os estivadores sanistas no sindicato e na política*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.

2 *Ventos do mar: trabalhadores do porto, movimento operário e cultura urbana em Santos (1890-1914)*. São Paulo/Santos, EDUNESP/PMS, 1992.

3 Em especial, com a aprovação da Lei 8.630/93, ou a Lei de Modernização dos Portos. Tal fato por si só já justificaria a importância de seu trabalho.

Na investigação sobre essa categoria de trabalhadores, Teixeira utiliza-se de um conjunto bastante variado e diversificado de fontes: matérias da imprensa, fontes oficiais e empresariais, relatórios de Comissões Parlamentares de Inquérito, atas de assembleias do Sindicato e do Congresso Nacional, periódicos especializados em portos e inúmeras outras fontes. Buscando dialogar com outras versões e significados, Teixeira também entrevistou trabalhadores de diferentes categorias, utilizando-se dos recursos da história oral.

Definindo como campo de reflexão a História Social e o cotidiano do trabalho, buscando desenvolver uma crítica aos discursos homogêneos e cristalizados sobre os trabalhadores das docas, logo no início do livro o autor aponta que seu objetivo central é a análise da cultura portuária, cuja característica comum é o seu sentido de comunidade, independência e solidariedade. Para ele,

o surgimento de uma cultura peculiar e com similaridades universais decorrem de alguns fatores prevaletentes no trabalho portuário: a natureza ocasional do trabalho; o serviço árduo e perigoso; o modelo de "cooperação simples" na execução das tarefas em turmas e a comunicação horizontal entre diversas categorias de trabalhadores; a falta de associação regular a um único patrão: os contatos frequentes com mercadorias, navios, marinheiros, idéias e experiências estrangeiras; a moradia próxima ao porto.⁴

As balizas cronológicas do estudo situam-se entre dois tempos políticos marcados pela ditadura. O "Acordo de 1937", que estabelecia as horas-extras provavelmente melhor remuneradas do país,⁵ e o período imediatamente posterior ao Golpe Militar. Como propõe o texto, esse período foi vivido como tragédia para muitos daqueles trabalhadores há muito familiarizados com a conquista de inumeráveis direitos.⁶ Desde 1964 e, sobretudo, a partir de 1969, os portos sofreram importantes reformulações em tamanho e inovações tecnológicas, pondo em causa direitos e conquistas anteriores.

A partir dos registros "dos outros", o autor contrapõe à imagem da sanha individualista e corporativa dos portuários a imagem de um vigorosa e secular cultura de solidariedade. Essa cultura foi construída pela marcante presença de tais trabalhadores no quadro urbano de Santos, na qual teceram estreitos laços com outras categorias de trabalhadores.

4 Cf. p. 12.

5 E que prevaleceu até 1965.

6 Referindo-se a reportagem do *Estado de S. Paulo*, de 22 de janeiro de 1966, o autor descreve, na p. 206, tais vantagens.

Com isto, foi possível descobrir as teias de solidariedade constituídas nas "pequenas lutas" travadas no dia-a-dia do cais. Estas "pequenas lutas", menos solenes e gloriosas no cotidiano do porto, analisadas em pormenor nos dois primeiros capítulos, criaram as condições para a emergência de conflitos abertos, instaurando "um tempo coletivo de elaboração de experiências comuns".⁷

A mobilidade entre local de habitação e de trabalho não se inscrevia totalmente em seus limites: os deslocamentos tendiam a se fazer também no conjunto da cidade. A característica do trabalho ocasional portuário permitia aos trabalhadores uma mobilidade incessante entre porto, casa e rua, o que alimentava seus sentimentos de liberdade e independência.

O autor analisa o modelo docas de trabalho,⁸ mostrando algumas questões em torno das quais gravitava o cotidiano dos trabalhadores de carga e descarga do porto de Santos, tematizando uma série de aspectos.

O envolvimento dos trabalhadores nas turmas implicava familiaridade, intimidade e em uma densa rede de expectativas em relação aos próprios colegas: preservação do emprego, vida familiar, alcoolismo, etc.

A questão da "cera", aparece como uma estratégia cotidiana, defensiva e velada contra as condições e as longas jornadas de trabalho. Outro aspecto muito atacado era o absentefismo.⁹ Discutindo a utilização do tempo livre pelos doqueiros, Teixeira mostra-nos que

(...) seu cotidiano fora do cais, nas relações familiares, no lazer, nas esferas da sociabilidade (...) o trabalho ocasional permitia ao trabalhador dispensado dos serviços manter um maior contato com sua família, a rua e a vida sindical.¹⁰

As práticas e orientações políticas de lideranças sindicais e partidárias constituem referência obrigatória nos últimos capítulos. Nesses, Teixeira busca compreender as condições que esses trabalhadores tinham do sindicato e de suas lideranças, do governo, das leis e da justiça, abrindo perspectivas para o diálogo com determinadas construções acadêmicas.

7 Cf. Paoli, M. C., *Os trabalhadores urbanos na fala dos outros*, p. 62.

8 Cf. p. 20.

9 Visto pelo autor como "uma das principais evidências de recusa ao excesso de trabalho", p. 50.

10 Cf. p. 51.

Seguindo as pegadas de Thompson, o autor mostra como as leis trabalhistas não foram apenas instrumentos do patronato, mas, por vezes, se transformaram em armas contra a dominação, desde que esgrimadas com inteligência pelos trabalhadores, criando e/ou legitimando direitos.¹¹ Discutindo a diferença entre o poder arbitrário e o domínio da lei, faz-nos perceber que

se a lei é manifestamente parcial e injusta, não vai mascarar nada, legitimar nada, contribuir em nada para a hegemonia de classe alguma. A condição prévia essencial para a eficácia da lei, em sua função ideológica é a de que mostre uma independência frente as manipulações flagrantes e pareça ser justa. Não conseguirá parecê-lo sem preservar sua lógica e critérios próprios de igualdade; na verdade, às vezes sendo realmente justa.¹²

A *carga e a culpa* mostra-nos a “cultura de solidariedade” enquanto um dos elementos fundamentais na constituição da cultura operária santista. Neste particular, Teixeira sugere

(...) a existência de uma temperatura histórica relativamente “quente” em Santos: o passado e a “tradição” têm sido muitas vezes invocados. É provável, portanto, que muitos operários e militantes sentissem de fato o peso dessas referências históricas informadas por uma memória que os colocava em ação, conservando na lembrança (por meio da experiência vivida ou de sua transmissão oral) acontecimentos há muito acumulados.¹³

Os trabalhadores dos portos têm sido alvo de várias acusações, em virtude de sua “cultura contratual legalista”, com base na qual a conquista dos direitos seria apontada como uma contrapartida de sua obstinada “dependência” dos governos populistas. Os portuários, portanto, continuam não só carregando a *carga* mas também boa parte da *culpa* pelas mazelas da nossa política e pelos principais problemas que concorrem para a ineficiência dos portos.¹⁴

O trabalho de Teixeira, dando visibilidade a outras práticas sociais, imagens e significados, pondo em causa uma memória cristalizada, busca contar uma outra história.

11 Cf. Prefácio de Marco Aurélio Garcia.

12 In: *Senhores e caçadores*, p. 354.

13 Cf. p.119.

14 Em Liverpool, na Inglaterra, os portuários prosseguem sua greve iniciada em setembro de 1995, contra o processo de privatização e desregulamentação trabalhista que também os atinge.

TRABALHO A DOMICÍLIO

Elisabeth Juliska Rago*

ABREU, Alice Rangel de Paiva. *O avesso da moda — trabalho a domicílio na indústria de confecção*. São Paulo, Hucitec, 1986, 302 p.

A pesquisa de Alice Rangel de Paiva Abreu representa uma importante contribuição para o estudo do trabalho feminino no Brasil. Discutindo o trabalho a domicílio na indústria de confecção, no Rio de Janeiro (1980), a autora visa a compreender a realidade da situação da mulher enquanto costureira externa de fábrica e aquela que busca conciliar a esfera doméstica com o trabalho remunerado — sempre encarado como um trabalho “complementar”, ainda que represente, muitas vezes, a contribuição fundamental para a manutenção da família.

O livro está dividido em duas partes, sendo a primeira dedicada a situar historicamente o trabalho a domicílio. A autora projeta o foco de sua observação nos primórdios do capitalismo, mostrando que o trabalho industrial a domicílio se fez presente desde a primeira fase da Revolução Industrial, o que significa dizer que o modo de produção especificamente capitalista não destruiu as atividades produtivas não-capitalistas. Ao contrário, como observa Saffioti, no prefácio, “O entendimento de que as atividades especificamente capitalistas destroem todas as demais, organizadas em outras bases, além de não encontrar respaldo na História, gera discursos e estratégias políticas contrárias”. A fábrica, afirma Abreu, recuperando Marx, convive, nos primeiros trinta anos da Revolução Industrial, com uma multiplicidade de “formas transitórias” de processos de trabalho tradicionais. Mesmo dentro de um contexto de inovações tecnológicas, atividades tais como a produção de vestuário, móveis ou calçados, além de outras, ainda continuavam a utilizar os mesmos métodos ditados pela tradição. Na indústria

* Professora do Departamento de Administração — FEA-PUC-SP.

têxtil, mais especificamente, a transformação do processo de produção em moldes capitalistas foi muito mais lento que os verificados em outros setores produtivos durante a primeira fase da Revolução Industrial. Nesse sentido, a autora recupera a contribuição de Hobsbawm para essa discussão, enfatizando que, se por um lado o processo de industrialização "edificou fábricas de móveis e roupas, (...) também fez com que marceneiros hábeis e organizados se transformassem em trabalhadores sub-remunerados, e gerou aqueles exércitos de costureiras e camiseiras famintas e tuberculosas que comoviam a opinião da classe média naquela época extremamente insensível". É assim que Abreu demonstra a subsunção dos trabalhadores à lógica do capital, o que equivale a dizer que, além do processo de desqualificação a que estavam submetidos os trabalhadores de ambos os sexos, eles foram condenados à expropriação do saber operário e, como enfatiza Saffioti, "a demolição dos saberes femininos por parte do capitalismo revela-se mais grave, na medida em que afeta o cotidiano de todos os membros da família. Lembre-se, a título de ilustração, a destruição do saber feminino no campo da Medicina". Como salienta Abreu, refletindo sobre a dominação sexual do trabalho, no caso da costura, o capital teria se apropriado de uma "habilidade" feminina para transformá-la em valor-de-troca.

A linha teórica da autora nos remete a E. P. Thompson e é aí que ela irá situar sua argumentação no sentido de afirmar que a instauração do capitalismo, como sistema dominante, não destruiu as atividades pertencentes ao momento precedente; as características do trabalho artesanal sofreram readequações nos diferentes momentos históricos mas não foram eliminados na consolidação do capitalismo. Pelo contrário, houve um crescimento do número de trabalhadores externos entre os anos de 1780 e 1830, conforme Thompson, que complementava o trabalho das fábricas, em condições cada vez mais precárias. Entretanto, o final do século XIX assinala uma mudança de ordem estrutural significativa, representada pela "preponderância feminina entre os trabalhadores a domicílio". É interessante notar — e a autora chama para esse fato — que a participação da mulher no processo produtivo, buscando seu próprio sustento, é muito anterior à Revolução Industrial, trabalho esse geralmente executado no interior do grupo familiar. O que dará visibilidade à atividade produtiva das mulheres será sua inserção nas fábricas como trabalhadoras assalariadas.

Segundo a autora, é na literatura italiana que se encontra o tratamento teórico do problema do trabalho a domicílio no capitalismo moderno. A experiência italiana mostra que à parte a maximização dos lucros, outros fatores deveriam ser levados em consideração na análise dessa questão. Isto significa dizer que o trabalho industrial a domi-

cílio, em sua articulação com o trabalho fabril, não expressa uma uniformidade. Ao contrário, "pode estar diretamente dependente das grandes empresas monopolistas, quando essas detêm o controle absoluto do mercado e subcontratam os serviços das pequenas empresas e dos trabalhadores a domicílio. No entanto, como argumenta Brusco, o caso mais usual implica provavelmente uma articulação mais complexa, onde coexistem grandes e pequenas empresas, intermediários e trabalhadores a domicílio, e onde tanto as grandes como as pequenas empresas têm acesso ao mercado e produzem o produto final".

Outro aspecto importante no debate de idéias diz respeito ao caso dos países latino-americanos. Segundo ela, há uma lacuna no que se refere ao trabalho industrial a domicílio, ainda que vários autores discutam a questão do emprego, marginalidade, setor formal e informal, trabalhadores autônomos. Entretanto, esses esforços não teriam uma relação direta com o problema do trabalho feminino e "tendo como preocupação central explicar as características diferenciais desses setores em relação ao trabalhador assalariado típico do setor capitalista propriamente dito, ainda que cada vez mais enfatizem a inter-relação entre ambos".

Partindo de alguns estudos sobre o desenvolvimento da indústria do vestuário na França e na Inglaterra, Alice Abreu aponta para algumas características importantes presentes nesse setor produtivo. Em primeiro lugar, o impacto das inovações tecnológicas sobre o setor tem-se mostrado bastante tímido; a estrutura industrial é altamente heterogênea, sendo influenciada pelo tipo de produto fabricado; e, em terceiro lugar, "a alta divisibilidade do processo de produção, tanto do ponto de vista global como referente à organização do trabalho propriamente dito, e têm uma influência superior na qualidade do produto final".

No que concerne ao caso brasileiro, a heterogeneidade estrutural da indústria de confecção dificultaria a obtenção de dados sobre o emprego fora dos estabelecimentos fabris. Contudo, é possível perceber que o setor do vestuário absorve extensa parcela da força de trabalho. A partir da compreensão da especificidade da presença feminina no mercado de trabalho, a saber, a persistência da ideologia patriarcal, as responsabilidades domésticas, a presença de filhos, a própria compreensão das mulheres casadas de que a sua participação na renda familiar teria um caráter "complementar", ainda que, na realidade, contribuam significativamente para o sustento da família, como demonstrou a pesquisa da autora, todos esses elementos cooperam para que as mulheres sejam muito receptivas a esse tipo de trabalho. Numa linha de pesquisa que busca a não-vitimização das mulheres, Abreu demonstra que, "O trabalho industrial a domicílio, encarado sob a ótica das próprias trabalhadoras, apresenta, portanto, alguns aspectos positivos que

explicam a grande disponibilidade de mão-de-obra para este tipo de trabalho". Por outro lado, há que se destacar, a autora aponta para o aspecto da exploração capitalista desse tipo de atividade que, sendo "clandestina", não está sujeita a uma legislação social, como é o caso das "internas" de fábrica.

A segunda parte do livro é dedicada à realização de entrevistas com mulheres empregadas na indústria de confecção — as costureiras internas, bem como costureiras externas, ou seja, as mulheres que trabalham no seu próprio domicílio, no Rio de Janeiro. Alice Abreu ocupou-se das oficinas de confecção de roupa feminina de alta qualidade, trazendo à luz a contraditoriedade de um trabalho realizado muitas vezes em condições extremamente precárias, na medida em que muitas das externas entrevistadas não dispõem de um local próprio dentro da casa para exercer sua atividade ou quando estendem a jornada por longas horas de trabalho, uma vez que necessitam conciliar as tarefas profissionais com as domésticas, como já mencionado acima. Por outro lado, mesmo sendo o trabalho a domicílio mal-remunerado e desprovido dos benefícios da legislação trabalhista e previdenciária, ele é aceito, pois é uma forma de obtenção de ganhos para aquelas com dificuldade de participar do mercado formal de trabalho. Por outro lado, essa abundância de oferta de mão-de-obra feminina é fator de dinamização da indústria de confecção. Esta depende da flexibilidade da produção, uma vez que seu produto é a moda. Neste sentido, a subcontratação é um recurso utilizado pelas empresas para manter a flexibilidade frente à mudança das estações e da moda, além de representar uma importante economia para as confecções nos custos fixos de produção de roupas. Acrescentaríamos que, no discurso neoliberal, o trabalho subcontratado aparece como sendo uma solução bastante razoável para o problema do desemprego. A pesquisa da autora pode recuperar uma dimensão extremamente importante que diz respeito à "docilidade" das costureiras externas com relação às empresas às quais se vinculam, e que se explica por ser uma atividade individualizada, o que dificulta a organização para obtenção de reivindicações: "Sozinha diante da confecção, a costureira externa encontra-se numa posição de extrema fraqueza e tem consciência disso. Sua única possibilidade de ação, que é utilizada em casos de crise, é abandonar o trabalho e procurar outra confecção".

O estudo revela que as atividades antes realizadas por produtores independentes não foram destruídas e sim apropriadas pelo capital e reestruturadas de modo a integrar os trabalhadores na divisão do trabalho das empresas capitalistas. "O trabalho industrial a domicílio implica um entrelaçamento de duas formas de organização produtiva, a organização capitalista e a produção simples de mercadorias, transformando algumas

das características desta última". Apontando para outras variáveis que dificultariam ou impediriam a produção independente das trabalhadoras, como por exemplo a dificuldade de acesso às consumidoras com alto poder aquisitivo, a autora ressalta que não restariam muitas opções às costureiras domiciliares senão tornarem-se assalariadas da indústria ou produzirem de forma subordinada ao capital através da subcontratação dos seus serviços.

Constatamos, portanto, que a indústria de confecção no Brasil não prescinde do trabalho a domicílio, o qual já estava presente nos primórdios do capitalismo e, ainda hoje, sobrevive como uma necessidade do sistema produtor de mercadorias.

Desta discussão aqui levada a efeito, é possível afirmar que, *O avesso da moda*, sendo um estudo de gênero voltado à condição feminina, traz-nos uma rica contribuição histórica do trabalho industrial a domicílio e do papel desempenhado pelas costureiras externas de fábrica no Rio de Janeiro.

TRADUÇÕES

QUANDO A MEMÓRIA É UM CAMPO DE BATALHA: ENVOLVIMENTOS PESSOAIS E POLÍTICOS COM O PASSADO DO EXÉRCITO NACIONAL*

Alistair Thompson**

Tradução: Simoni Geraldés
Revisão Técnica: Dea Fenelon***

Durante a última década pesquisei as memórias australianas da Primeira Guerra Mundial, explorando as recordações dos veteranos de guerra, a lenda popular nacional de "Anzac", e a relação entre memórias pessoais e lenda nacional. Em 1994, concluí essa pesquisa com a publicação de *Anzac memories: living with the legend*.¹ Durante todo o projeto surpreendi-me com a dimensão e a intensidade do comprometimento ("envolvimento") emocional e político no tema de minha pesquisa. Neste artigo, irei explorar estes envolvimento de três perspectivas, as quais são pertinentes a historiadores orais que trabalham em outros contextos e países. Meu envolvimento pessoal na memória dos australianos na guerra propõe para historiadores orais a pesquisa de temas que se referem às nossas próprias identidades, e ressalta questões sobre o papel e o padrão da memória dentro das famílias. Meu trabalho sobre Anzac causou indignação entre historiadores e na imprensa popular, e revelou as relações entre memória e história e entre história oral e controvérsias sobre memória popular. Por fim, minhas entrevistas tiveram um impacto significativo nas vidas de alguns dos veteranos que entrevistei.

* Comentários a partir dos desdobramentos em torno de *Anzac memories*, que o autor comenta, em parte, no texto publicado na revista *Projeto História* n° 15, sob o tema "Ética e História Oral".

** Professor da Universidade de Sussex.

*** Professora do Departamento de História da PUC-SP.

1 Melbourne, 1994.

afirmando mas também contestando suas recordações e identidades — propondo dilemas sobre a natureza da relação estabelecida pela história oral e sobre o papel do historiador oral.

A pauta psíquica e social do historiador oral

Nos últimos anos, pesquisadoras feministas, especificamente, desmascararam as idéias positivistas sobre o pesquisador neutro e objetivo e instigaram os pesquisadores a explorar seus próprios envolvimento subjetivos no projeto de pesquisa.² Quais são as motivações inconscientes ou explícitas que nos levam às nossas pesquisas? Quais os temas que exploramos de nossas próprias vidas e que necessidades psíquicas e sociais encontramos através do processo de pesquisa? Como será que nossas pautas conscientes e inconscientes formam nossa relação pesquisa-descobertas? Essas questões são pertinentes a toda pesquisa, mas são especialmente enfocadas na história oral, a qual requer uma relação direta, pessoal entre pesquisador e pesquisado, e na qual o pesquisador cria e analisa sua fonte primária — a narrativa oral. Na tentativa de responder algumas dessas questões sobre meu próprio projeto de pesquisa e história oral com veteranos de guerra australianos, escrevi uma introdução autobiográfica para meu livro, a qual pode ser resumida como segue abaixo.

Tive uma infância militar. Durante os primeiros doze anos de minha vida, de 1960 a 1972, meu pai foi oficial de infantaria graduado no exército australiano. Com meus dois irmãos, cresci em quartéis em diferentes partes da Austrália e do mundo. Ficávamos rodeados de soldados e de suas atividades. Minhas recordações mais antigas são daqueles homens em fardas engomadas de cores cáqui e verde passando em revista nos quarteirões de asfalto, marchando e mudando de direção, seguindo os comandos. Gostávamos do espírito de soldado dos garotos australianos (as garotas raramente estavam incluídas em nossas brincadeiras). Durante o dia, apostávamos corrida no pátio da escola no meio das valas de concreto; quando famos para casa, brincávamos de guerra por uma hora, antes do chá.

2 Veja Anderson, K. e Jack, D. C. "Learning to listen: interview techniques and analysis". In Sherma Gluck, B. e Patai, D. *Women's Words. The feminist practice of oral history* (New York, 1991); Ann Dalkey, "Interviewing Women. A contradiction in terms". In Helen Roberts (ed.). *Doing feminist research* (London, 1981), pp. 30-59; Stuart, M. "And how was it for you, Mary?". "Self, Identity and Meaning for Oral Historians", *Oral History*, 21, 2, outono de 1993, pp. 80-83.

Naquela época, sabíamos que os australianos formavam os melhores soldados. Os heróis de meus desenhos de guerra feitos com lápis de cera sempre usavam *caps*, e quando brincávamos de guerra, vestíamo-nos com as roupas de cor cáqui dos sentinelas ou dos exploradores de matas do Exército Australiano. É claro que os australianos sempre venciam. À medida que crescíamos, essa fantasia nacional ganhava confirmação histórica. Líamos a história de *Gallipoli*³ em uma publicação periódica popular de história em quadrinhos sobre os heróis australianos: navegadores, exploradores, pioneiros e soldados. Durante o feriado nacional de Anzac Day — comemorando a chegada do Anzac (*Australian and New Zealand Army Corps*)⁴ em Gallipoli, em 25 de abril de 1915 — ouvíamos os discursos sobre o "batismo de fogo" nacional.

As histórias de família também contribuíram para o meu conhecimento sobre os australianos na guerra. Os soldados dominavam a mitologia da família durante minha infância; dois eram lembrados como heróis, mas um terceiro representava uma recordação vaga. Meu tio-avô, Boyd Thomson, era filho de uma família pastoral e um promissor arquiteto e poeta. Quando a relação de baixa de Gallipoli chegou na Austrália, em 1915, Boyd decidiu se alistar. Ele escreveu um poema "Para a Escola-Mãe", justificando sua decisão:

Você desejaria para seus filhos um desígnio mais venturoso
Que aquele de um homem que parte para a morte
Para uma convicção que representa mais do que uma mera
Palavra para uma convicção que queima como chama ardente?
Mãe, que você me abençoe, adeus!

Boyd Thomson morreu em *Somme*⁵ em 1916, antes que pudesse recordar suas experiências de guerra. Seus colegas de escola da Scotch College fizeram um folheto comemorativo de seus poemas. Em 1980, encontrei seu túmulo quando passava pelos campos de batalha da França. A família havia escolhido uns dizeres para sua lápide:

3 Uma região na Turquia, onde uma batalha pelos aliados, incluindo soldados da Austrália e Nova Zelândia, ocorreu durante a Primeira Guerra Mundial. A batalha terminou sem sucesso para os aliados: "A chegada a Gallipoli".

4 Corpo do Exército da Austrália e Nova Zelândia.

5 Uma região ao Norte da França na qual ocorreram várias batalhas durante a Primeira Guerra Mundial. Muitos soldados morreram lá devido à própria guerra ou às péssimas condições no campo de batalha.

Ele partiu.
Para morrer por uma convicção
Que é mais
Que uma mera palavra.

A morte preservou o significado da vida de Boyd Thomson. Quando era estudante na Scotch College em Melbourne, orgulhava-me de ler seu nome no Registro de Honra da escola. Sua memória tornou-se uma tradição sentimental em minha família, e meu pai lia para nós os poemas do tio que ele nunca conheceu. Boyd representava um talento que nunca pôde ser superado, mas sua memória também sustentava os valores de sua família, sua escola e sua classe social, e acima de tudo, o compromisso para com a nação e uma causa justa.

Em contrapartida, a guerra de meu avô, Hector Thomson, primo de Boyd Thomson, que também estudou no Scotch College, raramente era mencionada. Quando criança contavam-me que, em 1914, entusiasticamente, ele deixou uma estância afastada em Queensland para se alistar em Light Horse e recebeu uma medalha por bravura. Mas isso era tudo que ouvia. Hector contraiu encefalite malárica quando servia em Jordan Valley. Como consequência, quando retornou para a Austrália, freqüentemente ia para o Repatriation Hospital. Depois que sua esposa morreu ele se esforçou para criar seus dois jovens filhos e enfrentar a situação de uma fazenda arruinada na Depressão dos anos 30. Uma das poucas lembranças vivas de meu pai de sua infância era dele e de seu irmão mais novo usando as medalhas de guerra de Hector na escola, no Anzac Day. Eles possuíam a maioria das medalhas. A maior parte de suas vidas foi difícil e infeliz. Hector morreu antes que eu nascesse e seus filhos raramente falavam sobre ele; eles tinham poucas lembranças alegres para contar.

Meu outro avô, John Rogers, estabeleceu uma relação mais viva e nítida com o passado dos soldados da Austrália. Em 1914, ele se alistou na AIF (*Australian Imperial Force* [Tropa Imperial Australiana]) como soldado raso. Após a chegada a Gallipoli, rapidamente foi promovido em seu batalhão de contingente reduzido, conseguindo sobreviver a esta campanha e aos horrores da França, virtualmente ileso para terminar a guerra como Capitão no estado-maior do Corpo de Exército Australiano. Ele postergou uma carreira de negócios de sucesso, em 1939, para reingressar no exército, e concluiu sua carreira militar em 1945, como Brigadeiro e Superintendente da Inteligência do Exército. Nós, netos, nunca nos cansávamos das histórias de papai sobre as singularidades e aventuras da guerra. Ele se lembrava da astúcia do Anzac na evacuação de

Gallipoli, ou das vitórias australianas na França em 1918. Guardava as lembranças chocantes da guerra para si, preferindo contar casos engraçados sobre os atrevidos e animados *diggers*⁶ — como eram chamados os soldados australianos — que tratavam com desdém o posto militar e o protocolo, mas eram os melhores combatentes da guerra. No Anzac Day o assistíamos marchando, formalmente, mas com orgulho, cercado por seus companheiros do 6º Batalhão.

Minha família e os mitos culturais revelam a natureza seletiva da lembrança da guerra. Nesta versão, a guerra é fascinante e heróica; na pior das hipóteses, uma época difícil compartilhada com bons companheiros. Os memoriais públicos e os rituais de comemoração transformam a dor pessoal e a tristeza, e justificam a morte como um sacrifício pelas causas da liberdade e da nação; "seus nomes vivem para sempre" para lembrar-nos das qualidades nobres e realizações primorosas. Esta mitologia de guerra também define uma identidade nacional seletiva. Das histórias de guerra e comemorações, aprendi que os australianos, representados pelos soldados australianos, eram os aventureiros corajosos e habilidosos do Novo Mundo, e que os Anzacs instituíram a nacionalidade australiana.

Os mitos de minha família sobre a guerra também mostram como apenas algumas experiências são enfocadas na lembrança, enquanto outras são reprimidas ou silenciadas, e como algumas recordações "pessoais" alcançam significado "coletivo", tanto dentro da família quanto fora dela. Por exemplo, como um proeminente soldado e figura cívica no posto de Melbourne, na Segunda Guerra Mundial, John Rogers foi convidado a promover sua versão dos australianos na guerra em inúmeros discursos no Anzac Day. Em contrapartida, a história de guerra de minha avó estava relacionada apenas à família. Da mesma forma, se a breve existência de Boyd Thomson era comemorada através dos folhetos comemorativos de poesias, a vida de Hector Thomson raramente era mencionada.

Minha identificação subconsciente com a lenda do Anzac certamente alimentou o desejo de explorar e compreender as experiências dos australianos na guerra. Apesar de nunca ter estado na guerra, as narrativas e identidades do Anzac faziam parte de mim e, assim, minha pesquisa foi, pelo menos em parte, uma tentativa de compreender a mim mesmo e de interpretar as contradições de minha própria identidade. Enquanto adolescente, acreditava nos mitos sobre o Anzac, mas achava incoerentes e contraditórias as emoções em torno da experiência e mitologia de minha família. Ficava intrigado

6 Australianos (gíria) (N. da T.)

com algumas vidas — tais como a de Hector Thomson — a qual não parecia se enquadrar na história. Quando cresci comecei a investigar minha criação e a tradição do Anzac, baseando-me na pesquisa histórica e influenciado pelo movimento de paz e pelo feminismo.

Percebi que os mitos de minha família sobre a guerra e a sociedade australiana representavam a experiência de uma classe específica. A história do Anzac, com a qual fui criado, era muito parecida com a lenda oficial e dominante — meu pai e meu avô Rogers estavam entre os homens públicos poderosos que falavam nos palanques no Anzac Day — mas eu suspeitava que outros grupos na sociedade australiana pudessem ter diferentes recordações da guerra e diferentes relações estabelecidas para com a lenda. Em 1983, como parte de um projeto de pesquisa para explorar a história e a política da lenda do Anzac, comecei trabalhar com as áreas industriais de Melbourne, para registrar as memórias dos *diggers* da classe trabalhadora. As entrevistas que conduzi enfocaram certos contrastes entre as experiências dos *diggers* da classe trabalhadora e minha percepção sobre a lenda do Anzac. Por exemplo, havia pouca fantasia ou heroísmo nas histórias de guerra que me contavam, e alguns homens abominavam as práticas autoritárias do exército. Claramente, muitos dos velinhos comparavam com ironia seu status como heróis nacionais com o modo como foram maltratados depois da guerra, e alguns se juntaram aos movimentos socialistas e pacifistas no período inter-guerras. Até certo ponto, as memórias dos veteranos da classe trabalhadora representavam uma história esquecida e até mesmo contraditória.

Contudo, as entrevistas também indicaram que as memórias desses *diggers* haviam se entrelaçado com a lenda de suas vidas, e que os veteranos adotavam e utilizavam-se da lenda do Anzac precisamente porque ela ganhara ressonância e também porque ela era útil para suas próprias lembranças. Durante sessenta anos a maioria destes homens foram membros de associações de veteranos e participaram das paradas do Anzac Day. Muitos deles liam a história oficial da guerra e contavam casos como se estes fizessem parte de suas próprias experiências. Em algumas entrevistas eu me sentia como se estivesse ouvindo a história do filme *Gallipoli*. As lembranças também eram reformuladas por situações do cotidiano e por emoções. Os velinhos solitários, às vezes, se entusiasmassem ao relembrar o companheirismo do AIF ou as aventuras da guerra, e ao reafirmar o orgulho da identidade masculina de seus tempos de Anzac.

Meu interesse nessa relação entre a lenda do Anzac e as memórias dos *diggers* foi mencionado no recente trabalho teórico sobre memória, subjetividade e “memória po-

pular”, incluindo os trabalhos de historiadores orais internacionais tais como Luisa Passerini e Alessandro Portelli, e de membros do Popular Memory Group (Grupo de Memória Popular) em Birmingham.⁷ O livro que conseqüentemente escrevi foi, entretanto, uma crítica à lenda do Anzac, que analisava como sua narração seletiva marginalizava ou limitava as histórias de vida dos australianos e australianas. Mas através de minhas entrevistas com os veteranos, fui levado a explorar as experiências e conseqüências da “vida acompanhada da lenda” e como ela influenciava ou não esses homens. Em vez de supor que as vidas e as memórias da classe trabalhadora, necessariamente, iriam desmascarar as poderosas memórias nacionais, comecei a perceber as contradições das vidas que se apresentavam a favor e contra as formações culturais dominantes. A experiência das entrevistas destruiu minhas singelas idéias a respeito dos australianos da classe trabalhadora, e impediu-me de explorar as narrativas dos *diggers* e compará-las às histórias de minha família e classe.

Minhas relações com a história oral também me ajudaram a compreender outras formas pelas quais estava envolvido nesse projeto específico. No decorrer das entrevistas comecei a perceber um comprometimento ou “envolvimento” emocional com os homens que estava entrevistando. Simpatizei particularmente com um dos primeiros — James McNair. Encantei-me com a alegria e a performance de suas lembranças, e com seu interesse por mim e pelo meu projeto. Fiquei impressionado com os detalhes de sua memória e as histórias esquecidas que ela revelava, mas também senti prazer em ser bem recebido em sua casa e em poder compartilhar de sua vida e de suas recordações. Descobri que gostava da companhia daqueles velinhos, e que estava particularmente interessado nas vidas e nos estilos de vida da classe trabalhadora com os quais tive pouco contato durante minha criação. Comecei a perceber que meu envolvimento emocional com esses senhores — os homens “esquecidos” da classe trabalhadora — era uma forma indireta de reencontrar meu sempre ausente avô Hector. Isso também pode estar inconscientemente relacionado ao importante papel de minha educação, a qual fez com que a figura de um velho semi-reformado estivesse presente em minha infância.

7 Passerini, L. *Fascism in popular memory. The cultural experience of the working class* (Cambridge, 1987); Passerini, L. “Work, Ideology and Consensus Under Italian Fascism”, *History Workshop Journal* (Outono de 1979), pp. 82-108; Portelli, A. *The death of Luigi Trastulli and other stories: Form and meaning in Oral History* (Albany, 1991); Portelli, A. “The Peculiarities of Oral History”, *History Workshop Journal* 12 (Primavera de 1981), pp. 96-107; Johnson, R. et al (eds). *Making histories: studies in history writings and politics* (London, 1982).

Os envolvimento emocionais foram o combustível para o meu projeto de história oral. Também comecei a suspeitar que o projeto era uma forma indireta de trabalhar não apenas com a história de minha família, mas também com a questão das relações estabelecidas por ela, e que assim estaria atingindo as raízes do conflito psíquico.

Não foi surpresa o fato de meu trabalho sobre a lenda do Anzac causar desgosto e revolta em minha família. Meu pai e meu avô Rogers acreditavam em suas versões sobre a lenda do Anzac — na qual os soldados australianos e os australianos em geral eram todos bons camaradas e igualmente capazes de atingir o limite de suas potencialidades — porque elas faziam sentido em suas experiências de sucesso social e militar e comprovavam suas crenças pessoais e políticas. A ênfase dada às qualidades dos soldados australianos e não à natureza e efeitos da guerra também colaborava para que eles guardassem na memória as dolorosas lembranças pessoais e compusessem um passado militar com o qual podiam conviver relativamente bem. As identidades pessoais estão entrelaçadas com as identidades nacionais, as memórias individuais ligadas às lendas públicas, e às análises críticas do Anzac, por conseguinte, inevitavelmente vão de encontro aos fortes envolvimento emocionais com o passado.

O primeiro esboço de meu livro, e particularmente o trecho autobiográfico, magoou e irritou meu pai, que em um longo sermão exigiu que eu retificasse o texto. Algumas das retificações relacionavam-se aos “erros factuais”. Por exemplo, ele me lembrou que os soldados australianos com os quais cresci nunca usaram “os engomados uniformes de cor cáqui”. Respondi que estava escrevendo o que eu *lembrava* daquela época, e que minha lembrança dos uniformes provavelmente foi influenciada pelas cores dos meus soldadinhos de brinquedo do exército australiano, pela cor cáqui presente nos filmes australianos de guerra e mesmo pelas próprias escritas autobiográficas de minha mãe, com as quais costumava refrescar minha memória. Ao mesmo tempo que concordava que era importante mostrar de que maneira minha memória fora distorcida, eu também queria provar que a memória, incluindo a memória de família, nunca é uma reprodução exata dos acontecimentos do passado, mas sim um complicado, contraditório e contestado conjunto de representações. A discordância entre meu pai e eu foi, em parte, uma discordância entre duas diferentes visões da história e de interpretação de historiador.

Nossa discussão girava também em torno da afirmação de divergência e independência de um filho, e da luta de um pai em defesa das memórias de seu *próprio* pai e da relação entre *elas*. Estas lutas revelam a dor psíquica causada pela discordância.

O parágrafo de minha autobiografia que mais causou indignação foi aquele sobre o pai do meu pai, Hector: eu relatei os fatos com “interpretações dolorosas e incorretas”. As informações injuriosas do parágrafo haviam sido retiradas de lembranças das conversas com meu pai e outros parentes, mas o primeiro rascunho, o qual incluía menções aos hospitais para doentes mentais, ao alcoolismo e aos fracassos paterno, social e econômico de Hector causaram extrema angústia. Eu queria redescobrir meu avô, para defini-lo como uma vítima da guerra, e para utilizar sua ausência na mitologia da família como um caso típico dos processos culturais de lembrança e esquecimento. Talvez também estivesse utilizando Hector, e o projeto de pesquisa sobre o Anzac, para explorar e contestar minha relação com meu pai. Não causou surpresa o fato de meu pai não querer que os “fracassos” de Hector fossem espalhados. Ele queria que eu reconhecesse e escrevesse que Hector havia sido um herói do Anzac — um modo de preservar a reputação de Hector, tanto de homem quanto de pai — e ainda reconhecesse quão sofrida havia sido sua infância e quão inadequada a educação que *ele* recebeu. Meu trecho autobiográfico arrancou as feridas psicológicas e revelou as questões emocionais dolorosas e mal-resolvidas nas duas relações — pai-filho e filho-pai.

Esse episódio lembrou-me que nossas histórias de vida nos afetam profundamente; que geralmente são mal-resolvidas, contraditórias e dolorosas; e que podem ser a dinamite emocional. Ele também me mostra que a história de uma pessoa pode penetrar e intervir na de outra e, por conseguinte, propõe questões éticas sobre a posse e controle da memória, e sobre os direitos e responsabilidades dos historiadores orais. Meu pai achava que a história de Hector pertencia a ele e, assim, a versão de nossa história de família, a qual foi publicada, incluiu as retificações propostas por ele, sendo, na verdade, uma história negociada.

Contestando o passado nacional

Certamente, a censura de meu pai também foi sustentada por uma clara discordância de minhas conclusões sobre a sociedade e a história australiana, as quais, segundo ele, eram “seletivas para provar uma concepção radical”. Sob esse aspecto, sua reação foi semelhante à dos historiadores e comentaristas conservadores que comandavam uma impetuosa resistência às recentes histórias revisionistas australianas. Por exemplo, num artigo intitulado “History as a Kangaroo Court” (A História como um Tribunal “Paralelo”), que foi publicado em um *IPA Review* de 1988 (periódico australiano aberto a

opiniões e comentários sobre realizações diversas), Tim Duncan ataca a versão da história da Austrália dada por historiadores jovens e radicais que fazem críticas em vez de enaltecerem o país e que culpam seus antepassados pelas falhas destas versões: "Algumas dessas pessoas podem não gostar de seu país e de sua história, mas elas não podem deixar de apreciar suas qualidades — uma realidade que todos os dias contradiz as coisas desprezíveis que elas escrevem". O que Duncan está querendo dizer, especificamente, é que as histórias que seguem essa vertente, tais como a recente *People's history of Australia*, são histórias baratas que circulam livremente e que podem "vir a ser adotadas pelas escolas". Ele atacou meu capítulo sobre os Anzacs nesse livro:

No que diz respeito a lenda do Anzac, de acordo com Alistair Thompson [sic], "ela esquece os australianos negros que lutaram contra a invasão do país deles (...) ignora as desigualdades e conflitos de classe e de status, de sexo e de raça. Os Anzacs simplesmente eram mais cruéis — matavam alemães como se estivessem matando coelhos — mas não eram mais habilidosos que outros soldados, nem mais defensores que seus companheiros.⁸

As recentes críticas à lenda de Anzac não pretendiam, necessariamente, depreciar os soldados australianos. Pelo contrário, argumentamos que, ao explicar as experiências australianas de guerra em termos de conquista e caráter nacional, os publicistas e historiadores conservadores que trabalhavam com o tema "ANZAC" reduziam a amplitude de nossos conhecimentos sobre ele, e excluía ou marginalizavam experiências pessoais que não se encaixam na homogênea lenda nacional. Além disso, ao afirmar que a lenda foi "evidentemente" criada pelos "próprios homens", esses historiadores desprezam a especificidade da forma como a história dos soldados foi concebida e reproduzida pelos autores da lenda de ANZAC, e os contextos de mudança da cultura política e social australiana.⁹

Quando *Anzac Memories* foi publicado na Austrália para o Anzac Day de 1994, eu esperava reações críticas semelhantes às aquelas causadas por meus trabalhos anteriores sobre Anzac ("Sussex historian upsets the Aussies", "Fury on Anzac Cover-Up Claim"), e fiquei surpreso, satisfeito, porém intrigado, com a reação um tanto quanto diferente. O historiador conservador, Geoffrey Blainey — que recentemente havia se utilizado da

8 Tim Duncan, "History as a Kangaroo Court", *IPA Review* 47, (Dezembro/Fevereiro 1988/89), pp. 53.

9 Veja John Robertson, *Anzac and Empire: The Tragedy and Glory of Gallipoli* (Sydney, 1990).

história para reivindicar os direitos da imigração asiática e das terras indígenas — concluiu que eu era o "líder de um grupo de guerrilha destruindo pontes e sinalizações de estradas e não o comandante de um exército vitorioso". Mas o importante é que a crítica de Blainey enfocou minhas "errôneas" interpretações sobre os trabalhos e sobre o papel do historiador do Anzac, Charles Bean, e não comentou sobre o testemunho oral que é a essência do livro.¹⁰ Tenho impressão que é muito difícil atacar o livro porque os argumentos de *Anzac Memories* são baseados em testemunhos de homens que são considerados heróis e defensores da lenda do Anzac. Criticar *Anzac Memories* é ofender as memórias dos Anzacs e elas são sagradas e incontestáveis. Este impasse é inconveniente, em especial para historiadores conservadores, que preferem acreditar que os relatos de "pessoas comuns" confirmam suas visões sobre história e sociedade, e que o compromisso delas com o Anzac é mantido porque ele confirma as identidades nacional e histórica destas pessoas.

Ainda hoje, Anzac é uma memória repercutida e contestada na Austrália, e as reações ao meu livro indicam que a história oral pode desempenhar um papel estratégico nessa luta. A história oral pode contestar verdades históricas absolutas, verdades históricas aceitas, ou pelo menos, pode torná-las mais complicadas ou contraditórias. Ela pode nos ajudar a compreender como as memórias populares são criadas e reproduzidas, e como e porque elas influenciam ou não os indivíduos e a sociedade (tornam-se populares). Gostaria de pensar que é possível fazer história oral que conteste a prática cultural dominante (como Anzac) e ao mesmo tempo reafirmar experiências, identidades e recordações pessoais — mas não acho que seja fácil. Um dos dilemas de uma abordagem histórica que desafia as histórias nacionalistas de australianos na guerra — na verdade, as histórias de guerra de qualquer nação — é que ela pode ameaçar a postura pessoal que os veteranos descobriram através da lenda.

*A velhice e a relação estabelecida pela entrevista:
afirmação, resistência e novas recordações*

Um dos principais temas de *Anzac Memories* é que os veteranos de guerra reengociam suas memórias de guerra e suas identidades como soldados e veteranos durante

10 Geoffrey Blainey, "Heroes, Hales and The Making of a Myth", *Sunday Age* — 15 de Maio de 1994. Para comparação veja Michael Mckerman, "How War Affects a Life". *Sydney Morning Herald* — 23 de Abril de 1994.

suas vidas. Esta era seguramente a verdade sobre as lembranças dos veteranos na velhice. Por exemplo, ficou claro que para muitos dos homens que entrevistei as rápidas mudanças sociais e tecnológicas das últimas décadas foram difíceis de compreender ou aceitar. A concentração de adolescentes com roupas, linguagem e maneiras novas e chocantes no centro da cidade, ou o aumento do número de famílias de comunidades étnicas, que haviam se mudado para as ruas do subúrbio com suas linguagens e costumes diferentes, eram freqüentes nas conversas entre uma xícara de chá e uma entrevista, refletindo o isolamento social e os temores desse específico grupo de homens brancos da classe trabalhadora. Uma reação comum dos mais velhos ao desconforto do presente é compará-lo a um passado mais familiar e tranqüilo, ou então, transmitir o passado que enfatize o comportamento familiar, aceitável e apropriado. Podemos ver esta atitude no modo como Percy Bird, por exemplo, relatou sua infância utilizando termos idílicos (entrevista 1, página 7), ou Bill Langham que comparou sua própria juventude, prática e disciplinada, com aquela do “jovens de hoje” (2/35).¹¹

Outro importante aspecto da lembrança na velhice é a tentativa de articular e dar sentido ao passar da vida quando ela se aproxima do fim.¹² A maioria dos homens que entrevistei, claramente, apreciaram a chance de relatar e reviver suas histórias de vida. Como Fred Farrall comentou:

“Eu imagino que quando você fica velho, você passa a adquirir algum tipo de sentimento pelo que aconteceu em tempos passados” (1/52). Enquanto refletia sobre os efeitos da idade sobre a memória, Ern Morton concluiu que sua própria memória estava muito mais viva que há 20 anos (2/30).

Uma outra motivação para rever a vida é o desejo de assegurar que uma recordação dela, e das lições aprendidas ao longo do caminho, continue viva após a morte. As histórias de vida que ouvi, freqüentemente contadas nas entrevistas e em outros contextos, também deveriam ser ouvidas por filhos, netos e futuras gerações. Em alguns casos, a história de vida era contada para recuperar uma história esquecida e para provar que ela sobreviveu após a morte de seus narradores. Depois de discutir a necessidade

¹¹ As referências das entrevistas no texto indicam o número delas e o número da página em que estão transcritas. As fitas e as transcrições encontram-se na biblioteca do Australian War Memorial (Memorial de Guerra dos Australianos) em Canberra.

¹² Veja Joanna Bornat, *Reminiscence Reviewed* (Buckingham, 1994).

de lembrar dos homens e mulheres que haviam se oposto à guerra, Ern Morton encerrou nossa entrevista assim:

Bem, foi um prazer conhecer você. Eu suponho que agora não tenho muito tempo pela frente para contar minhas lembranças, mas só de saber que elas serão divulgadas, fico satisfeito. Já vale a pena (2/30).

O desejo de fazer um retrospecto da vida é movido também pela necessidade emocional de estabelecer um contato com questões e experiências mal-resolvidas, a fim de compor um passado com o qual possamos conviver e uma história de vida com passagens divulgadas e silenciadas. No final de minha entrevista com Charles Bowden perguntei: “Que importante consequência você acha que a guerra trouxe para sua vida?”

Bem, eu não sei se existe algum fato... notório em minha vida, de um modo geral — algo que mereça destaque, ou qualquer coisa assim. Sempre trabalhei muito, e minha preocupação desde que me casei tem sido cuidar de minha esposa e de meus filhos. Este é o meu principal objetivo na vida. Tenho feito tudo que posso por eles (1/39).

Ao contrário de quase todos os meus outros entrevistados, ele não se importava com o impacto da guerra e enfatizava sua satisfatória identidade como homem que sustentou a família.

O alistamento contra a vontade de sua esposa fez com que Charles Bowden abandonasse a família durante a guerra. Para reparar aquele erro e diminuir seu sentimento de culpa, ele trabalhou incansavelmente após a guerra e, então, em suas memórias, deu enfoque à sua identidade como arrimo da família e não como soldado. A ausência da guerra, observada na identidade e nas lembranças de Bowden revela o exato impacto causado por ela em sua vida.

Esse enfoque dado ao retrospecto da vida também nos lembra que a recordação é uma parte importante do processo de afirmação pessoal e pública do valor de uma vida. Ao lembrarmos e sermos lembrados podemos afirmar que nossas vidas valem a pena, que somos avaliados por nossas realizações e que somos ouvidos e respeitados como narradores das histórias da família ou comunidade. Sem dúvida, o espírito e o entusiasmo pela vida, dentre a maioria dos homens que entrevistei eram fortes, seguramente porque estes homens ainda sentiam que suas vidas e suas histórias de vida interessavam não apenas àquele historiador oral que estava fazendo a entrevista, mas também às suas relações sociais cotidianas. Este respeito por si mesmo era, indubitavelmente, reforçado

pelo status local como ex-soldados e pelo absoluto respeito social pela contribuição militar daquela geração.

Durante toda história a juventude de um soldado fora importante nas memórias da maioria dos veteranos, mas nos anos 80 o passado do Anzac atraiu novos interesses e novos públicos e tornou-se especialmente significativo para seus narradores. Naquela década, como seus números diminuíram e suas experiências do tempo de guerra eram recrutadas em um renovado nacionalismo australiano, os Anzacs sobreviventes da Primeira Guerra foram festejados por políticos e pela mídia e tiveram suas histórias contadas e recontadas em novos livros, filmes e programas de televisão. Esta atenção, e a afirmação de seus papéis de destaque na história australiana, foi apreciada pela maioria dos velhos Anzacs. Muitos dos meus entrevistados comentavam que seus netos estavam mais interessados pelo passado do Anzac dos avôs, e que as fitas ou as transcrições eram recebidas com interesse pelos membros da família. Alf Stab contou à sua única irmã viva que eu iria entrevistá-lo sobre a guerra:

"Ah", ela disse. "Finalmente!" "Finalmente por que? Nenhum de vocês nunca perguntou nada a respeito", eu disse. "Eu não iria me oferecer para contar." Estivemos na guerra mas não fazíamos muita questão de lembrar. Eu disse, "Eu não falaria da guerra para vocês." "Nós sempre quisemos saber porque você nunca falou". "Bem, vocês nunca perguntaram". "Se tivessem perguntado eu poderia ter contado alguma coisa, mas agora..." "Essa entrevista vai ser publicada", eu disse. "Acho que terei a fita gravada. Se você quiser posso emprestar". "Ah, que bom!", ela disse.

A história de Alf mostra como o contexto social em relação à recordação mudou com o passar dos anos, tornando possível a narração, e indica que a entrevista em si fora um fator importante no processo de novas recordações e afirmações.

A verdadeira relação que foi estabelecida em cada uma das minhas entrevistas também influenciou nas lembranças registradas. Na carta de apresentação que escrevi para os possíveis entrevistados, expliquei que seria importante conduzir essas entrevistas para assegurar que "as histórias dos australianos não serão esquecidas", e para que "as futuras gerações de australianos lembrem-se de suas experiências". Dessa forma, apelei e contribuí para uma possível auto-imagem dos velhos cidadãos que passavam suas histórias para as crianças da nação. Também mencionei que daria para cada homem uma cópia da fita e da transcrição da entrevista "a fim de que vocês possam compartilhar suas experiências com suas famílias". Na prática, ficou provado que isso foi muito bem recebido e pode ter encorajado a participação, mas a consciência da participação familiar

pode também ter criado e limitado a natureza da recordação (sobre violência ou sexualidade, por exemplo) e mesmo impedido alguns homens de se envolverem.

Outros aspectos da relação estabelecida nas entrevistas tornaram-se significativos depois que nos encontramos e começamos a conversar. A presença do gravador indubitavelmente influenciou a recordação. Alguns homens ficaram tão absorvidos em suas narrativas que quase não foram afetados, mas outros tiveram plena consciência que estavam falando "para o gravador" e adotaram um tom mais formal e "histórico" quando o aparelho estava ligado. Ocasionalmente, eles me pediam para parar o gravador para falar sobre algum assunto mais delicado ou constrangedor. As recordações gravadas foram criadas, em parte, de acordo com as percepções do que era mais apropriado para audiência da família e da nação.

A lembrança da maioria desses homens foi influenciada também pelo modo como eles me viam — como jovem e como historiador. Eu tinha vinte e três anos quando conduzi a maior parte das entrevistas em 1983, e era jovem e forte. É possível que, como eu tinha quase a mesma idade deles quando soldados, minha presença jovem trouxesse lembranças daquela juventude, e talvez proporcionasse uma inconsciente transferência para mim dos sentimentos em relação a eles mesmos quando jovens.

Minha idade teve outra influência, mais óbvia e até mesmo mais explícita. Alguns dos homens comentavam que os jovens de hoje não se interessam pelas vidas e lembranças dos velhos. Bill Bridgeman comentou, "os jovens não se relacionam com os velhos. E você é jovem... você não se interessa pelos velhos malucos" (1/40). A entrevista e minha atenção às histórias proporcionaram grande prazer à maioria dos homens e, algumas vezes, estimularam o desenvolvimento de uma relação de interesse na qual pude suprir uma necessidade na vida daqueles velhos solitários frustrados e, no entanto, animados. Essa relação teria ocorrido de qualquer modo, não importando minha idade — a maioria desses homens queria apenas alguém para conversar. Mas minha evidente juventude também contribuiu para que eles adotassem o papel do velho relatando suas experiências para um jovem e para uma geração em geral mais jovem. Do meu ponto de vista, essa relação foi útil porque incentivou os homens a se abrirem para mim, apesar de também de ter sido limitada. As histórias que poderiam ser contadas para homens mais velhos ou outros veteranos, sobre sexualidade ou brutalidade, por exemplo, eram talvez consideradas impróprias para os meus ouvidos puros. Contudo, com frequência percebia que os homens estavam relatando experiências que no passado relutaram em contar ou foram incapazes de reviver, e que meu encorajamento e aparente compreensão contribuíram para que isso ocorresse.

A percepção de meu papel como historiador, a quem suas histórias, em geral, eram de interesse histórico, também facilitou essa receptividade. Meu interesse e minhas questões sugeriam que aspectos de suas vidas, sobre os quais poderia ser difícil falar, eram de importância histórica e em certos casos ajudaram a afirmar o valor de tais memórias. Por exemplo, o medo e o sentimento de culpa durante a guerra e a angústia no período pós-guerra eram assuntos sobre os quais alguns deles raramente haviam falado antes. Muitos comentavam que eu era a primeira pessoa para a qual haviam contado os detalhes de suas participações na guerra. A entrevista ajudou estes homens a superar o silêncio e foi uma boa oportunidade para articular e afirmar suas memórias de guerra. Claramente, a natureza da confissão à qual se tem acesso em uma entrevista de história oral tem um efeito importante no tipo de recordação a ser trazida à mente.

Com cinco dos veteranos fiz uma segunda entrevista, sobre "memória popular", na qual explorei suas recordações de forma mais profunda, enfocando as relações entre entrevistador e entrevistado, memórias pessoais e coletivas, e memória e identidade. Também explorei as formas como a recordação é influenciada pelas "estratégias de repressão", pela administração do fracasso, pela perda ou dor que é revelada nos silêncios, nas repentinas mudanças de assunto ou constantes repetições, nos sonhos, nos *enganos freudianos*¹³ ou na linguagem do corpo.¹⁴ Alguns homens resistiam ao meu questionamento temático, preferindo recontar as histórias comuns de guerra da forma e na seqüência a que estavam acostumados. Outros, em contrapartida, recebiam bem as novas questões e a oportunidade de discussão e de recordações diferentes.

Trechos das entrevistas com Percy Bird e Bill Langham sobre experiências de trincheiras demonstraram estas diferentes reações. Por exemplo, Bill Langham contou a seguinte história com uma evidente expressão de dor em seu rosto:

"Uma das piores coisas que eu... coisas que não gosto... É muito duro dizer, mas quando avançamos em 4 de agosto [1918]... estávamos levando o material bélico. Tínhamos que passar por aquele caminho... havia apenas aquela trilha para o caminhão e a tropa seguirem. E você sabe, estava cheio de alemães mortos ali. Não podíamos desviar. Tínhamos que passar por cima. Tínhamos que passar por cima deles... Isso sempre foi muito... é algo que... é difícil explicar. Dói muito pensar nisso, que tivemos que... tivemos que conduzir o caminhão por cima daqueles alemães mortos. É um sentimento terrível. (1/12-13)

¹³ Engano que presumivelmente sugere um motivo subjacente, não raro de natureza sexual ou agressiva.

¹⁴ Veja Alistair Thomson, "The Anzac Legend: Exploring National Myth and Memory in Australia". In Raphael Samuel e Paul Thompson (eds), *The Myths We Live By* (London, 1990) 73-82.

Ver e ouvir "os equipamentos e as rodas dos caminhões esmagando aqueles corpos" causou traumas porque Bill foi forçado a quebrar fortes tabus sobre a inviolabilidade do corpo. Isso também fez com que ele imaginasse que eram "os nossos companheiros (talvez até ele mesmo) que estavam sob as rodas, e mostrou que todos os soldados eram apenas corpos que podiam ser mutilados" (2/15). Mais tarde, na entrevista, Bill comentou que tais histórias eram "tabus" nas reuniões do grupo, nas quais os casos que lembravam os bons tempos e o companheirismo eram mais apreciados. Contudo, as histórias dolorosas não eram esquecidas. Numa passagem reflexiva, Bill, de forma comovente, descreveu como ele administrou os traumas e as dores de suas recordações:

Às vezes, se você pára e começa a pensar, todas aquelas recordações vêm à sua mente. Então você gostaria de ter alguém para conversar para poder esquecer aquelas coisas. Isso geralmente acontece comigo à noite, quando volto àqueles tempos. É engraçado... você nunca se livra delas. Estão sempre presentes. Contudo, com o passar do tempo, elas se tornam mais brandas e não são mais tão terríveis como eram no início. Como tudo na vida, você acaba se acostumando com elas. Porém, você tem sempre que tentar se lembrar — como eu disse que fazíamos — das coisas e incidentes engraçados que ocorreram. Ocasionalmente, entre eles algumas daquelas recordações se farão presentes. Então, é hora de voltar à realidade, e como eu disse, a melhor coisa para trazer você de volta à realidade é a música. (2/21-2 e 32)

Esta passagem revela como o passado sempre pode ser um terreno perigoso, e que as memórias angustiantes podem surgir espontânea e inesperadamente. Contudo, as memórias de Bill não se tornaram mais brandas (como ele disse: "agora são apenas lembranças e eu tenho que me acostumar com elas") simplesmente porque são feridas que o "tempo cicatriza". Pelo contrário, "acostumar-se com as memórias" para que elas sejam menos angustiantes era um processo social em vigor — ocorrendo particularmente nas reuniões dos veteranos — através do qual certas lembranças eram enfatizadas enquanto outras descartadas ou ignoradas, ou eram trabalhadas de forma agradável. A entrevista em si fez parte desse processo. Embora ainda sofresse com muitas de suas memórias de guerra, Bill Langham reagiu de forma positiva às minhas perguntas e parecia usar a relação estabelecida pela entrevista para expressar as lembranças dolorosas e lidar com elas, e mesmo para dar novo sentido às velhas histórias. A recordação de Bill Langham me fez perceber que a experiência nunca termina, mas está constantemente sendo reexplorada e reintegrada.

Em contrapartida, para Percy Bird a relação estabelecida pela entrevista foi perturbadora quando tocou nas memórias com as quais ele nunca havia conseguido se acos-

tumar, e as quais ele queria evitar. Por exemplo, os silêncios e recalques nas lembranças de Percy Bird indica que ele não reagiu bem aos bombardeios que fizeram parte de sua vida em *Western Front*.¹⁵ A função da unidade de Percy quando ele entrou na linha de fortificação pela primeira vez, em agosto de 1916, era cavar trincheiras para outros batalhões, sempre sob intenso fogo de artilharia e sofrendo graves ferimentos, não podendo de forma alguma reagir aos bombardeiros. De acordo com sua história sobre o batalhão foi “uma época de uma passividade irritante para o Quinto [Batalhão]”.¹⁶ No entanto, toda vez que eu perguntava a ele o que era estar sob o fogo de artilharia ele mudava de assunto e voltava aos casos engraçados — que eram as histórias mais comuns de Percy — das reuniões do destacamento atrás das linhas de fortificação ou dos lamaçais nos quais ficavam atolados. Ele não se oferecia para contar as histórias e os odores e sons das trincheiras, sobre seu próprio sofrimento sob a artilharia de fogo, ou sobre as mutilações e mortes de seus companheiros. O máximo que ele conseguiu dizer na primeira entrevista, antes de mudar de assunto, foi: “Acho que todos nós tínhamos medo, mas todos permanecemos juntos” (1/15).

Na segunda entrevista, talvez porque houvesse maior intimidade entre nós e porque, claramente, eu estava tentando fazer com que ele deixasse de lado aquelas histórias, ele expressou um pouco mais esses sentimentos. Ele disse que não gostava de assistir os seriados de televisão sobre os *Anzacs* porque traziam tristes lembranças dos companheiros mortos. Após minhas insistentes perguntas sobre seus sentimentos, ele apressadamente contou as passagens dolorosas que não foram reveladas em suas anteriores recordações escritas ou faladas — como aquela em que ele assistia, sem poder fazer nada, outro batalhão ser aniquilado, ou em que dois NCO's¹⁷ foram mortos por bombas logo depois de Percy ter se afastado deles — antes de mudar de assunto novamente. (2/6 e 24)

O modo como Percy contava essas histórias e evitava falar sobre elas indica que, como muitos outros, ele ficou extremamente traumatizado com essas experiências na linha de fogo. Apesar de negar que seus nervos ficaram abalados, ele comentou: “Para nós, escapar de lá foi um alívio. Tenho que admitir isso” (1/21). Nenhuma de suas histórias afirma seu valor como homem combatente, e este papel é virtualmente excluído

15 Áreas da França e Bélgica onde ocorreram várias batalhas durante a Primeira Guerra Mundial (N. da T.)

16 Keon, W. A. *Forward With The Fifth* (Melbourne, 1921), p. 177.

17 *Noncommissioned Officer* (Oficial não comissionado) (N. da T.)

de suas lembranças porque Percy não se sentia seguro ou tranquilo em relação a ele, nem na época nem posteriormente. A prova do trauma do bombardeio está nos silêncios de suas lembranças. As experiências e os sentimentos traumáticos ou foram afastados das lembranças conscientes, ou colocados num “canto isolado” da memória de Percy, de onde só saíam sob pressão, em resposta a certas investigações ou através de associações e de sonhos, mas nunca se fizeram presentes em suas histórias contadas. Ao contrário de Bill Langham, Percy Bird não quis reviver e recordar aquelas experiências traumáticas.

Minha entrevista com Percy Bird e outros veteranos criou dilemas éticos para mim enquanto historiador oral. A entrevista que toca as memórias reprimidas e que se aproxima da relação terapêutica pode ser interessante ao entrevistador, mas prejudicial ao entrevistado. Questões que fazem lembrar desigualdade, humilhação ou medo podem trazer lembranças traumáticas e dolorosas. Às vezes, eu tinha que interromper uma seqüência de questões durante a entrevista, ou me pediam para interromper, porque aquilo estava sendo doloroso. Ao contrário do terapeuta, eu, enquanto historiador oral, não estava lá para juntar os pedaços das memórias que não mais estavam mantidas em segurança. Por outro lado, as questões compassivas e as novas narrativas históricas podem permitir que indivíduos — como Bill Langham ou Alf Stabb — recuperem ou explorem aspectos do passado pessoal que foram silenciados ou reprimidos, e podem facilitar a reparação e a reconciliação com o passado.

O trabalho da história oral que explora e questiona os processos de recordação propõe um segundo dilema com dimensão política. É relativamente fácil cooperar na produção de uma história que confere uma confirmação pública às pessoas cujas vidas e memórias se tornaram limitadas e que desafia suas opressões. Mas para *Anzac Memories* usei o testemunho oral para explorar e questionar uma lenda que representava para a maioria dos homens que entrevistei um refúgio seguro, e sendo assim eles não podiam concordar com todas as minhas conclusões ou aceitar que suas memórias e histórias fossem contestadas. Mostrei a alguns deles trechos de meu trabalho baseado nas entrevistas, e pedi para que eles lessem e sugerissem correções. Contudo, a maioria dos velhos *diggers* ou morreram antes que isso acontecesse, ou não estavam bem de saúde o suficiente para manter interesse no projeto. Como meu projeto envolvia entrevistados mais jovens, como por exemplo veteranos do Vietnã, suspeitei que alguns deles contestariam minha abordagem e minhas descobertas. Por um lado, historiadores orais podem achar que eles próprios não têm o direito de usar a memória das pessoas para

criar histórias que são polêmicas ou críticas perante seus narradores e que isso envolve uma violação da responsabilidade e da confiança. Por outro, podem achar que eles têm outro dever para com a sociedade e para com a história — responsabilidade de contestar os mitos históricos que dão poder a algumas pessoas às custas de outras. Talvez todos os pesquisadores vivam com esse dilema, mas para historiadores orais ele é particularmente mais difícil porque nós estabelecemos relações pessoais com nossas fontes.

Se eu fosse iniciar um projeto semelhante hoje, continuaria com a abordagem da história da comunidade — e o conceito de “uma autoridade dividida” adotado por Michael Frisch — a qual envolveria pelo menos alguns dos narradores (talvez membros de um grupo de veteranos) em entrevistas e nas etapas do processo de criação da história de um projeto de história oral.¹⁸ Este trabalho coletivo, necessariamente, não resolveria a tensão entre uma abordagem que procura explorar a lembrança e o fato que os participantes podem não se sentirem capazes ou dispostos a interrogar suas próprias vidas e memórias desse modo. Na verdade, um projeto coletivo poderia tornar essa tensão explícita e assim causar embaraços e sofrimentos. Contudo, como é freqüente o caso em projetos de história participativa, a exploração coletiva das histórias de vida poderia também ajudar as pessoas a reconhecer e avaliar experiências que foram silenciadas, e a lidar com os aspectos difíceis e dolorosos do passado de suas vidas.

18 Frisch, M. *A shared authority: essays on the craft and meaning of oral and public history* (Albany, 1990).

A INVISIBILIDADE DA EXPERIÊNCIA*

Joan W. Scott**

Tradução: Lúcia Haddad**
Revisão Técnica: Marina Maluf****

Tornando-se visível

Há um fragmento na magnífica meditação autobiográfica de Samuel Delany, *The motion of light in water*, que coloca enfaticamente o problema de escrever a história da diferença, isto é, a história da designação do *outro*, da atribuição de características

* “The Evidence of Experience”, *Critical Inquiry*, summer 1991, vol. 1 n° 4, University of Chicago Press. Sou grata a Tom Keenan pelo convite para participar da conferência “History today — and Tonight” (Universidades de Rutgers e Princeton, março de 1990), onde testei algumas dessas idéias, e às pessoas cujas indagações e comentários propiciaram revisões e reformulações. Em seminário que dei na graduação em Rutgers na primavera de 1990, a ajuda dos alunos foi de grande valia no esclarecimento de minhas idéias sobre “experiência” e a importância de historicizar. A crítica de membros do seminário de “História” em 1990-1991, na Escola de Ciências Sociais no Instituto de Estudos Avançados ajudaram a dar a este artigo sua forma final — e, creio, bastante melhorada. Como sempre, Elizabeth Weed deu as sugestões cruciais para a conceitualização desse artigo. Também sou grata às importantes contribuições de Judith Butler, Christina Crosby, Nicholas Dirks, Christopher Fynsk, Clifford Geertz, Donna Haraway, Susan Harding, Gyan Prakash, Donald Scott e Willem Sewell Jr. Os comentários pertinentes de Karen Swann levaram-me a repensar e a reescrever a parte final deste artigo. Aprendi muito com ela e com este exercício. Reginald Zelnick, em carta escrita em julho de 1987, me propôs o desafio de articular uma definição de “experiência” que fosse apropriada ao campo dos historiadores. Embora eu não tenha certeza de que ele encontrará neste ensaio a resposta que procurava, devo-lhe muito por aquele desafio.

** Professora de Ciência Social no Instituto de Estudos Avançados em Princeton, New Jersey.

*** Professora de Tradução Literária na Associação Alumni.

**** Professora do Departamento de História da PUC-SP.

ênfase é minha). O conhecimento é adquirido através da visão; a visão é uma apreensão direta de um mundo de objetos transparentes. Nesta conceitualização o visível é privilegiado; escrever é, portanto, colocado a seu serviço.³ Olhar é a origem do saber. Escrever é reprodução, transmissão — a comunicação do conhecimento adquirido através de experiência (visual, visceral).

Há muito tempo esse tipo de comunicação tem sido a missão de historiadores que documentam as vidas das pessoas omitidas ou negligenciadas em relatos do passado. Ela produziu uma riqueza de novas evidências anteriormente ignoradas sobre essas pessoas, chamou a atenção para dimensões da atividade e da vida humanas normalmente consideradas indignas de menção para serem citadas nas histórias convencionais. Essa abordagem também provocou uma crise na história ortodoxa ao multiplicar não apenas histórias mas também temas, e ao insistir que histórias são escritas de perspectivas ou pontos de vista fundamentalmente diferentes — na verdade inconciliáveis — nenhum dos quais completo ou totalmente *verdadeiro*. Como as memórias de Delany, essas histórias têm fornecido evidências de um mundo de práticas e valores alternativos cuja existência desmente construções hegemônicas de mundos sociais, sejam essas construções suporte para a superioridade política do homem branco, a coerência e unidade de individualidades, a naturalidade da monogamia sexual, seja a inevitabilidade de progresso científico e desenvolvimento econômico. O desafio à história normativa tem sido descrito, em termos de entendimentos históricos convencionais de evidência, como uma ampliação do quadro, uma correção do que foi negligenciado como resultado de uma visão incorreta ou incompleta, e tem reivindicado legitimidade sobre a autoridade da experiência, a experiência direta de outros, bem como a do historiador que aprende a observar e iluminar a vida desses outros em seus textos.

Documentar a experiência de outros dessa forma já foi no passado uma estratégia altamente bem-sucedida, e ao mesmo tempo limitadora para historiadores da diferença. Bem-sucedida porque se mantém de modo bastante confortável dentro da estrutura disciplinar da história, trabalhando de acordo com regras que permitem colocar velhas narrativas em questão quando nova documentação é descoberta. O status de prova é ambíguo para historiadores. Por um lado, eles reconhecem que “evidência apenas conta como evidência e é apenas reconhecida como tal em relação a uma narrativa potencial,

³ Sobre a distinção entre ver e escrever em formulações de identidade, veja Homi K. Bhabha, “Interrogating Identity”. In *Identily: the real me*, ed. Lisa Appignanesi (Londres, 1987), pp. 5-11.

de forma que a narrativa possa ser considerada como determinante da evidência, tanto quanto a evidência determinante da narrativa”.⁴ Por outro lado, o tratamento retórico que os historiadores dão aos documentos e o uso que deles fazem para refutar interpretações existentes depende de uma noção referencial de evidência, que nega que ela seja qualquer coisa, menos uma reflexão do real.⁵ A descrição de Michel de Certeau é pertinente. O discurso histórico, escreve ele

dá a si mesmo credibilidade em nome da realidade que ele deve representar, mas esta apresentação autorizada do “real” serve precisamente para camuflar a prática que na verdade a determina. Assim, a representação esconde a praxis que a organiza.⁶

Quando a documentação apresentada diz respeito à *experiência*, a asserção de referencialidade é mais reforçada, o que afinal de contas poderia ser mais verdadeiro do que o relato da própria pessoa a respeito do assunto que ela vivenciou? É precisamente este tipo de apelo à experiência como prova incontestável e como ponto de explicação originário — como fundamento sobre o qual a análise se baseia — que enfraquece o impulso crítico de histórias da diferença. Ao permanecerem dentro da moldura epistemológica da história ortodoxa esses estudos perdem, primeiramente, a possibilidade de examinar pressuposições e práticas que excluam considerações de diferença. Tomam como auto-evidentes as identidades daqueles cuja experiência está sendo documentada e, dessa forma, tornam naturais suas diferenças. Estes estudos localizam a resistência fora de sua construção discursiva e ratificam a representação como um atributo inerente aos indivíduos, descontextualizando-a. Quando a experiência é tomada como origem do conhecimento, a visão do sujeito (a pessoa que teve a experiência ou o historiador que a reconta) torna-se o suporte da evidência sobre a qual a explicação é elaborada. Questões sobre a natureza construída da experiência, como assuntos são constituídos como diferentes, como a visão de alguém é estruturada — sobre linguagem (discurso) e história — são deixadas de lado. A visibilidade da experiência se torna então evidência

⁴ Gossman, L. *Towards a Rational Historiography*. *Transational of the American Philosophical Society*, n.s. 79, pt. 3 (Philadelphia, 1989), p. 26.

⁵ Sobre o modelo “documentário” ou “objetivista” usado por historiadores, veja LaCapra, D. “Rhetoric and History”, *History and Criticism* (Ithaca, Nova York, 1985), pp. 15-44.

⁶ De Certeau, M. “History: Science and Fiction”. In *Heterologies: Discourse on the Other*, trad. Brian Massumi (Minneapolis, 1986), p. 203; daqui por diante abreviado como H.

para o fato da diferença, em vez de se tornar uma forma de explorar como a diferença é estabelecida, como ela opera, e como e de que maneira constitui sujeitos que vêem e atuam no mundo.⁷

Em outras palavras, a experiência, concebida tanto por meio de uma metáfora de visibilidade, quanto por outro modo que tome o significado como transparente, reproduz, mais que contesta, sistemas ideológicos dados — aqueles que presumem que os fatos da história falam por si mesmos e aqueles que se fundamentam em idéias de uma oposição natural ou estabelecida entre, digamos, práticas sexuais e convenções sociais, ou entre homossexualidade e heterossexualidade. Histórias que documentam o mundo *escondido* da homossexualidade, por exemplo, mostram o impacto do silêncio e repressão nas vidas que foram afetadas e trazem à luz a história de como foram suprimidos e explorados. Mas o projeto de tornar a experiência visível impede o exame crítico do funcionamento do sistema ideológico em si, suas categorias de representação (homossexual / heterossexual, homem / mulher, branco / negro como identidades fixas imutáveis), suas premissas sobre o que essas categorias significam e como elas operam, e de suas idéias de sujeito, origem e causa. Práticas homossexuais são vistas como resultado do desejo, concebido como força natural operando fora ou em oposição a regras sociais. Nessas histórias a homossexualidade é apresentada como um desejo reprimido (experiência negada), feita para parecer invisível, anormal e silenciada por uma *sociedade* que legisla a heterossexualidade como a única prática normal.⁸ Uma vez que esse tipo

7 Visão, como Donna Haraway mostra, não é uma reflexão passiva. "Todos os olhos, incluindo os orgânicos, são sistemas perceptivos ativos, construindo traduções e maneiras específicas de ver — quer dizer, maneiras de vida" (Donna Haraway, "Situated knowledges: the science question feminism and the privilege of partial perspective", *Feminist Studies* 14 (outono 1988), p. 583). Em outro ensaio, ela trata mais detalhadamente a metáfora ótica: "Os raios de meu aparelho ótico difrazem mais que refletem. Esses raios difratores compõem padrões de *interferência*, não imagens refletidas... Um padrão de difração não mapeia onde essas diferenças aparecem, mas sim onde os *efeitos* dessas diferenças aparecem". (Haraway, "The promises of monsters: reproductive politics for inappropriate/d others", datilografado). Veja ainda a discussão de Minnie Bruce Pratt sobre seu olho que "só deixa entrar o que fui ensinada a ver", em seu texto "Identity: Skin Blood Heart", em Elly Bulkin, Pratt e Barbara Smith, *Yours in struggle: three feminist perspectives on anti-semitism and racism* (Brooklyn, Nova York, 1984), e a análise do ensaio autobiográfico de Pratt por Biddy Martin e Chandra Talpade Mohanty, "Feminist politics: what's home got to do with it?". In De Lauretis, T. (ed.), *Feminist Studies/ Critical Studies* (Bloomington, Ind., 1986), pp. 191-212.

8 Sobre a natureza disruptiva, anti-social do desejo, ver Bersani, L. *A future for Astyanax: character and desire in literature* (Boston, 1976).

de desejo homossexual não pode, em última instância, ser reprimido — uma vez que a experiência existe — instituições são inventadas para acomodá-lo. Essas instituições realmente não são reconhecidas, muito embora não sejam invisíveis; na verdade, é a possibilidade de que possam ser vistas que ameaça a ordem e, em última análise, supera a repressão. Resistência e atuação são representadas como dirigidas por desejo incontroleável; emancipação é uma história teleológica na qual o desejo, por fim, vence o controle social e se torna visível. A história é uma cronologia que torna as experiências visíveis, mas na qual as categorias aparecem, entretanto, como a-históricas: desejo, homossexualidade, heterossexualidade, feminilidade, masculinidade, sexo, e mesmo práticas sexuais tornam-se de tal modo entidades fixas, vivenciadas através do tempo, mas que não são em si próprias historicizadas. Apresentar a história dessa forma exclui, ou pelo menos descarta, o inter-relacionamento historicamente variável entre os sentidos "homossexual" e "heterossexual", a força constitutiva recíproca e a natureza mutável e contestada do terreno que eles ocupam simultaneamente. "A importância — uma importância — da categoria 'homossexual'", escreve Eve Kosofsky Sedgwich,

vem não necessariamente de sua relação regulatória com uma minoria emergente ou já constituída de pessoas ou desejos homossexuais, mas de seu potencial para dar a qualquer um que empunhe armas contrárias uma alavanca de definição estruturante sobre todo o espectro de laços masculinos que dão forma à constituição social.⁹

Não apenas a homossexualidade define a heterossexualidade especificando seus limites negativos, e não apenas as fronteiras entre ambas é mutável, mas ambas operam dentro das estruturas da mesma "economia fálica" — uma economia cujos funcionamentos não são levados em consideração pelos estudos que procuram apenas tornar a experiência homossexual visível. Uma maneira de descrever essa economia é dizer que o desejo é definido pela perseguição ao falo — aquele significante velado e evasivo que está imediata e totalmente presente mas inatingível, e que conquista seu poder através da promessa que ele contém mas que nunca cumpre inteiramente.¹⁰ Teorizado

9 Sedgwich, E. K. *Between Men: English literature and male homosocial desire* (Nova York, 1985), p. 86.

10 Ver Gallop, J. *The daughter seduction: feminism and psychoanalysis* (Ithaca, Nova York, 1982); de Lauretis, Alice *doesn't: Feminism, semiotics, cinema* (Bloomington, Ind., 1984), especialmente o capítulo 5, "Desire in narrative", pp. 103-57; Sedgwich, *Between Men*; e Lacan, J. "The signification of the phallus", *Écrits: A selection*. Trad. Alain Sheridan. Nova York, 1977, pp. 281-91.

desta forma, homossexualidade e heterossexualidade trabalham de acordo com a mesma economia, suas instituições sociais espelhando uma à outra. As instituições sociais nas quais o sexo homossexual é praticado pode inverter aquelas associadas com o comportamento heterossexual dominante (promíscuo *versus* contido, público *versus* particular, anônimo *versus* conhecido, e assim por diante), mas ambas operam dentro de um sistema estruturado de acordo com a presença e a falta.¹¹ Na medida em que esse sistema constrói sujeitos de desejo (legítimos ou não), simultaneamente estabelece-os, e a si mesmos, como dados e fora do tempo, do modo como as coisas funcionam, como o modo que inevitavelmente são.

O projeto de tornar a experiência visível impede a análise dos funcionamentos desse sistema e a sua historicidade; ao invés disso, reproduz seus termos. Chegamos a compreender as conseqüências do ocultamento dos homossexuais e entendemos a repressão como um ato deliberado de poder ou dominação; instituições e comportamentos alternativos também tornam-se disponíveis para nós. O que não temos é uma forma de colocar essas alternativas dentro da moldura de padrões dominantes de sexualidade (historicamente contingente) e a ideologia que os apóia. Sabemos que existem, mas não como foram construídos; sabemos que a experiência deles oferece uma crítica de práticas normativas, mas não a dimensão da crítica. Tornar visível a experiência de um grupo diferente expõe a existência de mecanismos repressivos, mas não sua lógica ou seus funcionamentos internos; sabemos que a diferença existe, mas não a entendemos como constituída em relação mútua. Por isso precisamos nos referir aos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e apresentam suas experiências. Não são indivíduos que têm experiência, mas sim os sujeitos que são constituídos pela experiência. Experiência nesta definição torna-se, então, não a origem de nossa explanação, não a evidência legitimadora (porque vista ou sentida) que fundamenta o que é conhecido, mas sim o que procuramos explicar, sobre o que o conhecimento é apresentado. Pensar sobre a experiência desse modo é historicizá-la, bem como historicizar as identidades que ela produz. Esse tipo de historicização representa uma resposta aos muitos historiadores contemporâneos que argumentaram que uma "experiência" desproblematizada é o fundamento de suas práticas; é uma historicização que implica exame crítico de todas as categorias explicativas tomadas normalmente como óbvias, incluindo a categoria de "experiência".

11 As discussões com Elizabeth Weed a este respeito foram importantes.

A autoridade da experiência

A história tem se constituído em grande parte num discurso ortodoxo. Quero com isso dizer que suas explicações parecem ser impensáveis se elas não tomarem como óbvias algumas premissas, categorias ou pressuposições fundamentais. Estes fundamentos (apesar de variados, sejam quais foram em determinado momento) são inquestionados e inquestionáveis; são considerados permanentes e transcendentais. Como tais eles criam uma base comum para historiadores e seus objetos de estudo no passado e, assim, autorizam e legitimam a análise; na verdade, a análise parece não ser capaz de avançar sem eles.¹² Na mente de alguns historiadores ligados a este discurso, de fato, o niilismo, a anarquia e a confusão moral são as alternativas óbvias para esses dados, que têm o status (se não a definição filosófica) de verdades eternas.

Historiadores tiveram acesso a muitos tipos de fundamentos, alguns mais claramente empiristas que outros. O que é mais chocante hoje em dia é o abraço determinado, a defesa estridente de uma categoria transcendente de explicação ratificada por historiadores que utilizaram percepções retiradas da sociologia do conhecimento, lingüística estrutural, teoria feminista ou antropologia cultural para desenvolver críticas severas ao empirismo. Este deslocamento mais ortodoxo, mesmo por aqueles contrários a esta abordagem aparece, na caracterização de Frederic Jameson, como "uma forma extrema de retorno dos reprimidos".¹³

"Experiência" é um dos fundamentos que foram introduzidos na escrita histórica no bojo da crítica ao empirismo; diferentemente do "fato bruto" ou "realidade em si", suas conotações são mais variadas e evasivas. Ela recentemente emergiu como termo crítico nos debates entre historiadores sobre os limites da interpretação e, particularmente, sobre os usos e limites da teoria pós-estruturalista da história. Nesses debates, os mais abertos à inovação interpretativa — que tem insistido no estudo de mentalidades coletivas, de determinações econômicas, sociais ou culturais de comportamento individual, e até das influências dos motivos inconscientes sobre o pensamento e ação — estão entre os defensores mais ardentes da necessidade de dar atenção à "experiência". Historiadores feministas que criticam os preconceitos encontrados nas histórias "da cor-

12 Sou grata a Judith Butler pelas discussões sobre este assunto.

13 Frederic Jameson, "Immanence and Nominalism in Postmodern Theory", *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, N.C., 1991), p. 199.

rente masculina”, que procuram colocar as mulheres como sujeitos viáveis, historiadores sociais que insistem, por um lado, na base materialista da disciplina e, por outro, na “atuação” de indivíduos ou grupos, e historiadores culturais que trouxeram a análise simbólica para o estudo do comportamento, uniram-se aos historiadores políticos cujas histórias privilegiam as ações deliberadas de personagens racionais e aos historiadores intelectuais que afirmam que o pensamento se origina na mente dos indivíduos. Todos parecem ter convergido para o argumento de que a experiência é um solo “irredutível” para a história.

A evolução da “experiência” parece resolver um problema de explicação para anti-empiristas confessos mesmo quando reafirma uma argumentação baseada em pressupostos. Por essa razão é interessante examinar os usos de “experiência” por historiadores. Tal exame nos permite perguntar se a história pode existir sem fundamentos e, neste caso, como seria.

Raymond Williams, em *Keywords*, traça os sentidos alternativos nos quais o termo “experiência” tem sido empregado na tradição anglo-americana. Ele os resume como “(I) conhecimento reunido de eventos passados, seja por observação consciente ou por consideração e reflexão; e (II) um tipo particular de consciência, que pode em alguns contextos ser distinguida de ‘razão’ ou ‘conhecimento’”.¹⁴ Até o início do século XVIII, a experiência e o experimento ainda eram termos intimamente ligados, diz ele, designando como o conhecimento era alcançado por meio de testes e observação (aqui a metáfora visual é importante). No século XVIII, a experiência ainda continha essa idéia de consideração ou reflexão sobre eventos observados, de lições adquiridas do passado, mas também se referia a um tipo particular de consciência. No século XIX, esta consciência passou a significar uma “percepção completa e ativa”, incluindo sentimentos e pensamentos (K, p. 127). A idéia de experiência como testemunho subjetivo, escreve Williams, é “apresentada não apenas como verdade, mas como a mais autêntica forma de verdade”, como “a base para toda análise e raciocínio (subseqüentes)” (K, p. 128). Segundo Williams, a experiência adquiriu outra conotação no século XX, diferente dessas idéias de testemunho subjetivo como imediato, verdadeiro e autêntico. Neste sentido refere-se a influências externas aos indivíduos — condições sociais, instituições, formas

¹⁴ Raymond Williams, *Keywords: a vocabulary of culture and society*. Edição revisada. Nova York, 1985. p. 126; daqui por diante abreviado como K.

de crença ou de percepção — coisas “reais” fora deles às quais reagem, e não incluem seus pensamentos ou considerações.¹⁵

Nos vários sentidos descritos por Williams, “experiência”, quer concebida como interna ou como externa, subjetiva ou objetiva, estabelece a existência anterior de indivíduos. Quando é definida como interna, é expressão de um ser ou consciência individual; quando externa, é o material sobre o qual a consciência atua. Falar sobre experiência dessa forma nos leva a tomar como visível a existência de indivíduos (experiência é algo que as pessoas têm) mais do que perguntar como conceitos de individualidade (de sujeitos e suas identidades) são produzidos.¹⁶ Funciona dentro de uma construção ideológica que não apenas faz dos indivíduos o ponto de partida do conhecimento, mas também torna naturais categorias como homens, mulheres, negros, brancos, heterossexuais e homossexuais, ao tratá-las como características dadas de indivíduos.

A redefinição de experiência por Teresa de Lauretis expõe os funcionamentos dessa ideologia. Para ela,

experiência é o processo pelo qual a subjetividade é construída para todos os seres sociais. Através desse processo uma pessoa se coloca ou é colocada na realidade social e, assim, percebe e compreende como subjetivas (referindo-se e originando-se em si mesma) essas relações — materiais, econômicas e interpessoais — que são de fato sociais e, numa perspectiva mais ampla, históricas.¹⁷

O processo que Lauretis descreve funciona radicalmente pela diferenciação; seu efeito é o de constituir sujeitos fixos e autônomos, e que sejam considerados fontes confiáveis de um conhecimento advindo do acesso ao real através de suas experiências.¹⁸

¹⁵ Sobre os modos como o conhecimento é concebido como uma reunião de representações precisas, veja Richard Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, New Jersey, 1979. esp. p. 163.

¹⁶ Bhaba coloca dessa forma: “ver uma pessoa desaparecida ou olhar para o Invisível, é enfatizar a demanda transitiva do sujeito por um objeto direto de auto-imagem; um ponto de presença que manteria sua posição enunciativa privilegiada enquanto sujeito” (Bhaba, “Interrogating Identity”, p. 5).

¹⁷ De Lauretis, *Alice doesn't*, p. 159.

¹⁸ Gayatri Chakravorty Spivak descreve isso como “postular uma metalepse”. Um efeito-sujeito pode ser resumidamente colocado como se segue: aquilo que parece funcionar como sujeito pode ser parte de uma imensa rede descontínua... de fios que podem ser nomeados política, ideologia, economia, história, sexualidade, linguagem e assim por diante... Pontos e configurações diferentes desses fios, condicionados por determinações heterogêneas que são elas mesmas dependentes de inúmeras circunstâncias, produzem o efeito de um sujeito ativo. Contudo, a consciência deliberativa de inúmeras circunstâncias, requer uma causa contínua e homogênea para esse continuísta e homogeneísta sintomaticamente.

Quando falamos de historiadores e outros estudiosos de ciências humanas é importante notar que o sujeito é ao mesmo tempo objeto da investigação — a pessoa que se estuda no presente ou no passado — e o próprio investigador — o historiador que produz conhecimento do passado baseado em “experiência” nos arquivos, ou o antropólogo que produz conhecimento de outras culturas baseado em “experiência” como observador participante.

Os conceitos de experiência descritos por Williams impedem questionamentos sobre processos de construção-do-sujeito; evitam o exame das relações entre discurso, cognição e realidade, a relevância da posição ou localização de sujeitos em relação ao conhecimento que eles produzem, e os efeitos da diferença no conhecimento.

Por exemplo, não se questiona se é importante para a história que eles escrevem se os historiadores são homens, mulheres, brancos, negros, heteros ou homo; ao invés disso, como diz Certeau, “a autoridade do ‘sujeito do conhecimento’ (é medida) pela eliminação de tudo que se relaciona ao emissor” (H, p. 218). Seu conhecimento, refletindo como algo separado dele, é legitimado e apresentado como universal, acessível a todos. Não há poder ou política contidos nessas idéias de conhecimento e experiência.

Um exemplo da forma como a “experiência” estabelece a autoridade de um historiador pode ser encontrado no clássico *Idea of History*, de R.G. Collingwood, escrito em 1946, leitura obrigatória nos cursos de historiografia há várias gerações. Para Collingwood, a habilidade do historiador em rerepresentar a experiência passada está ligada à sua autonomia, “por autonomia eu quero dizer a condição de ser autoridade de si mesmo, fazendo afirmações ou atuando por sua própria iniciativa e não porque essas afirmações ou ações são autorizadas ou prescritas por outra pessoa”.¹⁹ A questão sobre o lugar do historiador — quem é, como é definido em relação aos outros, quais os efeitos políticos que sua história pode ter — nunca entra em discussão. Na verdade, estar livre dessas questões parece ter ligação com a definição de autonomia de Collingwood, uma questão tão crítica para ele que o faz lançar-se em um discurso que não lhe é peculiar. Na busca de certeza, o historiador não pode deixar que outros decidam por ele, insiste Collingwood, pois isso significaria

efeito e assim positiva um sujeito determinante e soberano. Esse último é, então, o efeito de um efeito e sua posição uma metalepse, ou a substituição de um efeito por uma causa. (Gayatri Chakravorty Spivak, *In other Words: Essays in Cultural Politics* (Nova York, 1987), p. 204).

¹⁹ R.G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford, 1946), pp. 274-5.

renunciar à sua autonomia como historiador e permitir que outro faça por ele o que apenas ele como pensador científico pode fazer. Não tenho necessidade de oferecer ao leitor nenhuma prova dessa afirmação. Se ele sabe algo sobre o trabalho histórico, já sabe por sua própria experiência que é verdade. Se ele ainda não sabe que é verdade, não sabe o suficiente sobre história para ler esse ensaio com proveito, o melhor que tem a fazer é parar aqui e agora.²⁰

Para Collingwood é axiomático que a experiência é uma fonte confiável de conhecimento porque ela repousa sobre o contato direto entre a percepção do historiador e a realidade (mesmo que a passagem do tempo torne necessário para o historiador rerepresentar imaginativamente eventos do passado). Pensar com sua própria cabeça garante uma independência individual, habilidade para ler o passado corretamente e a autoridade do conhecimento que ele produz. A reivindicação não é somente pela autonomia do historiador, mas também pela sua originalidade. Aqui “experiência” é a base da identidade do pesquisador historiador.

Outro uso bem diferente de “experiência” pode ser encontrado em *The making of the english working class*, de E.P. Thompson, livro que revolucionou a história social e do trabalho. Thompson se dispõe a libertar o conceito de “classe” das categorias rígidas do estruturalismo marxista. Para esse projeto “experiência” é um conceito-chave. “Nós exploramos”, diz Thompson a respeito de si mesmo e de seus colegas da Nova Esquerda, “tanto na teoria quanto na prática, aqueles conceitos-funções (tais como “necessidade”, “classe” e “determinação”) pelos quais, através do termo ausente, “experiência”, estrutura é transmutada no processo, e o sujeito reingressa na história”.²¹

O conceito de Thompson de experiência uniu idéias de influências externas e sentimentos subjetivos, o estrutural e o psicológico. Isso conferiu ao conceito uma influência mediadora entre a estrutura social e a consciência social. Para ele, experiência significa “o ser social” — as realidades vividas da vida social, especialmente os domínios afetivos da família e da religião, e as dimensões simbólicas de expressão. Essa definição separou o afetivo e o simbólico do econômico e do racional. “As pessoas não experimentam suas próprias experiências apenas como idéias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos”, afirma, “elas também experimentam sua experiência como sentimento” (PT, p. 171). Essa afirmação dá importância à dimensão da experiência e permite

²⁰ *Ibid.*, p. 256.

²¹ E.P. Thompson, “The Poverty of Theory of an Orrery of Errors”, *The Poverty of Theory and Other Essays* (Nova York, 1978) p. 170; daqui por diante abreviado PT.

a Thompson contar com a idéia de agente. Os sentimentos, insiste Thompson, são “manipulados” culturalmente como “normas, obrigações familiares e de parentesco e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas crenças religiosas” (PT, p. 171). Ao mesmo tempo procede de algum modo essas formas de expressão e assim permite um escape de uma determinação estrutural forte: “Para qualquer geração, em qualquer ‘agora’”, Thompson afirma, “os modos pelos quais ela manipula a experiência desafia a previsão e foge a qualquer definição estreita da determinação” (PT, p. 171).²²

No entanto, ao fazer uso do termo, que em última instância é moldado pelas relações de produção, a experiência torna-se fenômeno unificador, dominando outros tipos de diversidade. Uma vez que essas relações de produção são comuns aos trabalhadores de diferentes etnias, religiões, regiões e ofícios, elas necessariamente oferecem um denominador comum e emergem como um determinante mais saliente da “experiência” do que qualquer outra coisa. No uso que Thompson faz do termo, a experiência é o início de um processo que culmina na realização e articulação da consciência social, nesse caso uma identidade comum de classe. Ela cumpre função integradora, unindo o individual e o estrutural, e aproximando pessoas diversas naquele todo coerente (totalizante) que tem um sentido distinto de classe.²³ “‘Experiência’ foi (nós descobrimos), em última instância, gerada na ‘vida material’; estruturada em termos de classe e, conseqüentemente, o ‘ser social’ determinou a ‘consciência social’” (PT, p. 171). Nesse sentido, identidade inequívoca e uniforme é produzida por circunstâncias objetivas e não há razão para perguntar como essa identidade atingiu predominância — era inevitável.

O aspecto unificador da experiência exclui amplos domínios da atividade humana ao simplesmente não considerá-los como experiência, isto é, não traz nenhuma conseqüência para a política ou a organização social. Quando a classe se torna uma identidade que desconsidera o resto, as outras posições dos sujeitos são subsumidas por ela, as de gênero por exemplo (ou, em outras instâncias desse tipo de história, raça, etnia e sexualidade). As posições de homens e mulheres e seus diferentes relacionamentos com

22 A discussão de Williams de “estruturas de sentimento” toma algumas dessas mesmas questões de maneira mais ampla. Veja Williams, *The Long Revolution* (Nova York, 1961), e a entrevista sobre isso em seu *Politics and Letters: Interviews with the Nova York Left Review* (1979; Londres, 1981), pp. 133-74. Sou grata a Chun Lin por me dirigir a estes textos.

23 Sobre as funções integrativas de “experiência” veja Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Nova York, 1990), pp. 22-5.

a política são tomados como reflexos de arranjos sociais e materiais mais do que como produtos da classe política; são parte da “experiência” do capitalismo. Em lugar de perguntar como algumas experiências se tornam mais expressivas do que outras (já que para Thompson o que importa é definido como experiência) e de que modo as diferenças são dissolvidas, a experiência se torna ela própria cumulativa e homogeneizadora, fornecendo o denominador comum sobre o qual a consciência de classe é construída.

O papel de Thompson em determinar a proeminência de determinadas coisas e não de outras nunca é explorado. Apesar da sua voz de autor intervir poderosamente com julgamentos morais e éticos sobre as situações que ele está narrando, a apresentação das experiências tem o fim de garantir seu status objetivo. Esquecemos que a história de Thompson, assim como os relatos feitos por organizadores políticos no século XIX sobre o que era relevante na vida dos trabalhadores, é uma interpretação, um ordenamento seletivo de informações que, através de seu uso de categorias originárias e relatos teleológicos, legitima um tipo particular (ela se torna a única política possível) e um modo particular de se fazer história (como uma reflexão do que aconteceu, cuja descrição é pouco influenciada pelo historiador se, nesse caso, ele tem apenas a visão moral requerida que permite identificação com as experiências dos trabalhadores no passado).

No relato de Thompson a classe é finalmente uma identidade com raízes em relações estruturais que preexistem à política. Isso obscurece o processo contraditório pelo qual a classe foi conceitualizada e pelo qual tipos diversos de posições do sujeito foram tomados, sentidos, contestados ou acabados. Como resultado, a brilhante história de Thompson sobre a classe trabalhadora inglesa, que foi lançada para historicizar a categoria de classe, termina essencializando-a. A base parece ter sido deslocada da estrutura para os agentes ao insistir na natureza subjetivamente sentida da experiência, todavia, o problema que Thompson buscou abordar não foi, de fato, solucionado. A “experiência” da classe trabalhadora é agora o fundamento ontológico da identidade política e histórica da classe trabalhadora.²⁴

Se, na sentença anterior substituirmos “mulheres”, “negros”, “lésbicas”, “homossexuais” por “classe trabalhadora”, esse tipo de operacionalização da experiência adquire

24 Para uma leitura diferente de Thompson sobre experiência, veja William H. Sewell Jr., “How Classes are made: Critical Reflections on E.P. Thompson’s Theory of Working-class Formation”, em *E.P. Thompson: Critical Debates*, ed. Harvey J. Kay e Keith McClelland (Philadelphia, 1990), pp. 50-77. Também me beneficieei do artigo de Sylvia Schaffer, “Writing about Experience: Workers and Historians Tormented by Industrialization”, datilografado.

o mesmo status do discurso baseado em premissas. Entre os historiadores feministas, por exemplo, "experiência" ajudou a legitimar uma crítica das falsas asserções à objetividade de relatos históricos tradicionais. Parte do projeto de determinada história feminista tem se dedicado a desmascarar todas as asserções à objetividade como disfarces ideológicos de preconceitos masculinos ao destacar os defeitos, incompletude e exclusão na história oficial. Esse objetivo tem sido atingido pelo fornecimento de documentação sobre mulheres no passado que questionam interpretações nas quais gênero não foi considerado. Mas como podemos legitimar o novo conhecimento se a possibilidade de toda a objetividade histórica tem sido questionada? Ao recorrer à experiência, que nesse sentido conota tanto a realidade quanto sua apreensão subjetiva, — é à experiência das mulheres no passado e das historiadoras que podem reconhecer algo de si mesmas em suas antepassadas.

Judith Newton, uma historiadora literária, ao escrever sobre o descaso dos teóricos críticos contemporâneos ao feminismo, argumenta que as mulheres também chegaram à crítica da objetividade geralmente ligada à desconstrução ou o novo historicismo. Essa crítica feminista veio

diretamente da reflexão sobre nós mesmas, isto é, da experiência das mulheres, das contradições que sentíamos entre as diferentes formas com que éramos representadas até para nós mesmas, das iniquidades que há muito tempo vínhamos experimentando.²⁵

O apelo de Newton à experiência parece ignorar a questão da objetividade (ao não levantar a questão sobre se o trabalho feminista pode ou não ser objetivo), mas repousa firmemente em premissas e fundamentos (experiência). Em seu trabalho, a relação entre pensamento e experiência é representada como transparente (a metáfora visual combina com a visceral) e, portanto, é diretamente acessível, como é na insistência da historiadora Christine Stansell de que "práticas sociais", em toda a sua "imediatez e completude", constituem um domínio de "experiência sensual" (uma realidade prediscursiva diretamente sentida, vista e conhecida) que não pode ser exprimida por "linguagem".²⁶ O

²⁵ Judith Nelson, "History as Usual? Feminism and the 'New Historicism'", *Cultural Critique* 9 (primavera, 1988), p. 93.

²⁶ Christine Stansell, "A Response to Joan Scott", *International Labor and Working-Class History*, nº 31 (primavera, 1987), p. 28. Frequentemente esse tipo de invocação da experiência remete à "experiência" física ou biológica do corpo. Veja, por exemplo, os argumentos sobre estupro e violência apresentados por Mary E. Hawkesworth, "Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and Claims of Truth", *Signs* 14 (primavera, 1989), p. 533-57.

efeito desses tipos de afirmações, que atribuem uma autenticidade irrefutável à experiência das mulheres, é o de estabelecer a identidade das mulheres de modo incontrovertido como pessoas atuantes. Serve também para universalizar a identidade das mulheres e assim fundamentar reivindicações pela legitimidade da história das mulheres em experiência compartilhada por historiadores de mulheres e de mulheres cujas histórias eles contam. Além disso, também equaciona literalmente o pessoal com o político, pois a experiência vivida das mulheres é considerada como se conduzisse diretamente à resistência, à opressão, ou seja, ao feminismo.²⁷ Na verdade, diz-se que a possibilidade de política advém de uma experiência preexistente das mulheres.

"Devido a seu impulso rumo a uma associação política das mulheres", escreve Denise Riley, "o feminismo não pode jamais demolir a 'experiência das mulheres' por mais que esta categoria combine o atribuído, o imposto e o vivido, e então santifique a mistura resultante". O tipo de argumento para uma história de mulheres (e para uma política feminista) que Riley critica centraliza o questionamento nos modos em que a subjetividade feminina é produzida, as formas pelas quais a atuação se torna possível, pelas quais raça e sexualidade se cruzam com gênero, pelas quais a política organiza e interpreta experiência — em suma, as formas pelas quais identidade é um terreno disputado, local de reivindicações múltiplas e conflitantes. Nas palavras de Riley, "isso mascara a probabilidade de que... as (experiências) surgem para as mulheres não em virtude apenas de sua condição feminina, mas como vestígios de dominação, sejam eles naturais ou políticos".²⁸ Eu acrescentaria que também mascara o caráter necessariamente discursivo dessas experiências.

Mas é precisamente o caráter discursivo da experiência que está em questão para alguns historiadores pois, atribuir experiência ao discurso parece, de certo modo, negar seu status como um fundamento inquestionável da explicação. Esse parece ser o caso de John Toews, que escreveu um longo artigo na *American Historical Review* em 1987, intitulado "Intellectual history after the linguistic turn: the autonomy meaning

²⁷ Esse é um dos significados do slogan "o pessoal é o político". O conhecimento pessoal, ou seja, a experiência da opressão é a fonte da resistência a ela. Isso é o que Mohanty chama de "a tese de osmose feminista: mulheres são feministas por associação e identificação com as experiências que nos constituem como mulheres" (Mohanty, "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience", nos constituem como mulheres" (Mohanty, "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience", *Copyright I* (outono, 1987), p. 32. Veja também um importante artigo de Katie King, "The Situation of Lesbianism as Feminism's Magical Sign: Contests for Meaning and the U.S. Women's Movement, 1968-1972", *Communication* 9 (1986), pp. 65-91.

²⁸ Denise Riley, "Am I that Name?" *Feminism and the Category of Women in History* (Minneapolis, 1988), pp. 100-99.

and the irreducibility of experience". O termo *mudança lingüística* é um termo abrangente, utilizado por Toews para se referir aos enfoques ao estudo do significado que perpassa várias disciplinas, mais especialmente em teorias da linguagem, "uma vez que o meio fundamental de significação foi obviamente a linguagem".²⁹ A questão para Toews consiste em saber até onde a análise lingüística chegou e deveria chegar, especialmente com vistas ao desafio pós-estruturalista feito ao discurso ortodoxo. Revendo vários livros que tratam de questões de significado e sua análise, Toews conclui que

a tendência predominante (entre historiadores intelectuais) é adaptar interesses históricos tradicionais às origens extra-lingüísticas e referências ao desafio semiológico, é reafirmar de novas maneiras que, apesar da relativa autonomia de significados culturais, sujeitos ainda fazem e refazem os mundos de significados nos quais eles estão presos, e é insistir que esses mundos não são criações *ex nihilo*, mas sim respostas e configurações de mundos de experiências em transformação, em última análise irredutíveis às formas lingüísticas nas quais elas aparecem (IH, p. 882).

Por definição, ele argumenta, a história trata da explicação; não é uma hermenêutica radical, mas sim uma tentativa de dar conta da origem, persistência e desaparecimento de certos significados "em determinadas épocas e em situações sócio-culturais específicas" (IH, p. 882). Para ele, a explicação requer uma separação entre experiência e significado: experiência é aquela realidade que exige resposta significativa. "Experiência", no uso de Toews, é tomada como sendo tão auto-evidente que ele nunca define o termo. Isso fica claro em um artigo no qual ele insiste em estabelecer a importância e a independência, a irredutibilidade da "experiência". A ausência de definição permite que a experiência ressoe de muitas formas, mas também lhe permite funcionar como uma categoria universalmente compreendida — a palavra indefinida cria um sentido de consenso ao atribuir-lhe um significado presumido, estável e compartilhado.

Experiência, para Toews, é um conceito fundador. Ao reconhecer que os significados diferem e que a tarefa do historiador é analisar os diferentes significados produzidos em sociedades e através dos tempos, Toews protege a "experiência" desse tipo de relativismo. Ao fazer isso ele estabelece a possibilidade de conhecimento objetivo e de comunicação entre historiadores, independentemente do quão diversos sejam seus pontos

29 John E. Toews, "Intellectual History after the Linguistic Turn: the Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience", *American Historical Review* 92 (outubro, 1987), p. 881; daqui por diante abreviado como IH.

de vista e posições. Isso tem o efeito (entre outros) de remover historiadores do exame crítico, como produtores ativos de conhecimento.

A insistência na separação entre significado e experiência é crucial para Toews, não apenas porque parece ser a única forma de dar conta da mudança, mas também porque protege o mundo da "arrogância dos fazedores de palavras que afirmam ser fazedores da realidade" (IH, p. 906). Mesmo se Toews usa aqui "fazedores de palavras", metaforicamente, para referir-se aos que produzem textos, aos que se engajam na significação, sua oposição entre "palavras" e "realidade" faz ecoar a separação que ele fez anteriormente, em um artigo, entre linguagem (ou sentido) e experiência. Essa oposição garante tanto um status independente para os agentes quanto a base comum sobre a qual eles podem se comunicar e agir. Ela produz uma possibilidade para "comunicação intersubjetiva" entre indivíduos apesar das suas diferenças, e, também, reafirma suas existências como seres pensantes fora das práticas discursivas que eles moldam e empregam.

Toews é um crítico da visão de J.G.A. Pocock de "comunicação intersubjetiva" baseada num consenso racional em uma comunidade de indivíduos livres, todos eles igualmente senhores de seus próprios desejos. "As teorias de Pocock", ele escreve, "freqüentemente parecem reflexões teóricas sobre práticas conhecidas porque o mundo, elas presumem, é também o mundo no qual muitos historiadores anglo-americanos contemporâneos vivem ou pensam que vivem." (IH, p. 893). Contudo, a separação entre significado e experiência que Toews apresenta não oferece realmente uma alternativa. Uma comunidade mais diversa pode ser colocada, obviamente, com diferentes sentidos dados à experiência. Uma vez que o fenômeno da experiência pode ser analisado fora dos significados dados ao termo, a posição subjetiva dos historiadores pode parecer não ter relação alguma com o conhecimento que produzem.³⁰ Desta forma, a experiência

30 De Certeau analisa dessa forma:

"Que a particularidade do lugar onde o discurso é produzido é relevante e será naturalmente mais evidente onde o discurso historiográfico trate questões que coloquem o sujeito produtor do conhecimento em questão: a história das mulheres, dos negros, dos judeus, das minorias culturais, etc. Nesses campos pode-se, obviamente, dizer que o status pessoal do autor é um problema de indiferença (em relação à objetividade de seu trabalho) ou que apenas o historiador legitime ou invalide o discurso (em função de sua ligação ou não com este). Mas este debate exige o que foi escondido por uma epistemologia, a saber, o impacto das relações entre sujeitos (homens e mulheres, brancos e negros, etc.) no uso das técnicas aparentemente "neutras" e na organização de discursos que são, talvez, igualmente científicos. Por exemplo, pelo fato da diferenciação dos sexos, deve-se concluir que uma mulher produz uma historiografia diferente da de um homem? Obviamente eu não respondo essa pergunta, mas afirmo que esta interrogação coloca o lugar do sujeito em questão e requer um tratamento diferente da epistemologia que construiu a "verdade" do trabalho sobre a irrelevância do locutor" ("H", pp. 217-18).

autoriza historiadores e permite-lhes contrariar a instância historicista radical, que Toews escreve, "solapa a busca dos historiadores tradicionais pela unidade, continuidade e propósito ao arrancar-lhes qualquer ponto de apoio através do qual a sua relação entre passado, presente e futuro pudesse ser objetivamente reconstruída" (IH, p. 902). A essa altura ele estabelece como auto-evidente (e não problemática) a representação histórica como reflexo da natureza, e ele presume que ultrapassará qualquer diversidade que haja na formação, na cultura e na perspectiva dos historiadores. Atenção à experiência, ele conclui, "é essencial para nosso auto-entendimento, e dessa forma também para realizar a tarefa do historiador no sentido de conectar memória com esperança" (IH, p. 907).³¹

Assim, a "experiência" de Toews fornece um objeto para os historiadores que pode ser conhecido separadamente de seus próprios papéis como construtores de significado e, assim, assegura não apenas a objetividade de seus conhecimentos, como também sua capacidade de persuadir outros de sua importância. Quaisquer diversidades e conflitos que possam existir entre eles, a comunidade de historiadores é traduzida como homogênea por seu objeto compartilhado (experiência). Mas como Ellen Rooney tão claramente salientou, usando o campo da teoria literária como seu exemplo, esse tipo de homogeneidade só pode existir devido à exclusão da possibilidade de que "interesses historicamente irreduzíveis dividem e definem comunidades de leitores".³² Alcança-se a inclusão negando que a exclusão seja inevitável, que a diferença é estabelecida pela exclusão, e que as diferenças fundamentais que acompanham as desigualdades de poder e posição não podem ser ultrapassadas por persuasão. No artigo de Toews, nenhuma discordância sobre o significado do termo "experiência" pode ser concebida, já que a experiência existe de alguma forma fora de sua significação. Por essa razão, talvez, Toews nunca defina o termo.

Mesmo entre historiadores que não compartilham de todas as idéias de Toews sobre a objetividade ou a qualidade contínua da escrita histórica, a defesa da "experiência" funciona da mesma forma: estabelece um campo de realidade fora do discurso e legítima

31 Aqui temos um exemplo do que Foucault caracterizou com "história contínua": "o correlativo indispensável da função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo o que lhe escapou pode lhe ser restituído: a certeza de que o tempo nada dispersará sem restituí-lo em unidade reconstruída" (Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, trad. A.M. Sheridan Smith (New York, 1972), p. 6).

32 Ellen Rooney, *Seductive Reasoning: Pluralism as the Problematic of Contemporary Theory* (Ithaca, Nova York, 1980), p. 6.

o historiador que tem acesso a ele. A visibilidade da experiência funciona como um fundamento fornecendo tanto um ponto de partida como um tipo conclusivo de explicação, fora dos quais poucas perguntas podem ou precisam ser feitas. E, no entanto, são precisamente essas perguntas excluídas — sobre discurso, diferença e subjetividade, bem como o que conta como experiência e quem deve fazer essa determinação — que nos permitiria historicizar a experiência, e refletir criticamente sobre a história que escrevemos, em vez de basear nossas histórias sobre premissas.

Historicizando "experiência"

Gayatri Chakravorty Spivak inicia um ensaio dirigido ao grupo "Subaltern Studies" apresentando um contraste entre o trabalho dos historiadores e dos acadêmicos literários:

Um historiador confronta um texto a respeito de contra-revolução, ou de gênero, no qual o subordinado foi representado. Ele destrincha o texto para designar uma nova posição do sujeito em relação ao subordinado, seja ou não referente ao gênero.

Uma professora de literatura confronta um texto agradável em que o subordinado em relação ao gênero foi representado. Ela destrincha o texto para tornar visível a designação de posições do sujeito...

O desempenho dessas tarefas, do historiador e da professora de literatura, deve "interromper" um ao outro criticamente, colocá-los mutuamente em crise, para servir às suas clientelas; especialmente quando cada um deles parece querer tudo para suas próprias áreas.³³

Parece que o argumento de Spivak mostra que há uma diferença entre história e literatura, tanto metodológica quanto política. A história fornece categorias que nos permitem compreender as posições sociais e estruturais das pessoas (como trabalhadores, subalternos e assim por diante) em novos termos, e esses termos definem uma identidade coletiva com potencial político (talvez até revolucionários, mas certamente subversivos). A literatura relativiza as categorias que a história designa e expõe os processos que

33 Spivak, "A Literary Representation of the Subaltern: A Woman's Text from the Third World". In *Other World*, p. 241.

constroem e posicionam os sujeitos. Na discussão de Spivak, ambas são operações críticas, embora a autora nitidamente prefira a tarefa desconstrutiva da literatura.³⁴ Embora seu ensaio deva ser lido no contexto de um debate específico dentro da historiografia indiana, seus pontos gerais também devem ser considerados. Com efeito, suas afirmações questionam se os historiadores podem fazer algo além de construir sujeitos ao descrever suas experiências em termos de uma identidade essencializada.

A caracterização de Spivak sobre a confiança dos historiadores dos "Subaltern Studies" em uma idéia de consciência como um "uso *estratégico* de essencialismo positivista" também não resolve o problema da história escrita, uma vez que, seja *estratégico* ou não, o essencialismo remete à idéia de que há identidades fixas, visíveis a nós "*como fatos naturais ou sociais*".³⁵ Uma recusa do essencialismo parece particularmente importante nos dias atuais e no âmbito da história, à medida que a pressão disciplinar cresce para defender o sujeito unitário em nome da sua "experiência". A invocação de Spivak do status político especial do subalterno não consegue justificar uma história que visa produzir sujeitos sem interrogar e relativizar os meios de suas produções. No caso dos povos coloniais e pós-coloniais, como também de muitos outros no Ocidente, foi precisamente a imposição de um sujeito categórico (e universal) — o trabalhador, o camponês, a mulher, o negro que mascarou as operações de diferença na organização da vida social. Cada categoria tomada como fixa trabalha para solidificar o processo ideológico da construção-do-sujeito, tornando o processo menos e não mais aparente, naturalizando-o em vez de analisá-lo.

Deveria ser possível para os historiadores (como para os professores de literatura que Spivak tão brilhantemente especifica) "tornar visível a tarefa das posições-do-sujeito", não no sentido de capturar a realidade dos objetos vistos, mas de tentar compreender as operações dos processos discursivos complexos e mutáveis pelos quais iden-

34 Seu argumento é baseado em uma série de oposições entre história e literatura, masculino e feminino, identidade e diferença, práticas políticas e teoria, e ela, repetidamente, privilegia o segundo conjunto de termos. Essas polaridades remetem às especificidades do debate em que ela se engajou — com o grupo "Subaltern Studies" — (predominantemente masculino) historiadores trabalhando dentro de uma moldura marxista, especialmente gramsciana.

35 Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". In *Other Worlds*, p. 205. Veja também Spivak (com Rooney). "In a Word" *Interview Differences I* (verão, 1989), p. 124-54, esp. p. 128. Sobre o essencialismo, veja Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference* (Nova York, 1989).

tidades são afirmadas, resistidas ou acatadas, e cujos processos não são marcantes e, na verdade, atingem seus efeitos porque não são notados. Para atingir esse objetivo uma mudança de objeto parece necessária, uma mudança que tome o surgimento de conceitos e identidades como acontecimentos históricos em busca de explicação. Isso não significa que se vá desdenhar os *efeitos* de tais conceitos e identidades, nem que não se expliquem comportamentos em função de suas operações. Significa presumir que o surgimento de uma nova identidade não é inevitável ou determinado, não é algo que sempre existiu aguardando para ser expresso, não é algo que sempre existirá na forma que foi dada em um determinado movimento político ou em um momento histórico específico. Stuart Hall escreve:

O fato é que *negro* nunca constituiu uma identidade dada. Sempre foi uma identidade instável, psíquica, cultural e politicamente. É, também, uma narrativa, uma história. Algo construído, contado, dito, não simplesmente encontrado. As pessoas hoje falam da sociedade da qual eu venho de maneiras totalmente irreconhecíveis. É claro que a Jamaica é uma sociedade negra, eles dizem. Na verdade, é uma sociedade de negros e mestiços que viveram ali por trezentos ou quatrocentos anos sem jamais falarem de si próprios como *negros*. Negro é uma identidade que precisou de ser aprendida, e só pôde ser aprendida em um determinado momento. Na Jamaica, esse momento foi a década de 70.³⁶

Para considerar a história da identidade negra jamaicana como um objeto de investigação nesses termos é necessário analisar o posicionamento do sujeito, ao menos em parte, como o efeito de discursos que situaram a Jamaica em uma economia política racista internacional do fim do século XX; isso significa historicizar a "experiência" da negritude.³⁷

Tratar a emergência de uma nova identidade como um acontecimento discursivo não é introduzir uma nova forma de determinismo lingüístico, nem é privar sujeitos de serem agentes. É recusar uma separação entre "experiência" e linguagem e insistir na qualidade produtiva do discurso. Sujeitos são constituídos discursivamente, mas há con-

36 Stuart Hall, "Minimal Selves". In *Identity: the Real Me*, p. 45. Vide também Barbara J. Fields, "Ideology and Race in American History". In *Region, Race and Reconstruction: Essays in Honor of C. Vann Woodward*, ed. J. Morgan Kousser e James M. McPherson (Nova York, 1982), pp. 143-77. O artigo de Fields é notável por suas contradições: o modo, por exemplo, que ele historiciza raça, naturaliza classe e se recusa a falar qualquer coisa sobre gênero.

37 Um excelente exemplo da historicização da experiência das mulheres negras é de Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood: the Emergence of the Afro-American Woman Novelist* (Nova York, 1987).

flitos entre sistemas discursivos, contradições dentro de cada um deles, significados múltiplos possíveis para os conceitos que eles utilizam.³⁸ E sujeitos são, de fato, agentes. Eles não são indivíduos unificados, autônomos, exercendo a vontade livre, mas sim sujeitos cuja atuação é constituída através de situações e status que lhes é conferido. Ser um sujeito significa ser "sujeito para definir condições de existência, condições de atributos e condições de exercício".³⁹ Essas condições permitem escolhas, muito embora elas não sejam ilimitadas. Sujeitos são constituídos discursivamente e experiência é um acontecimento lingüístico (não acontece fora de significados estabelecidos), mas nenhum deles está confinado a uma ordem fixa de significado. Uma vez que o discurso é por definição compartilhado, a experiência é coletiva, bem como individual. Experiência tanto pode confirmar o que já é conhecido (vemos o que aprendemos a ver), quanto perturbar o que parecia óbvio (quando sentidos diferentes estão em conflito nós reajustamos nossa visão para tomar consciência do conflito ou resolvê-lo — isto é, o que significa "aprender com a experiência", muito embora nem todos aprendam a mesma lição, ou aprendam da mesma forma, ou ao mesmo tempo). Experiência é a história de um sujeito. A linguagem é o campo no qual a história se constitui. A explicação histórica não pode, portanto, separar as duas.

A questão passa a ser de que forma se deve analisar a linguagem e, nesse ponto, os historiadores freqüentemente (embora nem sempre e não necessariamente) confrontam os limites de uma disciplina que foi tipicamente construída em oposição à literatura. (Esses não são os mesmos limites que Spivak aponta; seu contraste é sobre os diferentes tipos de conhecimento produzidos pela história e pela literatura, o meu é sobre diferentes formas de leitura e as diferentes compreensões da relação entre as palavras e as coisas implícitas naquelas leituras. Em nenhum desses casos os limites são obrigatórios para historiadores; na verdade, o reconhecimento desses limites possibilita-nos superá-los.)

38 Para discussões sobre como a mudança se opera dentro e através dos discursos veja James J. Bonno, "Science, Discourse, and Literature: the Role / Rule of Metaphor in Science". In *Literature and Science: Theory and Practice*, ed. Stuart Peterfreund (Boston, 1990), pp. 59-89. Vide também Mary Poovey, *Univen Developments: the Ideological Work of Gender in Mid-Victorian England* (Chicago, 1988), pp. 1-23.

39 Parveen Adams e Jeff Minson, "The 'subject' of Feminism", *m/f.*, n° 2 (1978), p. 52. Sobre a constituição do sujeito, vide Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, pp. 95-96; Felicity Nussbaum, *The Autobiographical Subject: Gender and Ideology in Eighteenth-Century England* (Baltimore, 1989); e Peter da Bolla, *The Discourse of the Sublime: Readings in History, Aesthetics, and the Subject* (Nova York, 1989).

O tipo de leitura que eu tenho em mente não presumiria uma correspondência direta entre palavras e coisas e nem se confinaria a significados únicos, nem tem por objetivo a resolução da contradição. Não tornaria o processo linear, nem repousaria as explicações em simples correlações ou variáveis únicas. Eu daria à linguagem "literária" um status próprio, integral, até mesmo irreduzível. Conferir tal status não é fazer "do literário" fundamento, mas sim abrir novas possibilidades para analisar as produções discursivas de realidade social e política, como processos complexos e contraditórios.

A leitura que apresentei de Delany no início deste ensaio constitui exemplo do tipo de leitura que quero evitar. Gostaria agora de apresentar uma outra leitura — sugerida a mim pela crítica literária Karen Swann — como uma forma de indicar o que poderia estar envolvido na historicização da idéia de experiência. É também um modo de avaliar e concordar com o argumento de Swann sobre a "importância do 'literário' para o projeto histórico".⁴⁰

Para Delany, testemunhar a cena na sauna ("uma massa ondulante de corpos masculinos nus" vista sob tênue luz azul) foi um acontecimento. Marcou aquilo que, em um tipo de leitura, chamaríamos tomada de consciência de si próprio, um reconhecimento de sua identidade autêntica, que havia sempre compartilhado e que sempre haveria de compartilhar com outros iguais a ele. Um outro tipo de leitura, mais próximo da preocupação de Delany com a memória e o eu (self) nessa autobiografia, vê esse acontecimento não como a descoberta da verdade (concebida como o reflexo de uma realidade prediscursiva), mas sim como a substituição de uma interpretação por outra. Delany apresenta essa substituição como uma experiência de conversão, um momento de lucidez, após o qual ele vê (isto é, entende) de forma diferente. Mas existe uma completa diferença entre nitidez perceptiva subjetiva e visão transparente, uma necessariamente não segue à outra, mesmo se o estado subjetivo é apresentado metaforicamente como uma experiência visual. Além disso, como Swann salientou,

as propriedades do meio através do qual o visível aparece — neste caso a luz tênue azul, cujas qualidades refratoras, distorcidas produzem uma oscilação do visível — tornam impossível qualquer pretensão à transparência não mediada. Em vez disso, a luz bruxuleante permite uma visão para além do visível, uma visão que contém as projeções fantásticas ("milhões de homossexuais" para os quais "a história havia, já

40 Os comentários de Karen Swann nesse ensaio foram apresentados no Colóquio Little Three Faculty em "The Social and Political Construction of Reality" na Universidade de Wesleyan em janeiro de 1991. Os comentários existem apenas datilografados.

e ativamente, criado... exposições completas de instituições”) que são a base para a identificação política. “Nessa versão da história”, escreve Swann, “o poder e a consciência política originam, não uma experiência presumidamente não mediada de identidades homossexuais suportavelmente verdadeiras, mas a partir de uma apreensão das propriedades diferenciadas, em movimento do meio representativo — o movimento da luz na água”.

A questão da representação é central na memória de Delany. É uma questão de categoria social, entendimento pessoal e linguagem, todos conectados, nenhum dos quais é ou poderia ser reflexo direto dos outros. Qual o significado de ser negro, homossexual, escritor, indaga ele, e existe um âmbito de identidade pessoal possível fora das restrições sociais? A resposta é que o social e o pessoal estão imbricados um no outro e ambos são historicamente variáveis. Os significados das categorias de identidade mudam e com eles as possibilidades de se pensar o eu (self).

Naquela época, as palavras “negro” e “gay” — para início de conversa — não existiam com o significado, uso e história atuais. Na verdade, 1961, ainda fazia parte da década de 50. A consciência política que iria se formar no final dos anos sessenta não fazia parte do meu mundo. Havia apenas pretos e homossexuais, ambos — juntamente com os artistas — eram enormemente desvalorizados na hierarquia social. É até difícil falar daquele mundo. (M., p. 242)

Mas as categorias sociais disponíveis não são suficientes para a narrativa de Delany. É difícil, senão impossível, usar uma única narrativa para dar conta de sua experiência. Em vez disso ele escreve notas em um caderno, na parte da frente sobre coisas materiais, e na de trás sobre desejo sexual. Essas são “narrativas paralelas, em colunas paralelas” (M, p. 29). Embora uma delas pareça discorrer sobre a sociedade, o público e o político e a outra parte sobre o pessoal, o particular e o psicológico, na verdade ambas as narrativas são indubitavelmente históricas; são produções discursivas de conhecimento do eu (self) e não reflexões de verdades externa ou interna. “Que as duas colunas devam ser o Marxista e o Freudiano — a coluna material e a coluna do desejo — é apenas um preconceito modernista. A autonomia de cada uma é subvertida pelos mesmos excessos, com o mesmo rigor” (M, p. 212). As duas colunas se constituem reciprocamente, embora a relação entre elas seja difícil de especificar. Será que o social e o econômico determinam o subjetivo? Será o particular inteiramente separado ou completamente integrado ao público? Delany manifesta o desejo de resolver o problema: “Com certeza um deve ser a mentira que é iluminada pela verdade do outro” (M, p. 212). Então ele

nega que a resolução seja possível, uma vez que as respostas a essas questões não existem fora dos discursos que as produzem:

Se é a divisão — o espaço entre as duas colunas (uma, resplandecente e lúcida, com os escritos de legitimidade e a outra escura e abafada, com as vozes da ilegitimidade) — que constitui o sujeito, é apenas no Romantismo, depois que o privado se dilata dentro do subjetivo que tal divisão pode mesmo ser localizada. Aquele locus, aquela margem, aquela divisão primeiramente permite, e a seguir exige a apropriação da linguagem — agora falada, agora escrita — em ambas as direções, sobre esse hiato. (M, pp. 29-30)

É finalmente ao rastrear “a apropriação da linguagem... em ambas as direções, sobre esse hiato”, situar e contextualizar essa linguagem que se historiciza os termos pelos quais a experiência é representada, e então historiciza a própria “experiência”.

Conclusão

A leitura pelo viés “literário” não parece de todo imprópria para quem cuja disciplina está voltada ao estudo da mudança. Não é o único tipo de leitura que estou defendendo, embora um número maior de documentos do que aqueles escritos por personalidades da literatura sejam suscetíveis a tais leituras. Na verdade, trata-se de deslocar o foco e a filosofia de nossa história, de uma forma voltada para naturalizar a “experiência” através de uma confiança no relacionamento não mediado entre palavras e coisas, para outra que considere todas as categorias de análise como contextuais, contestadas e contingentes. Como é que categorias de representação e análise tais como — classe, raça, gênero, relações de produção, biologia, identidade, subjetividade, atuação, experiência e até mesmo cultura — atingiram seu status fundador? Quais foram os efeitos de suas articulações? O que significa para os historiadores estudar o passado em função dessas categorias e para indivíduos pensar sobre si mesmos nesses termos? Qual é a relação entre a saliência dessas categorias em nossa época e a existência delas no passado? Questões como estas despertam discussões a respeito daquilo que Dominique LaCapra denomina de relação “transferencial” entre o historiador e o passado, isto é, o relacionamento entre o poder da estrutura analítica do historiador e os eventos que são objeto de seu estudo.⁴¹ E eles historicizam os dois lados dessa relação ao negar

41 Veja LaCapra. “Is Everyone a Mentalité Case? Transference and the ‘Culture’ Concept”. *History and Criticism*, pp. 71-94.

a fixação e a transcendência de qualquer coisa que pareça operar como um pressuposto, em vez disso voltem a atenção para a história dos próprios conceitos. A história desses conceitos (contestados e contraditórios) se torna então o documento através do qual a "experiência" pode ser entendida e pelo qual a relação do historiador com o passado sobre o qual ele escreve pode ser articulada. Isso é o que Foucault entendia por genealogia:

Se a interpretação fosse a exposição lenta do significado escondido em uma origem, então apenas a metafísica poderia interpretar o desenvolvimento da humanidade. Mas se a interpretação é a apropriação violenta ou subreptícia de um sistema de normas que em si mesmo não tem nenhum significado essencial, a fim de impor uma direção, para curv-la a uma nova vontade, para forçar a sua participação em um jogo diferente, e subjugar-la a normas secundárias, o desenvolvimento da humanidade então é uma série de interpretações. O papel da genealogia é registrar sua história: a história das morais, ideais e conceitos metafísicos, a história do conceito de liberdade ou da vida ascética; à medida que favorecem o surgimento de diferentes interpretações, é preciso que elas apareçam como acontecimentos no palco do processo histórico.⁴²

Experiência não é uma palavra da qual possamos prescindir. Contudo, uma vez que é usada para essencializar a identidade e ratificar o sujeito, torna-se tentador abandoná-la completamente. Mas "experiência" é uma parte tão integrante da linguagem cotidiana, tão imbricada em nossas narrativas que parece fútil argumentar em favor de sua expulsão. Ela serve como uma forma de se falar sobre o acontecido, de estabelecer diferença e similaridade, de postular conhecimento que é "inatacável".⁴³ Dada a ubiquidade do termo, parece-me mais útil trabalhar com ele, analisar seus funcionamentos e redefinir o seu significado. Isto implica abordar processos de produção de identidade, insistindo na natureza discursiva da "experiência" e na política de sua construção. Experiência é sempre e imediatamente algo já interpretado e algo que precisa de interpretação. O que conta como experiência não é auto-evidente nem direto; é sempre contestado e, portanto, sempre político. O estudo da experiência, conseqüentemente, deve trazer à discussão seu status originário na explicação histórica. Isso acontecerá quando historiadores considerarem seus projetos *não* a reprodução e transmissão do conheci-

42 Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trad. Donald F. Bouchard e Sherry Simon, ed. Bouchard (Ithaca, Nova York, 1977), pp. 151-52.

43 Ruth Roach Pierson, "Experience, Difference, and Dominance in the Writings of Women's History", datilografado.

mento vindos, como se diz, através da experiência, mas sim a análise da produção desse conhecimento. Tal análise constituiria uma história genuinamente indeterminada, que retém seu poder explicativo e seu interesse na mudança e não se apóia ou reproduz categorias naturalizadas.⁴⁴ Também não pode garantir a neutralidade do historiador, pois decidir quais categorias se deve historicizar é inevitavelmente político, está necessariamente ligado ao reconhecimento do lugar do historiador na produção do conhecimento. Experiência, neste enfoque, não é a origem de nossa explicação, mas sim o que queremos explicar. Este tipo de enfoque não debilita a política negando a existência de sujeitos; em vez disso, interroga os processos de sua criação e, ao fazê-lo, repensa a história e o papel do historiador, e abre novos caminhos para se pensar a mudança.⁴⁵

44 Conversas com Christopher Fynsk ajudaram a clarificar esses pontos.

45 Para uma importante tentativa de descrever uma história pós-estruturalista, veja de Bolla, "Disfiguring History", *Diacritics* 16 (inverno, 1986), pp. 49-58.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

1. A Revista *Projeto História* é temática e seus artigos, resenhas, traduções, entrevistas e pesquisas devem conter reflexões em torno do tema proposto para cada número.
2. Todos os textos enviados aos editores da Revista *Projeto História* serão submetidos ao Conselho Editorial e a revista só aceitará trabalhos inéditos.
3. Os artigos e as traduções devem conter em torno de 25 (vinte e cinco) laudas e 70 (setenta) toques de 30 (trinta) linhas. As resenhas devem conter 5 (cinco), as entrevistas 15 (quinze) e as pesquisas, 10 (dez) laudas.
4. Os originais devem ser encaminhados em disquete de 3,5", Programa Word 6.0 for Windows — e em duas cópias impressas.
5. As traduções devem vir acompanhadas da respectiva autorização do autor do artigo.
6. Cada artigo deve vir acompanhado de seu resumo em português e inglês (*abstract*), com aproximadamente 100 palavras e título em inglês.
7. Referências bibliográficas devem constar no texto (autor, data, página), notas de rodapé e bibliografia no final do texto (em ordem alfabética).
8. Na primeira página do artigo deve constar informação sucinta sobre formação e filiação acadêmico-institucional do autor, em rodapé e indicação em asterisco.
9. O livro resenhado, sendo nacional, deverá ter sido publicado no máximo até há 4 (quatro) anos; sendo estrangeiro, no máximo até há 5 (cinco) anos.
10. Cada autor de artigo, tradução, resenha, entrevista e pesquisa, receberá 2 exemplares da Revista.
11. Para o esclarecimento de nossos colaboradores, o temário dos próximos 3 (três) números será respectivamente: nº 17 — Trabalhos da Memória, nº 18 — Espaço e Cultura, nº 19 — Campos/Cidades.
12. Endereço para envio de trabalhos: Programa de estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP. Comissão Editorial da Revista *Projeto História*.
Rua Monte Alegre, 984 — Prédio Novo — 4º andar — sala 414 — SP, Capital, CEP 05014-001.

**Conheça também os
outros números da
Revista Projeto História**

8/9

História & Linguagem

10

História & Cultura

11

Mulher & Educação

12

Diálogos com E. P. Thompson

13

Cultura e Cidade

14

Cultura e Representação

15

Ética e História Oral

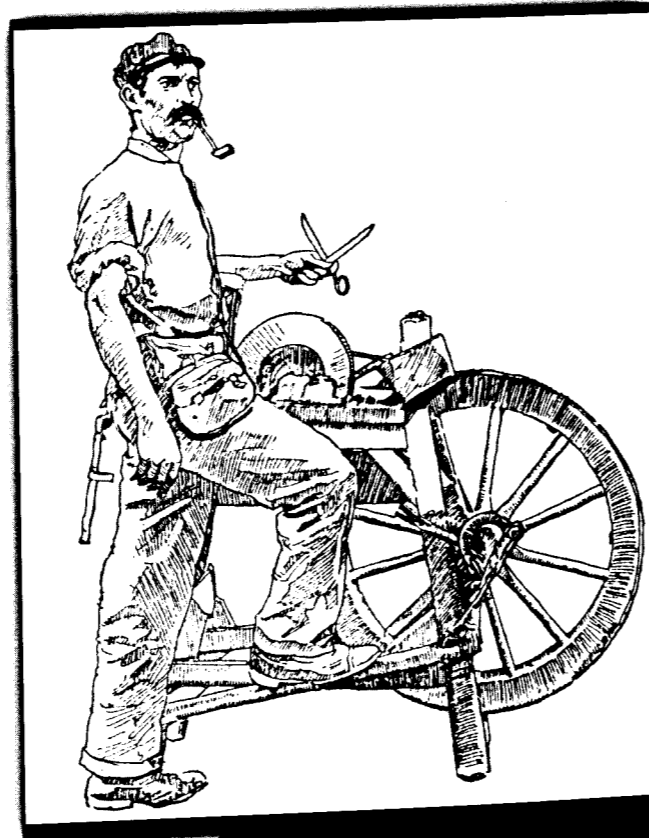
Próximos lançamentos

Trabalhos da Memória (1998)

Espaço e Cultura (1999)

Campos/Cidades (1999)

Projeto História
Rua Monte Alegre, 984
4º andar - Sala 4B05 - prédio novo
CEP 05014.001 - São Paulo - SP
Fone/Fax: (011) 3865-5158



Departamento
de História e
Programa
de Estudos
Pós-Graduados
em História
da PUC-SP

educ