

ORGANIZADORA
PROFA. DRA. ANNAHID BURNETT

VOZES FEMININAS

A HISTÓRIA ORAL DE VIDA
DE MULHERES EXTRAORDINÁRIAS

VOZES FEMININAS:

A HISTÓRIA ORAL DE VIDA
DE MULHERES EXTRAORDINÁRIAS

VOZES FEMININAS:

A HISTÓRIA ORAL DE VIDA DE MULHERES EXTRAORDINÁRIAS

ORGANIZADORA:

Prof^a. Dr^a. Annahid Burnett
aburnett8@gmail.com



2019

Universidade Federal de Pernambuco

Reitor: Prof. Anísio Brasileiro de Freitas Dourado

Vice-Reitora: Profa. Florisbela de Arruda Camara e Siqueira Campos

Diretor da Editora: Prof. Lourival Holanda

Vice-Diretor da Editora: Diogo Cesar Fernandes

Editor: Flávio Gonzalez

Catálogo na fonte:

Bibliotecária Kalina Ligia França da Silva, CRB4-1408

V977 Vozes femininas : a história oral de vida de mulheres extraordinárias /
organizadora : Annahid Burnett. – Recife : Ed. UFPE, 2019.
[283] p. : il.

Vários autores.

Inclui referências.

ISBN 978-85-415-1130-8 (broch.)

1. Mulheres – Condições sociais. 2. Mulheres – Conduta. 3. História
oral. 4. Liderança em mulheres. I. Burnett, Annahid (Org.).

305.42

CDD (23.ed.)

UFPE (BC2019-049)



Rua Acadêmico Hélio Ramos, 20, Várzea

Recife, PE | CEP: 50.740-530

Fone: (0xx81) 2126.8397 | Fax: (0xx81) 2126.8395

www.ufpe.br/edufpe | livraria@edufpe.com.br

Todos os direitos reservados aos organizadores: *Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, microfílmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos e videográficos. Vedada a memorização e/ou a recuperação total ou parcial em qualquer sistema de processamento de dados e a inclusão de qualquer parte da obra em qualquer programa juscibernético. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração.*

APRESENTAÇÃO

A inspiração para organizar esta obra surgiu durante minha participação no XIV Encontro Nacional de História Oral na UNICAMP, no início de maio de 2018, representando a Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade Estadual da Paraíba. Algumas pesquisadoras, em especial Juliana Ribeiro, com histórias de mulheres extraordinárias da região Amazônica e do Pantanal, entre outras, deram a sugestão de reunir algumas pesquisas. Histórias de mulheres extraordinárias no cotidiano, nos avessos da vida, nas resistências, nas batalhas diárias, na resiliência, nas aventuras, nos encontros e desencontros. Dar voz a essas protagonistas que representam todas as mulheres.

Ao imaginar uma cor que as representasse, me veio em mente a cor de rosa choque e a pesquisadora Suzanne Legrady logo me lembrou da música emblemática de Rita Lee, *É cor de rosa choque*:

“Nas duas faces de Eva / A bela e a fera / Um certo sorriso de quem nada quer”
“Sexo frágil / Não foge à luta / E nem só de cama vive a mulher”

Refrão: “Por isso não provoque / É cor de rosa choque”

“Mulher é bicho esquisito / Todo mês sangra / Um sexto sentido maior que a razão”

“Gata borralheira / Você é princesa / Dondoca é uma espécie em extinção”

Esta obra também está inserida no critério da endogenia/exogenia da Capes. Para tal, convidamos pesquisadoras de todas as regiões do Brasil a participarem desta coletânea, assegurando assim uma ampla diversidade de trabalhos e histórias de vida de mulheres em universos bem diversificados.

No primeiro capítulo, a pesquisadora Suzanne Legrady, desenvolve uma reflexão sobre a caminhada cotidiana de duas mulheres extraordinárias que fazem a diferença nas vidas dos moradores de rua em São Paulo e dos refugiados no Quênia. No segundo capítulo, a pesquisadora Juliana Ribeiro narra a história extraordinária de Dona China, nos seringais amazônicos. O terceiro capítulo é dedicado à causa do Movimento Negro, através da narrativa de uma militante do Movimento Unificado de Pernambuco, registrada pela pesquisadora Joyce Amâncio Alves. O Universo rural é contemplado no quarto capítulo pela narrativa de Dona Lourdes no Agreste pernambucano, com a contribuição de Annahid Burnett e Nerize Laurentino. O quinto capítulo conta a história extraordinária de uma médica com um percurso de pesquisa que levou à descoberta da microcefalia nos fetos das mães contaminadas pelo zica vírus. As pesquisadoras Clarícia Otto e Geane Kantovitz iluminam as histórias narradas pelas educadoras franciscanas no Brasil e na África no sexto capítulo. O patrimônio gastronômico baiano é realçado pelas histórias de vida dos tabuleiros das baianas e seus rituais tradicionais que enriquecem o sétimo capítulo escrito por Debora Simões Mendel. O oitavo capítulo mostra o universo geriátrico, muito bem abordado através da história de Dona Lourdinha por Vanessa Fernandez. A pesquisadora Marcela Boni coloca luz nas narrativas das mães de filhos em conflito com a lei e nos leva a refletir sobre o assunto no nono capítulo. E, finalmente, o décimo capítulo é dedicado à realidade das mulheres e trabalhadoras migrantes em São Paulo, narração de Vanessa Generoso e Jobana Moya.

Porém, extraordinárias mesmo são estas pesquisadoras que valorizam as narrativas dessas vidas extraordinárias. Obrigada a todas!

Espero que se deleitem com a leitura!

Annahid Burnett

CAPÍTULO I

DUAS MULHERES RECÔNDITAS, EXTRAORDINÁRIAS DOS PÉS À CABEÇA: REFLEXÕES A PARTIR DE SUAS CAMINHADAS.

Suzanne Maria Legrady

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de
Santa Catarina (PPGH/UFSC)

*Mas se amo os teus pés
é só porque andaram
sobre a terra e sobre
o vento e sobre a água,
até me encontrarem.*
(Pablo Neruda)

Errantes extraordinários

Afinal de contas, o que é ser uma pessoa extraordinária? Se consultarmos o dicionário Aurélio da língua portuguesa, encontraremos pelo menos dez definições para o adjetivo “extraordinário”. Aqui, nos ataremos a apenas uma das explicações, ou seja, àquela correspondente ao “que causa surpresa ou uma forte impressão” (Michaelis, 2018), pois é a proposição que nos fornece o fio condutor para a apresentação de duas mulheres brasileiras extraordinárias: Adriana e Alexandra.

Geralmente, ao pensarmos em pessoas extraordinárias, as nossas mentes visualizam rostos e feitos daquelas a quem o destino parece ter incumbido algum tipo de missão grandiosamente especial e, sendo assim, elencamos nomes destacados que se fazem presentes nos materiais de comunicação que circulam em diferentes meios e que, portanto, figuram como as pessoas reconhecidamente importantes em nossa sociedade. Antes, por exemplo, da belíssima história de Malala Yousafzai ser conhecida mundialmente, ela era uma extraordinária criança que desejava ir à escola e que se via impedida, pelo regime talibã, de concretizar o seu sonho. Após a tentativa do seu assassinato, ocorreu a comoção internacional e a luta de Malala passou a ser reconhecida em diferentes partes do nosso planeta. A partir disso, a ONU (Organização das Nações Unidas) exigiu que todas as crianças do mundo estivessem matriculadas e frequentando, de fato, uma escola.

Na verdade, o que desejo salientar é que Malala já era extraordinária antes mesmo de ser reconhecida em uma macroescala. O mesmo ocorre com bilhões de pessoas pertencentes à nossa “aldeia global”, as quais atuam de maneira extraordinária em diferentes recônditos do mundo, sem que sejam famosas. São seres humanos que causam surpresa e admiração dentro de seus próprios círculos familiares, de um pequeno grupo, de uma pequena comunidade ou de uma pequena cidade. Elas se movem e impactam o cotidiano de outras vidas nas microescalas às quais pertencem e às quais ajudam a transformar.

Adriana de Oliveira e Alexandra Aparicio serão destacadas neste capítulo como representantes dessas pessoas extraordinárias cujos nomes desconhecemos. De forma especial, representarão *mulheres recônditas* protagonistas das chamadas *vidas comuns* e que, igualmente à Adriana e à Alexandra, são *extraordinárias dos pés à cabeça*.

A sugestão da expressão *mulheres recônditas* é minha e, mais adiante, ficará claro o porquê desta escolha. De momento, o mais importante é termos em mente que ao contar quem são a Adriana e a Alexandra, a ideia é que abracemos o reconhecimento do valor irrestrito de muitos e muitas, porque ser alguém extraordinário(a) não é privilégio de alguns eleitos, de figuras que parecem ter nascido para ocupar um patamar superior: um lugar dos semideuses. Todo ser humano pode *desempenhar um papel extraordinário ao longo da sua vida comum*. Antes de seguirmos, gostaria de ressaltar qual significado estou atribuindo a comum. Para tal, nada melhor do que parafrasear Orlandi (2017, p. 306):

(...) falar de “lugar comum”, ou de “comum”, ou de “sentido comum”, não significa estar propondo a homogeneidade, a uniformidade. O que coloco como “comum” vai em direção do “público” e este inclui o político, logo a diferença, a dissimetria, a divergência, a contradição, a ruptura, o deslocamento.¹

1 Eni Puccinelli Orlandi resalta em nota de rodapé que “O sujeito urbano é um *sujeito público*, um sujeito comum, produzido pela sua relação com a cidade, determinado pelo urbano, pela urbanização, pelo espaço público

Mais adiante, voltaremos a abordar o conceito de dissimetria destacado por Orlandi (2017), tão importante para a elaboração das reflexões sobre a caminhada das mulheres extraordinárias dos pés à cabeça.

Para iniciar, gostaria de propor que reflitamos se, na nossa sociedade ocidentalizada, não fomos e somos treinados para enxergar um ato extraordinário (ou conjunto de atos) associado à:

1. Intelectualidade: Será que insistimos em associar sabedoria à intelectualidade? Parece que quanto mais difícil fala o indivíduo e quanto mais nomes de autores ele cita, mais sábio ele é. Na verdade, aquele que passou a vida toda dentro da torre de marfim foi quem perdeu a melhor parte da magnitude do (co)existir e deixou de experimentar a verdadeira essência do valor educativo, graças a qual as pessoas “se educam entre si, mediatizadas pelo mundo” (Paulo Freire, 1987, p.39). Campesinos, garis, faxineiras, costureiras, manicures, borracheiros, porteiros (dentre tantos outros e outras) têm muito a nos ensinar. Nos livros, as palavras seriam apenas peças soltas se não tivessem sido antes vividas. Mercedes Vilanova descobriu, na Espanha, a voz dos analfabetos e ao fazê-lo agregou um bem intangível à sua própria bagagem profissional e de vida. Segundo suas próprias palavras (Vilanova, 1994, p.54): “Porque funcionando como um livro na cabeça, eu sou o que os outros querem que eu seja, não o que eu quero ser”. Este não é um discurso contra os livros. Ao contrário, este é, sim, um movimento em prol do diálogo e da aceitação dos múltiplos saberes e da vontade apaixonada da partilha de conhecimentos de uma maneira justa e democrática. Se assim o fizéssemos, mais livros contariam muito mais sobre vidas extraordinariamente experienciadas e mais pessoas teriam, inclusive, acesso à leitura. Ou seja, sob o meu ponto de vista, isso derivaria na construção de um círculo virtuoso do saber democraticamente transformador e na geração de novas possibilidades de mais pessoas, sem discriminação, terem acesso à leitura de livros e de histórias de vida.

2. Supervalorização de algumas profissões: dizer que um filho é médico ou advogado mexe com o orgulho e a vaidade de pais e mães. Maquiagem, por exemplo, é uma área associada à estética e, portanto, não glamourosa intelectualmente. Uma maquiadora (que, antes de sê-lo, estudou em uma conceituada faculdade de São Paulo), há alguns meses, me contou que não se arrependeu nunca de ter abandonado a carreira anterior para se dedicar à maquiagem. Ela descobriu, por meio do exercício cotidiano da profissão, que pode contribuir imensamente para a transformação da vida das pessoas, pois leva (juntinho à sua maleta de maquiagem) o poder de ajudar a melhorar a autoestima das mulheres que maquia. A sociedade precisa de médicos e também das faxineiras que limpam os hospitais. Tanto um quanto outro podem fazer da sua existência humana uma caminhada extraordinária.

3. Realizar um ato heroico: a ficção invade nossas vidas e parece que os seres mais extraordinários são aqueles que realizam ações heroicas como os integrantes da “Liga da Justiça”. A heroização é um fenômeno que impregna nosso cotidiano (sem mesmo nos darmos conta). Ela é cada vez mais alimentada e impulsionada por diferentes grupos nas redes sociais. Características incomuns, que geralmente nem são condizentes à realidade, são atribuídas a determinadas personalidades. Um ato heroico nem precisa ser algo tão grandioso assim (como salvar uma vida) para, hoje em dia, conferir um lugar no olimpo a alguns “simples mortais”. O sujeito comum (por exemplo, aquele que leva três horas no transporte público para chegar ao seu trabalho e que tem que suportar o mau humor do seu chefe para garantir o sustento da sua família) sente-se, no entanto, um não eleito para ocupar tão louvável posto. Ele parece ser somente mais um dos membros da plebe, pois não lhe foram atribuídas as honrarias que são reservadas aos reis (aqui cabe destacar o trabalho de Honneth (2007) quanto à reificação e o reconhecimento²).

2 Honneth (2007) considera experiências que não estariam limitadas às patologias da sociedade industrial inicialmente abordadas, ou seja, ele atualiza e amplia a conceituação encontrada em Luckács (2003).

Axel Honneth (2003) defende que alguns autores foram incansáveis nas explicações sobre a integração das sociedades modernas, mas que deixaram de lado o estudo da atividade cotidiana. Ele, por meio da teoria da “Luta por Reconhecimento” (a partir de revisões e ampliações do trabalho de Hegel), propaga que as expectativas morais estão submetidas à autopercepção do sujeito e que quando tais expectativas são infringidas, há a alimentação dos conflitos em busca do reconhecimento de suas qualidades. Assim, a autopercepção é um conceito mais amplo, sob o seu ponto de vista, do que a ideia da identidade. Para Honneth, as identidades dos sujeitos se constituem pelo reconhecimento intersubjetivo que se dá em três esferas: 1. Do amor: nas relações pessoais com vínculo afetivo, 2. Jurídica-Moral: nas relações de direito e autorrespeito, 3. Da Estima Social: nas relações de solidariedade. Existem, ainda, a oposição às três esferas mencionadas anteriormente e três maneiras de não-reconhecimento, nomeadamente: a violação, a privação de direitos e a degradação. A falta ou negação de reconhecimento, para Honneth, gera conflitos sociais que vão além do destacado no conceito de luta de classes de Marx.

À engrenagem da autopercepção e do reconhecimento, também podemos engatar outra ideia: a figura do herói que, ao longo da história, foi assumindo um novo perfil. Como proposto por Campbell (2007, p. 28), o herói morreu e renasceu como homem eterno.

O herói morreu como homem moderno; mas, como homem eterno — aperfeiçoado, não específico e universal —, renasceu. Sua segunda e solene tarefa e façanha é, por conseguinte (como o declara Toynbee³ e como o indicam todas as mitologias da humanidade), retornar ao nosso meio, transfigurado, e ensinar a lição de vida renovada que aprendeu.

3 Campbell tece uma crítica ao historiador britânico Arnold Joseph Toynbee, afirmando: “Deve-se apontar contra o professor Toynbee, todavia, o fato de ele ter deturpado seriamente o cenário mitológico ao anunciar o cristianismo como a única religião em que se faz presente o ensinamento dessa segunda tarefa. Todas as religiões o apresentam, tal como ocorre com todas as mitologias e tradições folclóricas de todos os lugares”.

Penso, depois de ler Honneth, que uma bela façanha a ser engendrada é a de abraçar as intersubjetividades e fomentar o reconhecimento dos imensuráveis sujeitos extraordinários que circulam, anônimos, por todos os cantos do planeta. Afinal, o quão transfigurador seria se pudéssemos escutar, transcrever e reconhecer a história do cotidiano de cada um deles (inclusive a sua) como uma forma de impulsionar um movimento efetivo (e afetivo, já que carrega consigo o poder de afetar (re)construtivamente) contra o poder que cria e alimenta a subalternidade. Justamente este é o ponto neural da minha proposta e coincido com a linha de pensamento de Michel de Certeau (1998) que, ao desenvolver a sua pesquisa da “Invenção do Cotidiano”, buscava “dar a palavra” às pessoas ordinárias, ou seja, destinando o tempo e os recursos de pesquisa para atestar a riqueza da palavra dessas pessoas (explicação a partir do “homem ordinário” de Certeau⁴). Propagou, portanto, a necessidade de nos darmos o trabalho “de escutá-las e encorajá-las a exprimir-se”. A dimensão científica que Certeau (1998) aferiu ao seu ensaio da invenção do cotidiano é a que tomo como inspiração. Quero dedicar as palavras da Adriana e da Alexandra, entrecruzadas com as minhas próprias reflexões, aos “heróis comuns” e aos “andarilhos inumeráveis” (destacado por Luce Giard em Certeau, 1998, p.28). E, por minha conta, acrescento o gênero feminino ao pensamento *certeauriano*. Assim, dedico estas poucas páginas também às *heroínas comuns* e às *andarilhas inumeráveis*.

Estou onde está o meu corpo, meu corpo onde estão os meus pés⁵

São muitas microhistórias que compõem a grande história da humanidade. São muitos os corpos e as almas que circulam por cidades inseridas na grande aldeia global. Muitos são os lugares que abrigam os cotidianos humanos. Nesse vai e vem, são produzidas obras diárias concretas, mas também muitas dúvidas habitam os nossos corações e as nossas mentes. Nós somos os andarilhos da “aldeia global”. Sabemos qual é o nosso

4 *O homem ordinário* de Certeau, conforme ressaltado por Santos (2013), é “cada um e ninguém, é uma personagem disseminada, caminhante inumerável, inclassificável”.

5 Subtítulo criado sob inspiração de parte da canção de Gilberto Gil (1974).

lugar de origem, mas, ora ou outra, somos tomados por questionamentos, tais como: Estou em um lugar ao qual me sinto pertencente? Para onde direcionarei os próximos passos da minha caminhada? Quem sou eu perdido no meio desta multidão?

Certeau (1998, p,183) afirmou que:

Caminhar é ter falta de lugar. É o processo indefinido de estar ausente e à procura de um próprio. A errância, multiplicada e reunida pela cidade, faz dela uma imensa experiência social da privação de lugar – uma experiência, é verdade, esfarelada em deportações inumeráveis e ínfimas (deslocamentos e caminhadas), compensada pelas relações e os cruzamentos desses êxodos que se entrelaçam, criando um tecido urbano, e posta sob o signo do que deveria ser, enfim, o lugar, mas é apenas um nome, a Cidade. A identidade fornecida por esse lugar é tanto mais simbólica (nomeada) quanto, malgrado a desigualdade dos títulos e das rendas entre habitantes da cidade, existe somente um puluar de passantes, uma rede de estadas tomadas de empréstimo por uma circulação, uma agitação através das aparências do próprio, um universo de locações frequentadas por um não-lugar ou por lugares sonhados.

Entre deslocamentos, caminhadas e repousos, os seres humanos buscam um lugar ao sol (o lugar sonhado), algo parecido como uma terra prometida que ao ser buscada produz a errância, uma experiência social da privação de lugar, como já dito por Certeau.

Seguindo o rastro da errância, antes de entendermos o entrelaçamento entre as caminhadas de Adriana e Alexandra, gostaria de apresentar a letra da música “Dos pés à cabeça”, composta por Gilberto Gil⁶ e que teve sua primeira interpretação (por ele mesmo) em um show no memorável Teatro Tuca de São Paulo, em outubro de 1974:

6 Segundo o próprio Gilberto Gil, em gravação ao vivo, ele compôs “Da cabeça aos pés” para a cantora brasileira Maria Bethânia.

Eu estou onde está meu corpo
Meu corpo, onde estão os meus pés
Meus pés, onde está o chão
Ou então
Onde a cabeça
Com seu pensar em vão
Eu estou onde tudo esteja
Ou seja
Onde quer que esteja em mim
O céu, o chão, o não, o sim
A vontade de Deus
O meu corpo todo, eu acho
Vale quanto pesa e sente
Como pensa e é imenso
Como deve ser o voo
Da terra pra lua
E a noite da lua
E a imensa viagem do dia do sol
E a continuação da imensidão
Pelo corredor da enfermaria
Daquele lugar aonde eu ia
Visitar meu namorado internado
Dado por louco
Por pouco, pouco, muito pouco
Pouco mesmo.

Gilberto Gil não compôs esta música pensando nos “andarilhos inumeráveis” de Certeau, mas se observarmos sua letra, bem que poderíamos interligar a sua simbologia à vida dos *loucos passantes pululando muitos não-lugares*, às *almas conduzidas por sonhos* e aos *corpos movidos pelos seus pés*. E justamente aqui, começamos a tecer as tramas que nos levarão às histórias de Adriana e de Alexandra (fotos 1 e 2). Partamos de 1974, ano do lançamento da música de Gil. Ele foi o Ano Internacional da População, segundo resolução estabelecida pela ONU (Organização das Nações Unidas). A somatória da população mundial, naquela ocasião, correspondia a 4 bilhões. Adriana não fazia parte desta estatística, pois não havia nascido. Alexandra tinha sete anos. Em 2018, quando somos mais de 7,6 bilhões no mundo, Adriana está com 41 anos e Alexandra com 51.

Elas fazem parte do grupo de *andarilhas inumeráveis* e de *heroínas comuns*. As duas cuidam da caminhada de uma parte (mesmo que represente estatisticamente uma pequena fatia, tem um grande significado) desses bilhões de *errantes* de Michel de Certeau, multiplicados, perdidos e reunidos.



Foto 1 – Adriana de Oliveira
Fonte: Arquivo pessoal (2018)



Foto 2 – Alexandra Aparicio
Fonte: Arquivo pessoal (2018)

Adriana nasceu em 1977, na cidade de Passa Quatro (Minas Gerais). Os seus pais também são naturais de Minas Gerais e ela é a terceira de cinco filhos do casal (três homens e duas mulheres). É podóloga e reside, há alguns anos, na cidade de São Paulo. É casada e tem quatro filhos: Paulo Sérgio (20 anos), Vitor (15 anos), Maria Fernanda (8 anos) e Maria Paula (6 anos). A sua rotina é bastante atribulada, porque mora no bairro da Bela Vista (região central da capital paulista) e atende clientes em todas as partes da cidade. Deixa, logo cedo, a filha Maria Fernanda na escola, no bairro do Butantã (zona oeste), e corre de um lado ao outro para dar conta de todos os seus compromissos. Pega a filha mais velha na escola ao meio dia, mas a correria continua. A caçula frequenta uma escola à tarde, em outra parte de cidade, no bairro da Consolação. Como o deslocamento em São Paulo é bem conturbado (tanto pelo tamanho da metrópole, quanto pela situação de transporte e trânsito), Adriana conta com o apoio dos seus filhos mais velhos para cumprir com todas as suas tarefas diárias. Além do seu trabalho, como autônoma, ela se preocupa com todos os detalhes da administração das necessidades cotidianas diversas do seu lar.

A vida da Adriana é dedicada aos cuidados dos pés dos andarilhos e das andarilhas. Não é apenas o seu ganha pão, mas é o seu refúgio secreto, por meio do qual não exerce apenas uma profissão, mas sim uma missão de vida. Adriana, além dos atendimentos dos seus clientes habituais, desenvolve diversas atividades voluntárias, cuidando dos pés de pessoas que moram nas ruas, de muitas que estão internadas em hospitais ou que residem em asilos. Ela chama os pés de “nossos companheiros que nos levam de lá pra cá”. E com muita sabedoria, elabora outra proposição:

“Então nada mais justo que eles (os pés), sim, nos contem quem nós somos, porque eles, sim, sabem”.

Sobre a sua infância, contou que na sua cidade natal (Passa Quatro), a mãe fazia faxina na casa de famílias e o seu avô era agricultor. Ela lembra disso com muito carinho:

Minha vida sempre foi muito simples. Nunca nos faltou nada. Graças a Deus. Meu avô era agricultor. Meu avô dependia da horta dele, né? Eu vendia... meu avô arrumava uma cesta de verdura e legumes. Eu saía e eu vendia tudo na parte da manhã. Antes de sair pra escola, né? Porque eu saía, mas antes fazia o almoço, depois eu ia pra escola. Mas bem cedinho, eu ia vender verdura. Todo dia, eu vendia verdura para o meu avô. Era outra coisa que eu adorava, porque o meu avô me dava algumas moedas... Nossa... Era maravilhoso, sabe? Poder comprar um lanche para eu levar para a escola. Tanto que eu me lembro, assim, também de que eu gostava no final de semana, dia de domingo, tinha as casas das mulheres que a minha mãe trabalhava e nos domingos, tinha algumas casas que eu ia arrumar a cozinha delas. Então eu gostava de ajudar elas no domingo. Porque primeiro que ia ser muito gostoso... eu achava a casa delas linda, a comida era maravilhosa e eu ainda ganhava, sabe? Além de um trocadinho, ganhava às vezes um anel, uma pulseira. Então aquilo para mim era tudo, assim, sabe? Tudo era maravilhoso. Eu fiz muita coisa. Eu aprendi muita coisa”.

Ela complementou:

Eu e os meus irmãos nos divertimos muito. Eu fui uma criança levada, arteira, mas sempre tirei boas notas, nunca repeti na escola. Fui bem beata. Adorava ir para a igreja com a minha avó. O meu pai não me deixava sair de casa. O meu pai me prendia demais mesmo. Então, uma forma que eu tinha de sair de casa era com a minha avó. A minha mãe sempre trabalhou bastante. Eu cuidei dos meus irmãos menores. Eu tenho uma irmã e um irmão que são menores que eu e dois mais velhos. Então, eu cuidava dos menores para a minha mãe poder trabalhar.

Alexandra é solteira, nascida em 1967, na capital de São Paulo e filha de imigrantes: mãe chinesa e pai português. A sua mãe faleceu há três anos de câncer. Tem uma irmã e um irmão (mais novos que ela) e muitos amigos

considerados da família. É formada em jornalismo e já trabalhou em agências de relações públicas e comunicação. Deixou esta atividade para se dedicar a causas humanitárias e vive na África há dez anos. Atua como trabalhadora humanitária e vive com o gatinho Kona, que segundo me disse: “a adotou”. Conheceu o homem que é o grande amor da sua vida no Sudão do Sul. Já esteve também na Uganda, na Tanzânia e no Egito. Atualmente, reside em Nairóbi (capital do Quênia) e trabalha na Refunite, uma organização sem fins lucrativos que atende os casos de famílias de refugiados que perderam contato com seus parentes durante a fuga de conflitos. Remotamente, coordena trabalhos na Somália, Congo, Burundi e Ruanda. A missão de Alexandra é a de criar condições para que refugiados e pessoas deslocadas estabeleçam contato com os seus entes queridos por celular, por computador ou por meio de chamadas telefônicas gratuitas. O seu dia a dia é de absoluta entrega à (re)conexão dos migrantes *perdidos e achados*.

Alexandra destacou que sempre viveu cercada de diversas influências culturais. A música, a arte e a culinária apareceram na sua fala como uma recordação dos ensinamentos dos seus pais:

Meus pais sempre me ensinaram que se conhece a cultura de um povo ou de um país pela música, pela arte e pela culinária. Desde bem pequena, sempre viajei com meus pais para vários países. A educação e a cultura sempre foram fundamentais para meus pais. Isso ficou tão enraizado em mim que até hoje, em cada lugar diferente que vou, eu busco por uma máscara relacionada à cultura ou folclore local. As paredes do meu quarto, lá na casa do meu pai, são tomadas de máscaras. É como se eu trouxesse um pedacinho dos países que visitei comigo.

A avó materna é uma referência feminina de grande importância na vida dela:

Acho que a lembrança mais marcante da minha infância e adolescência foi a convivência com a minha avó materna. Ela sempre nos passava os conhecimentos milenares, de forma

muito sutil. Às vezes, ela não sabia explicar o porquê dela dizer algo. Ela apenas sabia que era assim, porque aprendeu com a mãe, com a avó, com a bisavó dela. Ela dizia: não se pode dar tapinhas nos pés do bebê, mesmo de leve. Muita gente faz isso carinhosamente. Só que não se pode porque o bebê fica doente. Eu perguntava: porque Nanny? Como a chamávamos, sabe? Ela dizia: porque não pode! Hoje, a gente sabe da importância dos meridianos nos nossos pés e o poder da podó-reflexologia. Era isso que ela queria dizer... Lembro também que sempre que eu tinha um problema, ela vinha com alguma parábola chinesa, que explicaria o momento e a solução. Eu sinto muito que não consegui assimilar todas. Mas essa que vou contar, sabe... eu nunca esqueci. É assim: “Um fazendeiro morava no seu celeiro. Ele se levantava com o nascer do sol, trabalhava o dia todo e voltada pra repousar quando o sol se punha. Todos os dias... um dia, o celeiro pegou fogo e ele ficou sem teto. Que sorte a dele! Agora, ele podia ver a lua”!

Alexandra não conseguiu controlar a sua emoção ao contar sobre a sua avó chinesa. E, então, chorou como expressão da mistura de saudades e gratidão.

A menina de Passa Quatro (que ia para a igreja com a sua avó) e a de São Paulo (que escutava as parábolas chinesas que a sua avó contava) tiveram oportunidades distintas e desenharam suas trajetórias respeitando suas próprias subjetividades. As duas, apesar de caminhos diferentes, têm algo em comum: são mulheres cheias de garra e dedicadas a dar carinho aos andarilhos, retirantes, errantes, caminhanes, migrantes. Elas cuidam de muitas pessoas que pisam no chão (*lugar*) enquanto suas cabeças voam buscando o céu (*não-lugar*).

Pés e cabeça ocupam lugar nos pontos extremos de nossos corpos. Os pés associam-se ao ato de andar, à firmeza (pisar em terra firme) e a cabeça associa-se ao ato de pensar, ao intelecto, à memória e também aos sonhos (viver no mundo da lua). Na entrevista que realizei com a Adriana

em setembro de 2018, ela ponderou quanto à valorização de cada um desses extremos corpóreos:

Eu falo, então, né? Que sociedade é esta que valoriza tanto a questão da inteligência, da cabeça, e esquece dos pés?

Ela foi elaborando o seu pensamento de forma entrecortada, mas com fabulosa coerência e determinação:

Quando a gente pensa, assim, eu vou te observar, a gente até fala: *dos pés à cabeça*. Tem até uma música do Gilberto Gil. Eu não lembro agora direito a letra. Agora, sinceramente, né? A sociedade negligencia a questão dos pés. A gente não pode ignorar a necessidade da valorização e dos cuidados dos pés.

Depois de uma pausa, continuou a sua argumentação:

A cultura chinesa, que é milenar, como ela valoriza os pés. Né? Com uma massagem nos pés, a gente consegue melhorar o funcionamento do corpo inteiro porque nós temos terminações nervosas do corpo inteiro nos pés! Não é interessante isso? Com o pé, a gente consegue saber sobre o outro. Com o pé a gente consegue saber se é um pé síndrômico. A gente consegue saber como é o andar daquela pessoa, olhando se ela pisa pronado, supinado, se é uma questão de timidez... É incrível o quanto a gente pode descobrir olhando para os pés. A pessoa que tem diabetes pode, por exemplo, perder um dedinho do pé, vai progredindo, progredindo e a gente sabe o que pode acontecer. Uma amputação, por vezes, diminui algumas funções importantes e muitas pessoas têm baixa na sua autoestima se não bem amparadas.

Quando Adriana fez menção à valorização dos pés na cultura chinesa, não tinha a mínima ideia que a outra protagonista deste capítulo, a Alexandra, era neta de uma senhora chinesa que contava sobre a sensibilidade dos pezinhos dos bebês aos seus familiares. A avó da Alexandra estava,

intuitivamente, referindo-se às influências das terminações nervosas para o funcionamento dos corpos e, conclusivamente, para a saúde.

Pensando na conexão dos pés com o bem-estar das pessoas, podemos refletir também sobre o significado da privação da possibilidade de andar. Sem dúvida, isso representa a imposição de limites de mobilidade. Por outro lado, há a grandiosidade do poder transformador dos seres humanos, capazes de gerar fortalezas de suas próprias debilidades. Durante a sua narrativa, Alexandra nos falou sobre um morador de Nairóbi que perdeu as suas pernas e sobre o seu caminhar diferente e extraordinário:

Tem um moço que fica numa avenida, que ele tem necessidade especial e ele tem uma bicicleta que ele caminha com os braços. Os pedais são em cima e é assim que ele se locomove. E ele vai pra cima e pra baixo.

Ela dirigiu o seu olhar para o alto, depois para baixo, completando:

A gente vê muita coisa... é muito triste...

Dias após as entrevistas com a Adriana e a Alexandra, me lembrei da história de Frida Kahlo. A pintora mexicana, aos seis anos, contraiu a poliomielite. Tinha o membro inferior direito mais curto e a sua musculatura era atrofiada. Aos dezoito anos, em decorrência de um acidente de bonde, sofreu fraturas nas vértebras e na pelve. Convivia com dores horríveis e tinha que consumir medicamentos à base de morfina para suportá-las. Escreveu no seu diário, em 1953, um ano antes do seu falecimento: **“Pés, para que os quero, se tenho asas para voar”**. Seguramente, sua criatividade e sua sensibilidade lhe proporcionaram sobrevoar altiplanos e escarpas por onde os seus pés não poderiam conduzi-la. Suas emoções voaram e fizeram-lhe conhecer o firmamento. Mas podemos intuir que Frida era uma das que mais entendia sobre a imprescindibilidade do papel dos pés para a garantia de uma caminhada menos dolorosa. Aos pés também foram dedicados poemas, como é o caso de “Os teus pés”, escrito em 1952 por Pablo Neruda (2012, p.3-4). Assim escreveu o poeta: *“Quando não posso contemplar teu*

rosto, contemplo os teus pés. Teus pés de osso arqueado, teus pequenos pés duros. Eu sei que te sustentam e que teu doce peso sobre eles se ergue”.

Doce-amargo peso colocados sobre os pés, movidos pelos impulsos cerebrais que dão as ordens para que se movam rápido, devagar, corram ou parem. Em alguns momentos, já não aguentam mais, mas o nosso cérebro segue ditando-lhes orientações.

Analisemos, agora, o peso amargo dos pés batendo em retirada em situações extremas em zonas de guerra. Pessoas nesta situação precisam tomar o máximo cuidado para que os seus pés não pisem em um campo minado. Necessitam contar com a firmeza dos pés para saírem correndo no momento que mísseis são atirados sobre o vilarejo onde moram. O terror e o pânico tomam conta do cenário. Muitos gritos, choros, disparos, confusão e caos. Os pés se movem loucamente e não conseguem mais obedecer às ordens do cérebro, porque não há mais tempo para isso. Os pés precisam garantir a sobrevivência daquele corpo tomado pelo pânico. Mas no meio daquela confusão, o cérebro continua mandando recados, truncados, de que os pés e as mãos devem manter um ritmo coordenado, porque um ser amado está ao lado daquele corpo cambaleante. As duas pessoas que se amam estão correndo igualmente, ou seja, de forma frenética e seus dois corpos estão unidos por suas mãos, as quais não podem se soltar, porque se isso ocorrer, os dois entes queridos se perderão para sempre. Só que o tumulto se torna incontrolável no meio de labaredas produzidas pelo fogo que foi ateado na região. Não há mais como coordenar os movimentos dos pés e das mãos. Uma fumaça densa é aspirada por essas pessoas que ficam completamente entorpecidas. Então, numa fração de segundos, acontece: as suas mãos se desconectam e os seus pés perdem o prumo. Uma cai, a outra segue. No meio do caos, os seus corpos se perdem.

Tal situação retrata uma pequena parte do que é vivido por crianças, adultos e idosos atendidos pela Alexandra e a sua equipe. Alexandra bem conhece o amor e a dor daqueles corpos e daquelas almas que migram forçadamente. Corpos migrantes, levados a recônditos da terra contra as suas próprias vontades, refugiados como se necessitassem estar foragidos

de algo, quando na verdade é o algo que os persegue e os amedronta. Orlandi (2017, p. 73) nos lembra:

Quando falamos em imigração, a questão deste espaço complexo, palco, *lócus* significativo assim como o deslocamento do corpo e sua presença impõem-se como parte da reflexão: são corpos materialmente distintos que se conjugam no atravessamento de muitas histórias.

No dia a dia da Alexandra, emergem histórias atravessadas e ela escuta depoimentos e presencia cenas afetivas que colocam o lugar e o não-lugar face a face. O que se refugiou em algum lugar, após a fuga do conflito, está em um lugar que aparentemente lhe garante segurança, mas também está em um não-lugar, onde habitam aqueles seus mais recônditos sonhos de um dia rever os seus entes queridos e, quem sabe, de voltar ao lugar de outrora, sua terra natal.

Alexandra contou, em setembro de 2018, durante a entrevista que gravamos:

O caminhar é um direito. Ninguém pode imaginar o que é uma pessoa ficar 60 dias atravessando o deserto. A migração é um direito humano. É um direito de se manter vivo. As pessoas não têm outra opção. Não é a primeira opção, mas é o que vai te manter vivo e daí você vê as portas fechadas. É um paradoxo isso, porque é o seu direito, é o que vai te mover, é o que vai te manter vivo, é o que vai te dar uma oportunidade... E... por outro lado, as pessoas dizem não. Dizem: você fica lá, onde você veio. É uma necessidade, é o seu direito, mas hoje as portas estão fechadas. É muito doloroso, né? Porque as pessoas querem caminhar mais não podem.

Interessante notar que Alexandra, ao longo da sua fala, me convidou para eu que me colocasse no lugar do migrante: “é o que vai te manter vivo e daí você vê as portas fechadas”.

Ela fala da dor do outro, sentindo-a em sua própria alma e convidando o ouvinte (nesse caso, eu) para personificar o papel daquele que migra de maneira forçada e que tem seus direitos humanos violados. Isso fica claro em diferentes trechos do seu depoimento, tal como na reprodução de um comando de ordem que a nossa sociedade dá aos que não são bem-vindos no lugar de destino: “você fica lá, onde você veio”. Aqui faz-se notar o sofrimento pelo não pertencimento. Ao imigrante lhe é dito indiretamente: você não pertence a este lugar.

Orlandi (2017, p. 193) traz à tona esta tensão criada por meio de fronteiras físicas e não físicas (discursivas, por exemplo):

As travessias de fronteiras são rigorosamente calculadas, classificadas, controladas. Embora, na realidade, é já impossível pensar um mundo sem a figura do migrante. No entanto, atravessar fronteiras, não significa superar diferenças, apagar valorações, não aceitar expulsões. Pelo contrário. O movimento, os deslocamentos, as travessias são carregadas de preconceitos e acirram as tensões que constituem a mundialização.

O quão extraordinário pode ser o cotidiano

O cotidiano de Alexandra é permeado de encontros com pessoas que vivem, por um lado, o dilema do não pertencimento (o migrante, o refugiado em outro lugar que não é a sua terra natal) e, por outro, a dor do desconhecimento do paradeiro do ente querido (familiares aos quais lhes foi privada a convivência com os seus seres amados).

Como disse a Alexandra: “as pessoas querem caminhar, mas não podem”. E para onde querem caminhar essas pessoas? Para um lugar que lhes produza menos dor, onde simplesmente encontrem a tão sonhada paz. E nessa tentativa, as pessoas impedidas de caminhar convertem-se em errantes. No Dicionário Aurélio (2018), encontramos as seguintes definições da palavra errante: 1. Que anda vagueando, 2. Que anda sem

destino certo, 3. Vagabundo, 4. Não firme; vacilante, 5. Diz-se dos astros não fixos (planetas, satélites e cometas).

Se, ainda, partirmos do princípio que a expressão errante está associada à palavra erro, poderemos reproduzir discursivamente, nas nossas práticas diárias, que ser errante é algo errado. Quem determinou (ou determina) que uma pessoa que anda vagueando é aquela que leva a vida sem ocupação ou sem objetivos? O paradoxo está realmente estabelecido, porque quem caminha de um lugar a outro, em busca da garantia dos direitos que lhes foram tirados, é considerada uma pessoa errante e um ser *entre-lugares*. Um trecho da música “Nada sei (Apneia)” do grupo Kid Abelha (2002)⁷ fala de uma pessoa errada, errante e do tempo como o dono de permissão de vida ao andarilho: “*Sou errada, sou errante. Sempre na estrada, sempre distante. Vou errando enquanto o tempo me deixar*”. Esse tempo que chancela o destino dos que colocaram o pé na estrada (e que estão distantes) é aquele que move a dinâmica do trabalho da Alexandra. Por meio de uma das histórias de (re)identificação de suas vozes, podemos verificar a aproximação de lugares (do filho perdido e da mãe que nunca desistiu de encontrar) e do tempo passado (quando os familiares se perderam) com o tempo presente (quando os familiares voltaram a falar uns com os outros, a se ouvirem novamente, ao se lerem):

A minha maior alegria é quando as pessoas voltam a se falar, a se escrever, a se ver. Tem um caso de uma mãe... eu estava ao lado dela... quando falou com o seu filho, por telefone, chorou muito e agradecia, sem parar e nem estava acreditando que, depois de tantos anos de separação, estava escutando a voz do seu filho perdido. Ela no meio do telefonema, dizia: “obrigada, obrigada...”, “não acredito”. Chorava demais... isso, para mim, é o mais bonito do meu trabalho. Isso é o mais gratificante: os reencontros, a descoberta que o ente querido está a salvo, vivo.

7 Nada Sei (Apneia) é uma composição de George Israel e Paula Tollerque faz parte do álbum “Acústico MTV” (Universal Music)

Os cometas vão de um lugar a outro, são errantes. Portanto, humanos são como os cometas, ansiosos pelo deslocamento de um lado a outro, por movimentos que lhes garantam a liberdade de ir e vir.

Alexandra também está distante dos seus entes queridos. Passa natais, aniversários e outras datas comemorativas longe da sua família. Ela contou que, há alguns anos, a sua mãe ficou muito doente. Naquela ocasião, ela pensou em abandonar o seu trabalho na África para voltar ao seio familiar, de forma que ficasse ao lado da sua tão amada mãe. Contudo, foi a mãe quem lhe disse para não fazê-lo, pois valorizava extremamente o trabalho da Alexandra, já que outrora também havia sido uma refugiada. O avô materno de Alexandra era professor na China e foi perseguido pelo governo de Mao Tsé-Tung. Por tal razão, veio ao Brasil com a sua família. Portanto, Alexandra ouviu, ao longo da sua vida, a narrativa das memórias de seus familiares caminheiros, migrantes, refugiados. Há um encontro de sentidos, das experiências da sua própria família com as vivenciadas pelas pessoas atendidas por ela na África. Sobre o seu trabalho, ela afirma:

Trabalhar com os imigrantes, os refugiados é uma missão na minha vida. Minha vida é basicamente o trabalho e estar com os meus amigos, mas o que é gostoso aqui é a oportunidade de conhecer esses países, as culturas diferentes. Esse trabalho me dá a oportunidade de conhecer pessoas maravilhosas, conhecer histórias pessoais também, a história dos países, conhecer lugares lindos. Então, assim... por isso que eu te digo: eu sou muito abençoada. Eu faço o que eu amo, eu sou feliz com o que eu faço e eu ainda posso viajar para esses lugares que, talvez, eu nunca tivesse sequer interesse antes.

A fala da Adriana também é marcada pelo toque do exercício de uma missão humanitária, de uma profissional que vai além dos quadros de uma atuação diária apenas como fonte de renda:

De verdade, faz muito tempo que o dinheiro deixou de ser o foco pra mim. E o universo me dá, literalmente, o que eu peço para ele. Eu peço o suficiente e ele me dá o suficiente.

Ao falar da relação com as clientes, ela afirma:

A gente conversa muito além da podologia e muito sobre a podologia. Sabe... muito sobre saúde... vou em médico, às vezes, com cliente... é um atendimento assim, sabe... eu sinto eu fazendo um atendimento, assim, humano, de verdade. Eu vou sem pressa, procuro dar o meu máximo. Sabe... sou bem detalhista. Gosto de deixar bem feitinho. Dificilmente eu deixo de fazer uma massagem no pezinho de uma pessoa. Eu gosto de fazer com calma. Eu gosto que a pessoa perceba que eu não estou com pressa para terminar o serviço. Eu quero que ela fique satisfeita. Isso, pra mim, também é afeição. Eu me afeioo, tanto que eu tenho uma fidelidade muito grande dos meus clientes. Eles deixam de ser meus clientes. Vão virando tudo meus amigos.

Os cotidianos da Adriana e da Alexandra são extraordinários porque as duas têm a clara proposição de fazerem mais pelos outros. De transformarem os seus próprios aprendizados ao bem alheio, como podemos notar neste trecho da narrativa da Adriana, por exemplo:

Eu comecei a fazer alguns cursos porque buscava a independência financeira e buscava, também, me recolocar no mercado e ao mesmo tempo me dedicar às minhas filhas, porque eu perdi com os meninos muita coisa e não queria perder com elas. Eu fiquei apaixonada, sabe? Quando eu fui fazer os pés, eu descobri que aquilo era maravilhoso. Eu descobri as patologias. E comecei a prestar atenção que muitas pessoas sofriam com esses problemas. E eu podia ajudar elas. Porque algo que sempre me encantou é a questão de poder fazer pelo outro (...). Eu vi ali uma porta, sabe? Uma possibilidade, né? De eu ter a minha independência e de eu fazer algo que eu pudesse ajudar as pessoas e de me ajudar ao mesmo tempo. (...) então, a podologia, pra mim, é encantador. Eu, assim, literalmente eu viajo quando eu começo a fazer o pé das pessoas. Sabe? Porque eu dou o

meu máximo. Ainda mais quando, eu penso, eu tenho a consciência que é um instrumento que leva as pessoas para cima e para baixo. Ter conquistado tudo o que eu conquistei, nossa... o conhecimento que eu tenho hoje... ai, Senhor, como eu sou grata. De verdade...Eu desejo isso pra todo mundo. Que muitas portas se abram, que muitas oportunidades sejam ofertadas. Sabe... que mais mães, que mais pais consigam ter orgulho de conquistar, de poder se sustentar (pausa e emoção). Eu atendo moradores de rua. E poucas pessoas sabem disso. Não tem problema algum. Eu faço com amor. Sabe? E quando chego em casa, esterilizo todo o material com calma. E meus filhos dizem: a mãe é a mãe de todo mundo (risos).

Com a voz embargada continuou:

O meu rosto está até formigando. Nossa, fazia tempo que eu não sentia isso. Sabe, estou assim tão... me somem até as palavras...

As palavras também escapavam da mente da Alexandra e, vez ou outra, ela parava para me dizer: não sei se isso faz sentido. Tudo aquilo que ela me disse tem um grande sentido, mas ela falava com tanta emoção que achava que tinha perdido o fio da meada (e não o tinha). Ao me contar, ela revivia o momento passado. Ficou evidente o quanto as dificuldades e as dores vividas pelas outras pessoas afetam a ela mesma, dilaceram a sua própria alma. É por meio de encontros alheios que Alexandra também se encontra:

Durante conflitos, guerras, ataques, as pessoas saem correndo, fogem de situações extremas, se perdem. Eu trabalho para que os entes queridos se reencontrem.

Dessa maneira, os reencontros dos outros não são encontros alheios na medida que afetam também a sua própria vida. Conforme contava algum fato marcante, o seu semblante mostrava entristecimento. Foi assim quando relatou o seguinte:

Vi idosos, especialmente, que não têm forças, sendo carregados na fronteira pelos mais jovens, porque eles tinham que sair de lá. Pessoas que não podem se locomover. E nos campos de refugiado, você pode ver muitas pessoas que têm essas necessidades especiais e sofrem, porque eles estão nos campos e, infelizmente, as instalações são precárias. Imagine se é difícil para quem é saudável, imagine para quem não pode caminhar. Quer seja pela idade, quer seja porque tem uma deficiência...

Extraordinárias dos pés à cabeça

Ao caminharmos, nossas pegadas já viraram algo do passado, daquilo que ficou para trás. E o nosso presente está aqui dando-nos passagem para um futuro incerto. Assim é a vida de todo passante, daquele que passa de um lugar a outro, de um tempo a outro. Caminhar é a possibilidade de mudança, de transformação. E ao longo da caminhada, pessoas comuns têm a oportunidade de se fazerem pessoas extraordinárias (uma autotransformação sempre inacabada). Empreender caminho não é um andar sem rumo. Os pés são sim os grandes companheiros do caminhante, sustentam o corpo, marcam a trilha e deixam pegadas.

Por meio de seus depoimentos e reflexões, Adriana e Alexandra (mulheres extraordinárias dos pés à cabeça) que se dedicam ao alívio das dores humanas e à garantia do direito de caminhar, representaram outras tantas pessoas extraordinárias que habitam os recônditos globais. Adriana se vê como uma mulher que ama intensamente e Alexandra como uma otimista incorrigível. As duas são extraordinárias tanto pelos seus feitos cotidianos (fazem parte daquele grupo nomeado por Certeau como dos “heróis comuns”) quanto pela aceitação do outro, do diferente. Cada uma delas, após conhecer a história daquela que também seria protagonista deste capítulo, gravou uma mensagem sobre a sua percepção sobre a outra. Então, a Alexandra disse sobre a Adriana:

Eu fiquei emocionada com o que ela faz. É um trabalho silencioso e é um trabalho tão importante. Eu já sou fã dela.

E Adriana afirmou sobre a Alexandra:

Eu sou fã dela... gostaria e ficaria feliz se pudesse ajudar o que ela faz, de alguma maneira, desde aqui. Que Deus e o universo a cubram de muita luz e força!

Cada uma reconheceu, despojada de vaidades, a “heroína comum” na outra e não em si mesma. Isso ocorreu de maneira espontânea a partir da individuação e da própria leitura de cada uma sobre o significado de se trabalhar em prol da transformação do mundo. Alexandra valorizou o trabalho da Adriana, reconhecendo-a como aquela que “faz um trabalho silencioso” e “um trabalho tão importante”. Adriana, por sua vez, ofereceu (mesmo que à distância) ajuda “de alguma maneira” à Alexandra. Por meio do reconhecimento da importância do fazer cotidiano da outra é que nasceu o respeito e afeição mútua. Esse é um exemplo do quanto é transformador aceitar as dissimetrias em uma sociedade, respeitando a individuação do outro, da outra.

Alexandra em uma das suas falas mostra-nos o seu respeito pelas diferenças:

A educação para a paz é tolerância. A cultura do outro não é nem certa nem errada. É só diferente da sua.

E Adriana pondera sobre o exercício da escuta e do querer mudar:

Quando eu me incomodo porque o outro não me ouve, com certeza é porque eu também sou assim. É que eu quero ser mais ouvida do que ouvir. O que me incomoda no outro, com certeza, é um defeito mais meu do que dele. Então não é o tempo que cura tudo. É a permissão do saber e do querer mudar.

Orlandi (2017) coloca os holofotes sobre a importância da diferença, sem simetria, ou seja, da dissimetria, pois é a partir disso que garantimos a nossa posição subjetiva e que rompemos com a ilusão da

igualdade ancorada na homogeneidade, ligada ao sentido de posse e não de liberdade. Orlandi destaca (p. 243) que “sem liberdade não há igualdade, só repetição do mesmo”. Ao aceitarmos as dissimetrias, passamos a respeitar as diversidades nos âmbitos social, cultural e político. Nada melhor do que utilizarmos as próprias palavras de Orlandi (2017, p. 243) para deixarmos dar clareza quanto à essência da dissimetria:

Quando falo em dissimetria, estou visando mostrar que somos diferentes e nossa diferença, como a diferença de poder aquisitivo social/poder de compra, ou outra qualquer diferença que se significa na sociedade e na história, não é simétrica(...)

O reconhecimento e a aceitação das dissimetrias constituem o ponto central da atuação cotidiana de Adriana e de Alexandra. Em outras palavras, elas respeitam as subjetividades constituintes dos corpos e das almas dos caminhantes. A prestação de serviço desinteressado dessas duas mulheres extraordinárias está no fato de que o olhar que destinam aos outros é de aceitação e, acima de tudo, de respeito pelos passos alheios. *Respeitar os passos do outro significa respeitar distintas formas de caminhar e de desenhar o caminho.* Sendo assim, estamos propondo o respeito à história de todos e todas errantes, seja ela qual for, sejam eles e elas quem forem. *Adriana ao cuidar dos pés sujos e feridos dos moradores de rua não lhes pergunta quem são e o que fizeram em seus passados.* Atender a um ou a outro não segue escolha conforme uma classificação do grupo social ao qual o sujeito pertence. Atendê-los é uma questão de acolhida, respeito humano e vontade de aliviar os incômodos provocados por suas unhas encravadas e por calos. *O mesmo acontece com Alexandra que não se dedica a julgar as razões que desembocaram na separação de familiares.* Ela se dedica a curar as fraturas emocionais provocadas pelos distanciamentos traumáticos gerados por situações extremas. Ela, inclusive, além de não julgar a caminhada alheia, tem a sensibilidade para compreender a complexidade maior existente detrás de cada história e a capacidade de conectar cada uma delas a uma macroescala socioeconômica e política sobre a qual ela não pode incidir. Tem clareza da complexidade da situação e daquilo que está ao seu alcance:

A África é muito plural. Os países na África têm histórias muito distintas e cada país tem a sua razão para estar num conflito agora. Mas eu acho que a perspectiva, ela não é muito positiva não. O que a gente tem sempre discutido é o como é que você resolve os problemas. É solucionando na origem, no país de origem. Você veja agora o Sudão do Sul, a situação que está. Ou o Congo. É uma questão política tão profunda desses países que vai se resolver quando os governantes desses países tomarem a decisão de protegerem mais o povo. Mas isso não é só na África. Isso é no mundo inteiro. A gente está vendo o que está acontecendo agora no Brasil. Só que o impacto é diferente. É... não vejo uma perspectiva muito positiva não. Você vê, por exemplo, a guerra do Congo... está lá há quase cinquenta anos. O Sudão do Sul já está entrando no quinto ano. O Burundi está experienciando a instabilidade política. Uganda tem esse governante que está lá há quase trinta anos. Ainda mais para piorar tudo isso, você tem a mudança climática. Existe uma seca agora nessa região terrível e as pessoas saem da sua região e migram, internamente no país ou de um país para o outro, porque elas precisam sobreviver, porque elas não têm o que comer. A seca destrói tudo. Quando você vai estudar essa questão da migração para a Europa, é o que a gente sempre diz: nenhum pai neste mundo vai colocar o seu próprio filho em risco numa embarcação cheia de pessoas, com risco de agressão, de morrer nesta trajetória se ele tem uma melhor opção em terra. É que ele já perdeu toda a esperança. Pessoalmente, eu não sei como isso vai acabar. E eu estou aqui sabendo que a minha função é a de aliviar o sofrimento das pessoas. Eu não tenho objetivo nenhum de resolver a situação e eu digo, como a maioria dos trabalhadores humanitários que estão aqui como eu, que quem tem poder para resolver isso são unicamente os próprios governantes.

Margareth Rago (2013) em sua obra “A Aventura de Contar-se” propõe algo que vai muito além de um projeto político. Faz-nos pensar em um estilo de vida, em uma estética que vem à tona fruto das experiências

individuais e sociais. Tudo isso abraça o campo de um ativo movimento de reconstrução de subjetividades por meio de conquistas que libertam. Rago (2013, p. 44) nos fala de uma outra forma de viver, com inspiração em alguns conceitos de Michel Foucault que retomou a questão da construção da vida como arte dos gregos e romanos:

(...) constituídas por “técnicas de si”, como a meditação, a escrita de si, a dieta, os exercícios físicos e espirituais, a parrésia ou a coragem de verdade, que envolviam o cuidado de si e do outro, isto é, por práticas relacionais de construção subjetiva como o trabalho ético-político.

As narrativas de Adriana e de Alexandra nos levam, por exemplo, a essa parrésia de Foucault, trazida à luz por Rago. Ou seja, uma parrésia que significa um franco falar, dizendo-se tudo com liberdade, de uma forma arrojada, corajosa. A Adriana e a Alexandra cuidam de si, dando um sentido maior para as suas próprias vidas, alimentando as suas almas com a essência do amor e da plena aceitação das dissimetrias. Ao mesmo tempo, cuidam de vidas alheias (que também são tão suas) durante as reinvenções dos seus próprios cotidianos. São duas mulheres extraordinárias, inteligentes, providas de conhecimentos inquestionáveis. Devo destacar que, durante o contato que tivemos, não investiram tempo para demonstrarem o que sabem. Elas por meio de cada palavra, de cada gesto, discorreram sobre a beleza do encontro com o outro, sobre o valor incomensurável do aprendizado que resulta das partilhas humanas. *As duas são caminhantes que apoiam outros caminhantes, dando um sentido maior para as suas próprias rotas de vida.* Elas se dedicam a cuidados (dos pés à cabeça) daqueles que são os verdadeiros protagonistas da história contemporânea, *os andarilhos e as andarilhas imensuráveis* que carregam sobre os seus ombros o peso gerado pelas intrigas políticas, pela engrenagem neoliberal do Estado e da produção.

E aqui, finalmente, enlaço a minha proposta de valorização daquelas que nomeei como *Mulheres Recônditas: mulheres que se dedicam, desde um lugar recôndito – secreto, retirado, silencioso, desconhecido – às pequenas*

revoluções diárias. São mulheres– não importa a idade, a etnia, a cultura, a religião ou o estado civil – que usam o amor, o carinho e a partilha dos seus saberes (por meio das suas atividades cotidianas) como as suas principais armas em prol das pequenas e das grandes transformações da humanidade.

Essas *mulheres recônditas* caminham sem a pretensão de serem reconhecidas como heroínas e, justamente, por isso são as *andarilhas silenciosas* que fazem parte do grupo de *heroínas comuns recônditas*. Elas são caminhantes extraordinárias, dos pés à cabeça, exemplos daquilo que foi escrito pelo poeta espanhol Antonio Machado em 1909 (2014): “*Caminhante, não há caminho, o caminho se faz ao caminhar*”.Unindo isso, finalmente, ao poema de Neruda, podemos dizer que são *mulheres que andam ao encontro do outro, sobre a terra, sobre o vento e sobre a água, movidas pela utopia da partilha libertadora, justa e humana.*

REFERÊNCIAS

CAMPBELL, Joseph. **O Herói de Mil Faces**. São Paulo, SP: Pensamento. 2007.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes. 1998.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 17ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra. 1987.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: A gramática moral dos conflitos sociais. Trad. De Luiz Repa. São Paulo, SP: Ed. 34. 2003.

HONNETH, Axel. **Reificación**: um estúdio em la teoria delreconocimiento. Buenos Aires, Argentina: Katz. 2007.

HONNETH, Axel (prelo). **Reificação**: Estudos de teoria do reconhecimento. Trad. Rúrion Melo. São Paulo, SP: UNESP. 2018.

LUCKÁCS, György. **História e consciência de classe**. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo, SP: Martins Fontes. 2003.

MICHAELIS. **Moderno Dicionário da Língua Portuguesa**. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>>. Acesso em: 15 set. 2018.

MACHADO, Antonio. **Proverbios y Cantares de Antonio Machado**. Granada, Espanha: Dauro Ediciones. 2014.

NERUDA, Pablo. **Los Versos del Capitán**. Barcelona, Espanha: Editorial Planeta. 2012.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Eu, Tu, Ele –Discurso e Real da História**. Campinas, SP: Pontes Editores.2017.

RAGO, Margareth. **A Aventura de Contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade**. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2013.

SANTOS, Wagner.MICHEL DE CERTEAU: um exercício de pensamento e a possibilidade de novas artes de pensar a historiografia. **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História (ANPUH)**. Natal, RN.2013. Disponível em<<http://experimentoshistoriograficos.blogspot.com.br/2012/01/michel-de-certeau-um-exercicio-de.html>> Acesso em 16 set.2018.

VILLANOVA, Mercedes. Pensar a subjetividade – estatísticas e fontes orais. In MORAES, Marieta (Org). **História Oral**.Rio de Janeiro, RJ: Diadorim/FINEP. 1994.

FONTES ORAIS

Adriana de Oliveira. Entrevistadora: Suzanne Legrady. São Paulo, SP, Brasil, 06 e 15 set. 2018.

Alexandra Aparicio. Entrevistadora: Suzanne Legrady. Nairóbi, Quênia (via Skype). 06 e 18 set.2018.

CAPÍTULO II

EXPERIÊNCIA E VIVÊNCIA: A HISTÓRIA ORAL DE UMA MORADORA/ SOBREVIVENTE DA RESERVA EXTRATIVISTA DO RIO PACAÁS NOVOS, GUAJARÁ-MIRIM - RO

Juliana Cristina Ribeiro da Silva
Universidade Federal do Mato Grosso do Sul

Josué da Costa Silva
Universidade Federal de Rondônia - UNIR

Juliana Cristina Ribeiro da Silva

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul – MS. Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho – RO; Bacharel e Licenciada em Geografia pela Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados – MS. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Análise Regional e Geografia Cultural.

E-mail: jujugeografando@gmail.com

Josué da Costa Silva

Doutorado em Geografia (Geografia Humana) pela Universidade de São Paulo (USP) e Pós-Doutorado pela Universidade Estadual de Londrina (UEL); Mestrado em Geografia (Geografia Humana) pela Universidade de São Paulo (USP); Graduação em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia. Atualmente é professor associado IV da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Introdução

A primeira atividade econômica “significativa” na Amazônia foi a exploração de “drogas do sertão”. Depois entra no cenário mundial a borracha, goma, látex ou leite que “atuou” durante dois ciclos. Com o término da Segunda Guerra Mundial (segundo ciclo), o seringal e o seringueiro caem no esquecimento. Na representatividade mundial os seringalistas continuam com a extração da goma, mas não em escalas avultosas como antes. Com a “transformação” de muitos seringais em Unidades de Conservação – UC, muitos seringalistas, patrões ou coronéis de barranco abandonaram suas terras. Com isso, inúmeros seringueiros permaneceram em suas colocações¹, dentre eles, nossa colaboradora. Convidamos a navegar conosco pelos meandros do rio Pacaás Novos a partir da história de vida de Geracinda Amaral da Costa, conhecida como “dona China”, uma mulher que vivenciou o morar na floresta nos tempos de seringal até a “transformação” em unidade de conservação.

Contextualização histórico-geográfica

O presente trabalho tem por intuito colaborar para o conhecimento sobre os povos da Amazônia, em especial moradores da Reserva Estadual Extrativista do Rio Pacaás Novos - Resex, localizada no município de Guajará-Mirim, Rondônia, através da história de vida de dona China, nossa colaboradora central neste, que presenciou a transição de seringal para unidade de conservação. Referimo-nos ao seringal e Resex como sendo o espaço vivido do seringueiro, ou seja, ao local de

1 A colocação é definida por Nascimento Silva (2000, p. 73) como sendo “uma casa coberta de palha com piso alto, tipo palafita para proteger os moradores de onças e outros animais”, onde “metade da casa pode ser cercada com o caule de uma palmeira denominada paxiúba ou palha, formando um cômodo apenas. Havendo somente o casebre, o lugar de defumação e a floresta”. Já a paxiúba, também conhecida como baxiúba, é uma palmeira típica da região.

moradia, de sociabilidade e de produção e não como local de exclusiva extração de seringa. Assim, o termo seringueiro, na maioria das vezes é para denominar o homem que mora na mata e que já não mais se prende unicamente à atividade do corte do látex.

Dentro de um contexto histórico, o Brasil viveu dois apogeus da borracha, chamados por muitos pesquisadores de primeiro e segundo “ciclo”, sendo o “primeiro ciclo” de 1850 a 1912 e o “segundo ciclo” de 1942 a 1945. Semelhantemente aos municípios de Lábrea (AM) e Xapuri (AC), o início da ocupação da região de Guajará-Mirim aconteceu com o primeiro ciclo da borracha, no final do século XIX e consolidou-se com a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (EFMM) inaugurada em 1912, acordado no Tratado de Petrópolis, firmado entre Brasil e Bolívia, cujo compromisso era ligar as localidades de Santo Antônio do rio Madeira a Espiridião Marques, hoje Guajará-Mirim às margens do rio Mamoré, para o escoamento dos produtos bolivianos, principalmente a borracha produzida no país vizinho que não possuía saída para o oceano. A implantação da ferrovia Madeira-Mamoré, acelerou o desenvolvimento da região, contribuindo no incremento da agricultura e no extrativismo vegetal. Estes e outros fatores, também de relevante importância, influíram na consolidação da localidade como um centro urbano emergente.

Nos períodos áureos da extração da goma², segundo Porto-Gonçalves (2010) a borracha chegou a rivalizar com o café na contribuição à entrada de divisas no país. Quando se fala em estradas de seringas, forma-se a ideia de uma alameda traçada geometricamente, mas Lima (1975, p. 93) expõe-nos que:

A ideia de uma alameda traçada geometricamente, balizada pelas héveas altaneiras, cujo leite fosse aplainado e abrindo no seio da floresta caminhos suaves, como os de

2 O mesmo que extração do látex ou do leite produzido pela seringueira, ofício que exige habilidade no manuseio de uma faca específica, são feitas incisões na casca ou retiram-se camadas bem finas (sangria). A sangria consiste na remoção de um pequeno volume de casca, em um corte inclinado que permite o escoamento da seiva, líquido denso e viscoso, colhido em pequenas tigelas. É preciso ter cuidado para que o corte ou risco não seja profundo de mais e não mate a árvore.

um parque plantado simetricamente, através dos quais o percurso equivallesse a um passeio recreativo. Nada mais distante da realidade. ‘Estrada’, nos seringais silvestres do Amazonas – e são todos quantos lá vicejam ou decaem – não é outra coisa senão a linha, sempre arbitrária que, através de acidentes e sinuosidades, dista de uma à outra seringueira, em extensão que pode ir de centenas de metros a quilômetros; porque os seringais amazônicos são nativos, silvestres, não foram plantados pelo homem, animado do propósito de reduzir a distância intermediária a duas árvores. Trata-se, pois, de um caso típico de cultura espontânea, extensiva e desagregadora, dissolvente e anuladora do esforço humano.

Embora o autor exemplifique um seringal no estado do Amazonas, a realidade nas outras localidades extratoras de látex não foge a esse modelo, assim como Guajará-Mirim, nos antigos seringais do rio Pacaás Novos e rio Novo, onde ainda é possível encontrar remanescentes dos “Soldados da Borracha”³, bem como vários moradores que trabalharam nos seringais nas décadas de 40 (século XX) em diante, filhos e netos de migrantes nordestinos. Pessoas que chegaram com a esperança de juntarem dinheiro e voltarem para sua terra natal.

A ocupação da Amazônia e o “descobrimento” da goma

Registros mostram que com o descobrimento do Novo Mundo, no Brasil, de modo geral, houve a ocupação da região, quando um produto era substituído por outro. Segundo Arruda (1997 e 1999) tivemos o litoral com o ciclo do pau-brasil; o Nordeste com a cana-de-açúcar; Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás com ouro e pedras preciosas; Amazonas e Pará com

3 Segundo Nascimento Silva (2000, p. 56), “soldado da borracha” são os migrantes, recrutados pelo Governo Federal no período de 1943 a 1945 com o objetivo de trabalhar na extração do látex, no movimento denominado “Batalha da borracha” pelo Governo Vargas. São todos os seringueiros, mas para efeito de recrutamento, no esforço de guerra, foram convocados como “soldado da borracha” e, como tal vieram para a Amazônia.

as drogas do sertão⁴ e a borracha. O escasseamento dos recursos naturais ou a perda da importância econômica deslocava o eixo de povoamento.

Até a primeira metade do século XIX a Amazônia encontrava-se parcamente habitada, com uma economia próxima do nível da simples subsistência, sobrevivendo das drogas do sertão. Um dos primeiros contatos que os portugueses tiveram com os indígenas, no início do século XVII, destinava-se a garantir a posse de um território ameaçado por estrangeiros, que ali estabeleceram feitorias, os portugueses já tinham o controle permanente dos rios da região, entre eles os rios Madeira e Guaporé.

Entrementes, Tocantins (1982) e Souza (1977) elucidam-nos que, no princípio, com as observações dos portugueses, notou-se que os índios eram possuidores e manipuladores de uma goma extraída de determinada árvore da floresta. Vagas notícias chegaram à Europa desse “estranho leite vegetal”, Cristóvão Colombo, em sua segunda viagem ao Novo Mundo, “vira os índios do Haiti utilizarem em fabricação de bolas miraculosas que pulavam várias vezes mediante um só impulso” (TOCANTINS, 1982, p. 91).

Para Pinto (1984), a borracha, assim como inúmeros outros produtos de utilização nativa, escapou aos interesses comerciais europeus mais imediatos. Mas, essa mesma borracha correspondente à área de abrangência da Hevea, traçou os limites territoriais do que seria a Amazônia (PORTO-GONÇALVES, 2010). Após a descoberta dessa goma que contrariava as leis da física, ou como argumenta Pinto (1984, p. 10), “a redescoberta”, o interesse logo começou a surgir⁵. Segundo Tocantins (1982) a indústria do látex, logo absorvida pelos portugueses, teve o seu raio de ação ampliado com a nova descoberta, tentando manter às escondidas porque a colônia

4 É um termo que se refere a determinadas especiarias extraídas do chamado sertão brasileiro na época das entradas e das bandeiras. As “drogas” eram produtos nativos do Brasil, que não existiam na Europa e, por isso, atraíram o interesse dos europeus que as consideravam como novas especiarias. A foz do rio Amazonas era uma região onde se praticava intenso contrabando. Ingleses, franceses, neerlandeses e irlandeses possuíam interesses nos produtos típicos da região, como ervas aromáticas, plantas medicinais, cacau, canela, baunilha, cravo, castanha-do-pará e guaraná.

5 Os ingleses, de acordo com Weinstein (1993) dentre outros, descobriram que a goma era excelente para apagar e imediatamente a batizaram de *rubber* (*Rubber*, coisa que esfrega ou fricciona; do verbo *torub*: esfregar, friccionar, fazer desaparecer pelo atrito).

brasileira mantinha-se fechada ao comércio ou livre intercâmbio com outros países (GALEANO, 1978; SOUZA, 1977; GOMES, 2009).

Com a descoberta da vulcanização da borracha por McIntosh a impermeabilização e, depois, os pneumáticos para veículos, sua procura aumentou significativamente. Não obstante o significado para a evolução do setor, o desenvolvimento da vulcanização constituiu apenas uma etapa e uma manifestação do extraordinário progresso técnico e científico que vinha operando na época (PINTO, 1984).

Pesquisadores como Pinto (1984) acreditam que somente através da borracha a Amazônia teve representatividade a nível nacional, produto que era a “menina dos olhos” do Estado até então. O crescente interesse pela goma e consequente aumento da produção deve-se segundo Reis (1953) ao automóvel, pois este necessitou da borracha para o revestimento das rodas.

A extração do látex era feita em pequena escala, mas, com o aumento dos preços, essa extração foi se tornando maior, assim como os lucros. Durante o ano de 1848, entre os produtos exportados pela região, a borracha participou com 10,7% no referido ano, passando para 71,9% em 1872 (SANTOS, 1977, p. 07).

Esse crescimento veio agravar o crônico problema de escassez de mão de obra da região, desarticulando-se a produção local de alimentos. De acordo com Pinto (1984, p. 21), ao mesmo tempo, o caráter predatório do extrativismo gomífero deixava entrever o seu alcance limitado. Como as áreas mais próximas como Belém/PA e Manaus/AM estavam esgotadas, a exploração gomífera prosseguiu ao longo dos rios Madeira e Purus, na segunda metade do século XIX. A borracha estava destinada, segundo Furtado (2007, p. 190): “[...]nos fins do século XIX e começo do XX, a transformar-se na matéria-prima de procura em mais rápida expansão no mercado mundial”. De acordo com Ianni (1979, p. 42) “[...] foi a indústria de borracha, da Europa e dos Estados Unidos, que gerou o ciclo da borracha amazônica [...]”. Conforme afirma Ranzi (2008, p. 20), esta matéria-prima reclamada e utilizada pelas potências industriais europeias “[...] tinha como fonte maior e quase única a Amazônia”.

Peculiaridades do primeiro período da borracha

A borracha estava na floresta, habitada por índios e espalhada em longas distâncias. Era necessário colhê-la nas árvores, ainda líquida, defumá-la até ficar sólida, transportá-la até as margens dos rios e daí para o comércio nas cidades, um trabalho penoso e perigoso, que só poderia ser realizado por um exército de homens acostumados à vida mais rude. Esse exército veio do Nordeste do Brasil, empurrado pela miséria e pelas grandes secas, como as de 1877 e 1878 (FERREIRA, 1961; FERRARINI, 1979; PINTO, 1984; NASCIMENTO SILVA, 2000; CUNHA, 2006; FURTADO, 2007).

Segundo Ferrarini (1979), na década de 1870, o Nordeste sofreu com uma seca, o estado mais atingido foi o Ceará onde morreram mais de 119.000 pessoas, contribuindo para que os nordestinos saíssem de sua terra natal a procura de uma vida melhor. Antes que o século findasse, mais de 300 mil nordestinos, principalmente do sertão do Ceará, migraram para a Amazônia. No entanto, em Porto-Gonçalves (2010, p. 36) temos que a seca favoreceu o fluxo migratório sim, mas “este já vinha se dando em virtude da crise provocada nos sertões algodoeiros do Nordeste pela retomada da posição norte-americana no mercado internacional de algodão” com o término da Guerra Civil que ocorreu nos Estados Unidos. Nos seringais, esses homens vindos do Nordeste valiam menos que os escravos. Na outra extremidade da sociedade regional, os seringalistas e grandes comerciantes usufruíam da riqueza fácil proporcionada pela borracha.

Essa evidente contradição no quadro social do período da borracha se devia a um perverso sistema de exploração, que consumiu a vida de milhares de homens. Ao chegarem aos seringais, o contingente de homens era chamado de “brabos” por não possuírem nenhum conhecimento e domínio das técnicas de lida com o corte da seringa. Estes ficavam nos barracões ou eram colocados para trabalharem com algum seringueiro “manso”, ou seja, alguém que já tinha os traquejos do ofício de seringueiro. Silva e Silva (2010, p. 08) relatam que a condição de “brabo” “só lhe era retirada após o quarto ou quinto ano de dedicação, tempo considerado para que este adquirisse boas habilidades no processo do corte da seringa”, passando assim de “brabo” para “manso”.

Os voluntários, para irem trabalhar nos seringais, recebiam uma ajuda de custo inicial, que seria descontada com a produção da borracha, chegavam endividados ao destino final (PINTO, 1984; CUNHA, 2006). Ferrarini (1979) disserta que a maior parte dos que chegavam à Amazônia vinham solteiros, levados pela ânsia de enriquecimento fácil. Segundo Cardoso e Müller (1977), em 1823, a região Norte contava com uma população em torno de 127 mil habitantes que, em 1872, passa a ser de quase 340 mil. A disponibilidade de mão de obra que o Brasil possuía outrora resolveu o problema, embora o preço da borracha fosse tentador, esse lucro resumia-se às mãos dos seringalistas. Para termos uma noção das condições de vida nos seringais, Cunha relata-nos um pouco do que viu nos seringais, onde:

É que, realmente, nas paragens exuberantes das héveas e castilhoas, o aguarda a mais criminosa organização do trabalho que ainda engenhou o mais desgraçado egoísmo.

De feito, o seringueiro – e não designamos o patrão opulento, senão o freguês jungido à gleba das estradas – realiza uma tremenda anomalia: é o homem que trabalha para escravizar-se (2006, p. 28)

Nota-se o espanto do autor perante as condições de trabalho oferecidas pelos patrões e as quais os seringueiros se submetiam. Realidade essa espalhada por todo vale Amazônico. Weinstein (2002, p. 267) argumenta que “os seringueiros não eram semiescravos, mas pequenos produtores explorados pelos aviadores por meio das relações de troca”. O sonho ficou para trás, a triste realidade do seringal era praticamente trabalhar para sobreviver. A exploração do seringalista sobre o seringueiro torna-se evidente, os seringueiros dificilmente tinham lucro. Eram, muitas vezes, enganados pelo gerente ou pelo seringalista, esses sim obtinham lucro e gastavam o dinheiro.

Desde que a Inglaterra descobriu a grande aplicabilidade da borracha, tentou obter sementes e quando as conseguiu, iniciou experiências em suas colônias na Ásia. Segundo Tocantins (1982, p. 136) as sementes

e plântulas emigraram do “rio Tapajós por artes sorrateiras de sir Henry Wickham”. E por falar em ingleses, estes dominavam a comercialização da borracha, para tanto, “instalaram uma agência do *London Bank for South America* antes de qualquer outra casa bancária brasileira chegar a Manaus”. (SOUZA, 1977, p. 102). Nesse período, a libra esterlina circulava como mil réis e os “transatlânticos da *BoothLine* faziam linhas regulares entre a capital amazonense e Liverpool”. Embora a dependência fosse de Londres, os coronéis estavam voltados para Paris, tanto que:

Numa cidade com vocação de metrópole, aspiraram às delícias eternas. Cegos, perdidos entre os monumentos e encenações operísticas, bordeis luxuosos, diamantes e pérolas, não acreditavam no terrível abismo da quebra do monopólio. Quando os seringais asiáticos, racionalmente plantados pelos ingleses, com sementes roubadas da região, quebraram a exclusividade e puseram a pique essa barca de Cleópatra, os que não puderam fugir, ficaram a falar sozinhos durante cinquenta anos” (SOUZA, 1977, p. 102).

Esse período ao qual o referido autor cita, ficou conhecido como a *Belle Époque*, período de riqueza e ostentação, luxos e exageros, como o caso de uma família que mandava as roupas para serem lavadas em Portugal. (SOUZA, 1977, p. 103 e WEINSTEIN, 1993, p. 107). Acreditava-se que a produção asiática jamais superaria a produção brasileira, pois aqui as seringueiras cresciam naturalmente. Ferrarini (1979) argumenta ainda que não houvesse exploração de terras com base econômica tão instável, nem sistema de trabalho e de negócios erguidos sobre fundamentos falsos e inconsistentes como os do seringal. Contudo, o plantio na Ásia enfim deu certo e o Brasil encerra seu primeiro ciclo da borracha.

O proprietário do seringal não passava de um latifundiário, possuidor de uma grande extensão de terras onde se encontravam as seringueiras, contratava homens para extrair o leite no verão, o mesmo não plantava na propriedade, não industrializava o produto, consequentemente, não era um industrial (FERRARINI, 1979, p. 76). Por não cultivar a terra, não era agricultor, era apenas um negociante, fornecendo aos seus “fregueses”

instrumentos de trabalho, alimentação e roupa e a garantia da compra do produto – a borracha, sempre a preços defasados, onde os produtos eram vendidos em preço assim, o seringueiro comprava os aviamentos a quatro ou até mesmo cinco vezes mais caro (FERRARINI, 1979 e TOCANTINS, 1982).

O “patrão”, dono do seringal, “coronel de barranco” ou seringalista após o *rush* da borracha, foi a personalidade mais fricante que surgiu na Amazônia, paralela em riqueza psicossocial à do senhor de engenho, de quem imitou muitos modismos, fato explicável pela origem das populações nordestinas que vieram para a Amazônia (TOCANTINS, 1982, p. 119).

A produtividade da borracha asiática era bem superior à do Brasil em decorrência da disposição das árvores. Na Amazônia, encontrava-se uma média de três a quatro árvores por hectare, enquanto que na Ásia esse número girava entorno de setenta a cem árvores. Ora, aqui as seringueiras nativas eram encontradas espalhadas pela floresta, na Ásia o plantio era uma ao lado da outra, em linhas simétricas e os homens instruídos por novos processos de trabalho, facilitando o trabalho do asiático extrator.

O fato das árvores serem dispersas umas das outras impunha, na maioria das vezes, ao seringueiro amazônico o corte de apenas uma estrada de seringa por dia. Silva (2008, p. 72) argumenta que nessas proporções, podemos ver um dos motivos da baixa produtividade, uma vez que o seringueiro era obrigado a percorrer uma distância enorme para extrair o látex. E ainda, cada seringueiro tinha o direito e a responsabilidade de cortar duas ou três estradas de seringa, exploradas em dias alternados para não exaurir sua capacidade de produção.

Segundo ciclo da borracha

O Brasil ressurgiu no cenário mundial no período da Segunda Guerra Mundial. Com a tomada dos seringais asiáticos pelos japoneses, surge aí o segundo ciclo da borracha, pois a tomada dos seringais impedia o fornecimento de látex para a Inglaterra e seus aliados. A partir daí os Estados Unidos da América procuraram o governo brasileiro com o intuito de manter o abastecimento do consumo do produto no mercado norte-

americano e viabilizaram políticas de expansão da borracha na Amazônia (ALLEGRETTI, 2008). Os seringueiros, até então esquecidos, voltam a ser requisitados para o trabalho na floresta amazônica, surgindo novamente o ciclo de exploração da produção da borracha, produto esse destinado principalmente para a produção de pneus, conforme podemos verificar na figura 01, fazendo propaganda para tal.



Figura 01. Propaganda do Governo Federal para convocar os “Soldados da borracha”

Fonte: www.portalsaofrancisco.com.br

Garfield (2009, p. 22) relata que a entrada dos EUA na guerra e a tomada dos territórios produtores de borracha do Sudeste asiático pelo Japão “alteraram a natureza do engajamento político e do debate sobre a Amazônia nos Estados Unidos”.

De acordo Corrêa (1967, p. 87), durante a Segunda Guerra, somente os EUA precisariam de trinta milhões de pneus para veículos a motor. Os acordos de Washington, em 1942, definiram a política da guerra da borracha, onde o Brasil reservaria a quantidade essencial para o seu consumo e os norte-americanos comprariam todo o excedente a preços estabilizados até o dia 31 de dezembro de 1946. “Milhões de

pessoas, nos países aliados passaram a defender a floresta amazônica” (TOCANTINS, 1982).

Indispensável, mesmo às nações aliadas em luta contra o eixo Berlim – Roma – Tóquio, com a tentativa da restauração de poderes durante a guerra, a borracha nunca chegou aos índices de produtividade e de ufanía do primeiro ciclo. Mesmo com os incentivos oficiais dos EUA, com apoio político, financeiro e econômico, da migração dos nordestinos (na sua grande maioria cearense), da infraestrutura criada para vitalizar os seringais, créditos, preços fixos, compras asseguradas das safras e do encaminhamento de trabalhadores, estes não chegavam mais na Amazônia como “brabos”, ganharam o novo batismo de “arigó”, termo popular que significava tolo, bobo (TOCANTINS, 1982, p. 144). Para o recrutamento dos “soldados da borracha”, a propaganda era intensa, prometia-se passagem de ida e volta caso quisessem desistir e 35 mil cruzeiros para o seringueiro que extraísse mais leite no ano (SANTOS, 2002, p. 12).

O governo brasileiro, incentivado pelos norte-americanos, promoveu uma política de estímulo à produção da borracha, dando início à “batalha da borracha”. Surgiu então a figura do “soldado da borracha” recrutado do nordeste do país para os seringais da Amazônia, objetivando o aumento da produção da borracha.

De acordo com Santos (2002, p. 11), somente em 1942, o Governo Vargas recrutou mais de 55 mil nordestinos, e 70 mil segundo dados do Ministério do Exército. Dos 55 mil destinados aos campos de batalha dos seringais, 30 mil eram do Ceará. Nos primeiros anos, “mais de 35 mil homens morreram na selva”, (SANTOS, 2002, p. 12). A geopolítica amazônica na época, segundo Dean (1989, p. 151), através do levantamento feito pelo “Congresso Constituinte Federal convocado após a queda da ditadura Vargas”, a uma estimativa de que entre 17 a 20.000 pessoas que se dispuseram à luta da borracha jamais retornaram aos seus locais de origem, “perda maior do que a sofrida pela Força Expedicionária Brasileira (FEB) na Itália”. A história dos “soldados da borracha”, principalmente em Rondônia, ainda carece de estudos aprofundados.

Essa mão de obra recrutada foi distribuída por seringais em toda a região Amazônica, inclusive em Rondônia, local da nossa pesquisa, mais especificamente o seringal do rio Pacaás Novos e, com o término do segundo ciclo da borracha, muitos seringalistas abandonaram os seringais deixando os seringueiros ao léu. Desses, uma grande maioria permaneceu nos seringais.

Em um antigo seringal localizado no lago Cuniã em Rondônia, Silva (1997, p. 16) relata que muitos moradores optaram por permanecerem nos antigos seringais e fixarem residências definitivas e “paulatinamente, têm que modificar seu modo de vida, passando para a atividade de pesca, coleta de produtos da mata e agricultura em pequena escala”. Esse fato também ocorreu nos extintos seringais do rio Pacaás Novos e rio Novo.

Contudo, tanto as populações que descendem dos primeiros habitantes da Amazônia, os oriundos dos colonizadores e assim como dos nordestinos que migraram para a região, desenvolveram todo um saber, “todo um conhecimento na sua convivência com os ecossistemas amazônicos que sem dúvida, constitui um enorme acervo cultural” de fundamental importância como base de conhecimento que, normalmente, “é mais misterioso para os de fora do que para os que nele vivem”. (PORTO-GONÇALVES, 2010, p. 22).

De seringal à Unidade de Conservação

Nas décadas de 70 e 80 do século passado, deram-se, na Amazônia brasileira, um movimento liderado por sindicalistas e seringueiros que, mais do que a defesa da floresta, se contrapunha a um modelo de desenvolvimento onde os mesmos eram excluídos em suas formas de sobrevivência e cultura. Iniciava-se, assim, um processo de visibilização que lhes proporcionou a participação na definição de políticas públicas locais protagonizadas pelos sujeitos que ali estavam.

O Movimento Seringueiro⁶ iniciado no Acre (RYLANDS e BRANDON, 2005) configurou-se na disputa entre diferentes apropriações

6 Não iremos entrar no mérito de Chico Mendes e de sua vital importância no movimento dos seringueiros, para tanto, sugerimos a leitura da obra de Souza (1990), O empate contra Chico Mendes para uma maior compreensão do assunto.

da natureza: natureza como mercadoria, em que impera o valor de troca; e natureza como lugar de sobrevivência e reprodução social, na qual o valor de uso é determinante. Este surge como uma ação coletiva (os empates⁷) desdobra-se em um movimento social (ao criar uma entidade representativa e um programa de ação) e se institucionaliza como política pública (ALLEGRETTI, 2008). Desta disputa, e envolvendo alianças e confrontos, surgiu a proposta conhecida como a “reforma agrária dos seringueiros”, que lhes daria a garantia da terra e seu usufruto.

Ao transformar a proposta dos seringueiros em política pública, o governo brasileiro criou uma modalidade original de regulamentação de direitos fundiários e proteção de territórios e recursos naturais (ALLEGRETTI, 2008). A proposta dos seringueiros foi materializada no arcabouço legal brasileiro na forma de Projetos de Assentamentos Extrativistas (1987), por meio da Portaria nº 627/87, destinado à exploração de áreas dotadas de riquezas extrativistas, por meio de atividades economicamente viáveis e ecologicamente sustentáveis a serem executadas pelas populações que ocupem ou venham a ocupar as mencionadas áreas; e posteriormente, dentro do contexto da política ambiental, na figura jurídica de Reservas Extrativistas (1990), por meio do Decreto nº 98.897/90, definiu as Reservas Extrativistas com “espaços territoriais destinados à exploração autossustentável e conservação dos recursos naturais renováveis por população extrativista”.

Entretanto, a criação das primeiras Resexs coincidiu com o início do ajuste neoliberal no Brasil, com reflexos diretos na reforma do Estado, desregulamentação de direitos trabalhistas, cortes de gastos públicos e privatizações. Aliado a isto, mudanças no âmbito da sociedade civil com o fortalecimento das Organizações Não Governamentais (ONGs) e enfraquecimento dos movimentos sociais atuantes nas décadas de 70 e 80 contribuíram para uma modificação na relação destes últimos com o Estado (valorização da cooperação, parceria, articulação) e com as ONGs, que, de suporte aos movimentos, passaram a figurar na intermediação com o Estado, na captação e execução de projetos (Cunha, 2010).

7 Ações organizadas para impedir ou “empatar” o corte de árvores em conflito (ALLEGRETTI, 2008).

Porto-Gonçalves (1999, p. 77) argumenta que, enfim, com a Resex:

Os seringueiros obtiveram uma chancela formal de reconhecimento de direito, resultante de um longo processo de lutas que conformaram *habitus, habitats*, modo de vida e de produção...A Reserva Extrativista expressa a territorialidade seringueira com os recursos materiais, políticos e simbólicos que o movimento dos seringueiros dispunha no momento.

Como podemos ver, com a institucionalização das Resex, os seringueiros obtiveram o tão almejado reconhecimento. Vallejo (s/d, p. 01) argumenta que a criação das UCs atualmente “vem se constituindo numa das principais formas de intervenção governamental, visando reduzir as perdas da biodiversidade em relação à degradação ambiental imposta pela sociedade”.

Coelho *et al.* (2009, p. 69) colocam que uma UC, além de área de proteção ambiental, também é um território construído por práticas sociais grupais onde “há relações entre grupos sociais e desses grupos com o meio ambiente, num processo de mão dupla”.

Uma definição de reserva extrativista que nos chamou a atenção rege que é uma área já ocupada por populações que sobrevivem de recursos da floresta, regularizada através da concessão de uso, transferida pelo Estado para associações legalmente constituídas, explorada economicamente segundo planos de manejos específicos e orientada para o benefício social da população através de projetos, dentre eles de saúde e educação, (Instituto de Estudos Amazônicos - IEA, 1989).

Caracterizadas como UCs que funcionam como área de exploração ambiental, sustentável e com a presença de uma população tida como “típica” ou “tradicional”, as Resexs possuem dois objetivos singulares: proteção e manejo sustentável do meio ambiente da área demarcada e oferta de condições dignas de vida para a população residente na mesma.

Cunha (s/d, p. 18) coloca que “pautando-se na territorialidade tradicional do seringueiro que obedece à forma como os recursos estão

distribuídos no interior da colocação, à sua disponibilidade e às próprias características” das atividades desenvolvidas é que as Reservas Extrativistas foram concebidas: na perspectiva de assegurar às populações extrativistas seus direitos históricos de posse.

Valiante (2008, p. 10) argumenta que as Resexs foram criadas com o intuito de solucionar a questão da atividade seringueira na Amazônia, estabelecidas em áreas de domínio público, permitindo a exploração e conservação pela população “através de contrato de concessão real de uso a título gratuito, no qual deve estar incluído o plano de utilização da área, devidamente aprovado pelos órgãos governamentais”.

Para reparar o impacto ambiental causado com o desenvolvimento do Estado de Rondônia, foi proposto pelo Banco Mundial, um projeto chamado Plano Agro Florestal de Rondônia (PLANAFLORO)⁸, que previa, além de recursos para infraestrutura, a determinação para que o Estado mantivesse várias unidades de conservação. Com isso de 1990 a 1995 foram criadas 43 UC⁹, sendo ao todo 12 de proteção integral e 37 utilizadas para uso sustentável.

8 Segundo Nunes (1997, p. 07) o objetivo do PLANAFLORO era/é estabelecer o zoneamento socioeconômico e ecológico de Rondônia, que daria/dará “novo impulso ao processo de criação de áreas destinadas à proteção da fauna e flora”

9 Em Rondônia foram criadas 02 UC entre 1974 e 1979, 16 entre 1981 e 1989 e 43 entre 1990 e 1995, (NUNES, 1997, p. 09).

Os caminhos geográficos e os procedimentos metodológicos

Para Claval (2001, p. 82), “uma das tarefas da Geografia Cultural é mostrar como os sistemas de valores se traduzem pelas articulações específicas do social”. Em outras palavras, a linguagem se destaca e tem papel essencial nessa articulação com o social, por isso a valorização.

Como afirma Bonnemaïson (2002), o espaço social é produzido, vivenciado, concebido em termos de organização e de produção, havendo nessa interação uma significação e relação simbólica, gerando sentidos. Este elo do homem com os lugares está carregado de afetividade e exprime essa relação cultural, simbólica no sentido amplo da palavra, ganhando significação na existência humana.

A experiência abrange as diferentes maneiras das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade, podem variar desde os sentidos mais diretos e passivos como o olfato, paladar e tato, até a percepção visual ativa. Pelo exposto, a experiência se volta para o mundo exterior, implica nessa capacidade de aprender a partir da própria vivência, de acordo com Tuan (1983, p. 11), “a experiência é constituída de sentimento e pensamento”. Revela-se a capacidade humana de criar símbolos, atrelados à percepção através dos sentidos, como maneira de organizar o espaço e o lugar, sendo que a percepção acontece de forma muito subjetiva, a partir do mundo vivido da experiência com a linguagem.

Toda pesquisa geográfica com enfoque cultural está fundamentada nos significados e valores que o indivíduo atribuiu a sua existência ao lugar, bem como as relações sociais e espaciais com o meio, ao compreender as relações entre o homem e seu espaço, enfocando as transformações culturais vivenciadas e sua influência na organização do espaço de um determinado grupo social. Desta forma, um estudo sobre uma cultura deve estar fundamentado na ideia da diferença. Com uma abordagem que consiste nas múltiplas possibilidades de explicar os acontecimentos no mundo, por meio do conhecimento da maneira de viver de cada ser humano, o qual está inserido em um meio social compartilhando e adquirindo experiências.

Para Tuan (1980), o mundo-vivido pode ser abordado através de três fenômenos inter-relacionados da experiência humana, os quais podem constituir os polos do mundo-vivido geográfico: o espaço, como experienciado, a paisagem como, a superfície limitante do espaço e o lugar como centro de significado, no espaço e na paisagem.

Foi pensando nas experiências de mundo-vivido que encontramos o suporte necessário através da fenomenologia para procedermos a pesquisa, em busca de entender os fenômenos ocorridos no espaço geográfico da Resex rio Pacaás Novos. Dardel (2011, p. 112) nos diz que “o mundo geográfico só é autenticamente acessível a partir do nível da experiência vivida, em que o terrestre e o humano se ajustam à uma medida original”. Dardel nos leva a compreender que o homem e a terra não podem ser pensados separadamente, há uma relação intrínseca entre o homem e a natureza, podendo ser teórica, prática, afetiva e até mesmo simbólica.

Como metodologia, utilizamos a História Oral, baseada em Meihy (1996) e Meihy e Holanda (2011). Essas propostas metodológicas possibilitaram identificar e interpretar a relação do homem com o seu espaço, o seu lugar; proporcionando ainda preservarmos e trabalharmos com a fala completa do narrador a partir de suas experiências de vida, o que facilita para compreendermos as relações deste com o lugar.

Para a realização deste, foram adotados procedimentos específicos, tais como entrevista não direcionada, na qual a pessoa é convidada a falar sobre a sua experiência de vida, iniciando como achar melhor. Embora a pessoa escolhida esteja relacionada a temática de nossa dissertação, não foram feitas perguntas diretas, sendo que estas surgiram no decorrer da entrevista, com a intenção de esclarecer algo que não foi entendido ou para estimular uma descrição mais minuciosa do que estava sendo comentado, geralmente quando relacionada ao modo de vida nos espaços de seringais. O interesse se deu por toda a experiência de vida narrada. Optamos por ouvir a narrativa/história de vida de dona China.

Esse encontro dialógico nos proporcionou um crescimento, sabemos que a existência rica e singular plasmada em um papel é de fundamental importância, mas a oportunidade de vermos *in loco* a realidade que esses

atores sociais viveram e vivem nos proporcionou outra visão, visão até mesmo de vida.

História oral de Geracinda Amaral da Costa

Apresentamos aqui a entrevista na íntegra de Geracinda Amaral da Costa, conhecida com dona China, 65 anos¹⁰,

Minha vida foi um pouco sofrida, porque quando o meu pai deixou minha mãe ficamos só, eu e minhas duas irmãs empregadas sustentando nossa mãe, que tinha quatro filhos pequenos, meus irmãos. Nós trabalhávamos e trazíamos comida para ela, não recebíamos salário, recebíamos restos de comida, isso ocorreu em Guajará-Mirim, nós morávamos no Mamoré¹¹ e fomos para lá, nós recebíamos resto de comida para minha mãe acabar de criar os irmãos pequenos, então foi o tempo que a patroa me bateu, eu tinha doze anos e fugi do emprego para casa, cheguei em casa chorando e minha mãe me perguntou o que eu havia aprontado e respondi que não havia sido nada, eu não tinha lavado direito e a patroa me bateu, ela disse que eu teria que voltar e eu disse que não voltaria, aí minha mãe me bateu para eu voltar, eu disse que apanharia mas não voltaria.

Nesse tempo achei uma boliviana que me convidou para ir embora para Bolívia cuidar de uma criancinha e eu fui, passei três anos lá. Voltei para o Brasil de novo, voltei para o teto da minha mãe, aí eu já estava com dezesseis anos, então arrumei um rapaz e fiquei com ele e tivemos uma filha, mas ele faleceu. Fiquei com uma filhinha de onze meses, ele faleceu no rio Purus, já estava para lá, ele faleceu e lá mesmo foi enterrado e eu voltei para casa, nós fomos para lá com ele doente, ele era no Mamoré motorista do Miranda Cunha, ele trabalhava em um frigorífico que andava no rio transportando peixe e eu vivia com ele, daí de lá eu vim embora para cá e fiquei, então achei outro senhor, já de idade, lá o meu irmão disse que era para eu ficar com ele que é melhor do que está sozinha por aí, então eu fiquei com esse senhor, mas

10 A entrevista ocorreu no dia 29 de outubro de 2012 na comunidade Margarida, rio Pacaás Novos, durante o intervalo da Reunião de Base. Hoje dona China tem 72 anos.

11 No rio Mamoré

era muito ciumento e eu fugi de casa, era ciumento demais, até para eu lavar roupa ele ia me cuidar e eu fugi, nós morávamos no Mamoré, aí de lá eu fugi e não quis mais voltar com ele, então fiquei na rua sozinha cozinhando para um, lavando para outro, então achei esse pelas festas por lá e fiquei gostando dele, aí ele me convidou para o seringal, fiquei com medo não sabia o que era seringal, ele disse que era bom, então fiquei com ele e vim embora para o seringal até agora.

Pegamos como patrão o tio dele, Manoel Lucindo da Silva, ele tratava bem os seringueiros dele, nesse tempo nós sacávamos dinheiro com o patrão não dependíamos quase de nada, se tinha gente devendo o patrão cobríamos aquela conta e levávamos para a pessoa, aqui nós primeiro moramos em uma barraca chamada Chiqueiro dos Porcos¹², aí foi quando alagou então fomos para o centro, chamado Nova Olinda, dentro das matas, para lá eu tive uma menina que faleceu de susto, os meninos brincando, gritando e ela pegou um susto e de susto morreu, estava com nove dias de nascida. Saímos da colocação e fomos para outra chamada São Francisco, nessa passamos um ano e seis meses, nessa colocação tive outra filhinha que faleceu também, deu uma febre e que febre foi essa que morreu, nessa época nós saímos da colocação e fomos para outra e nós vivíamos assim, saindo de uma, indo para outra. Então veio um senhor e disse assim:

– “Aqui não tem curador, não tem nada, os filhos de vocês só morrendo e vocês pegam e plantam uma bananeira, batizam a bananeira e cortam, isso era uma simpatia para não morrer mais”.

Batizar a bananeira é que nem batizar criança. Ele falou que era para fazer isso e disse que não morreria mais, mas não teve jeito. Nós saímos de lá e fomos para outra colocação novamente e tive um menino que morreu com sapinho, eu não sabia o que era. Nessa ocasião saímos para o barracão nos burros, que chamávamos de comboio, que ia nos pegar, trazíamos caixa, galinha, borracha, a gente vinha para casa. O patrão todo final de mês mandava a mercadoria para nós e trazia a borracha, aquele que não tinha a borracha a mercadoria voltava.

12 Colocações onde viveu com seu atual esposo

Todo tempo ajudava meu marido a cortar borracha, ele entrava por uma perna de estrada, um caminho, e eu ia por outra, e nos encontrávamos com cem madeiras¹³ para cada um, de dois em dois dias, na colocação tinha duzentas madeiras dentro da estrada, nós cortávamos, mas não era colhido, nós deixávamos coalhar dentro da mata, então quando coalhava nós íamos colher o sernambi, que é quando coalha o leite e tem valor mais barato que a borracha, depois passamos para defumar, para defumar nós enchíamos uma fornalha, um forno no chão, enchíamos de coco, aquela fumaça, a gente colocava um pau assim, enrolava de sernambi e íamos jogando o leite e defumando até a borracha crescer, nós fizemos muito isso, ele fazia de dois a três mil por ano¹⁴, ele fazia mais, mas eu todo tempo ajudando. Eu tive vinte e dois filhos no total, hoje tem seis vivos, os outros a maioria morreram quando crianças, o mais velho que morreu tinha vinte e dois anos, tudo lá nas colocações.

O patrão era bom, não era ruim, o seringueiro que pagasse a conta bem, esse se sai bem e o que não pagasse ele não trazia para a rua¹⁵, ficava trabalhando até pagar, quando esse cara não queria trabalhar de jeito nenhum, só queria viver no barracão aqui do centro, se ele tinha mulher, o patrão tomava a mulher dele e dava para quem trabalhava, era assim, tomava a mulher do preguiçoso e dava para o trabalhador, se o trabalhador queria a mulher pagava a conta do preguiçoso, então o preguiçoso ia embora, voltava sem mulher, sozinho, sem saldo, sem nada. Ia comendo aí e quando chegava jogava na rua, era assim.

Mas era bom lá, porque às vezes os seringueiros aprontavam na rua, batiam, furavam os outros por aí bebendo, o patrão tirava, pagava e colocava ele na rua, levava ele pra lá, não deixava preso, pegava e levava, aquele que aprontava e era preso o patrão soltava e ele ia cumprir a cadeia dele lá dentro do mato.

Moravam no seringal trezentas pessoas, falava em trezentas facas¹⁶, era muita gente, era no seringal São Luis. Muito bom, as melhores terras, dava legumes na beira do rio, muito peixe, muita caça, podia plantar roça,

13 Seringueiras a serem cortadas

14 Quilos de borrachas já nas pêlas para serem pesadas

15 Cidade de Guajará-Mirim

16 Mãos para segurarem a faca de seringa para o corte

plantava quem queria quem tinha coragem plantava, quem não tinha coragem não plantava. Não tinha muito castigo, só vi uma vez quando eu saí do centro, uma menina de uns quinze anos que não queria nenhum marido, não queria trabalhar, não queria nem cozinhar, não queria fazer nada e colocaram ela pra arrancar o mato com a mão, só foi esse castigo ruim que eu vi, a menina arrancava mato até dez horas do dia, arrancando um tal de mata-pasto. Tinha enfermeiro, remédio, aplicavam soro na pessoa quando tinha jeito e quando não tinha morria lá mesmo e lá era enterrado, lá tem um cemitério grande.

Todos os meus filhos tive de parto normal, tudo aqui para dentro do Pacaás Novos, não tinha parteira, era só eu, uma parteira foi minha filha, ela tinha nove anos, minha filha foi minha parteira, eu estava passando mal e ela foi a parteira. Quando eu desmaiei, ela tava com o menino na mão sem saber o que fazer, chorando com o menininho na mão e dizendo:

– “Papai chega aqui que o neném está com um monte de corda no pescoço”.

A corda era o umbigo, aí ela chorando dizendo:

– “Pai chega aqui que o neném está pura corda e eu quero cortar”.

Então ela cortou o umbigo do irmão dela. Não dava muito problema porque eu sentia dor e ia andar no mato, andar com dor mesmo, cortando, colhendo, um dia quando eu cheguei em casa, tomei banho e aquela dor, eu tinha as crianças rápido, eu tinha a criança de um lado do quarto, a casa era grande, e do outro eu deixava pronto com a tesoura o mercúrio e tudo lá, eu saía e me arrastava e puxava a criança, me arrastava e puxava a criança, até chegar do outro lado da casa, aí amarrei, queimei o umbigo da criança com a vela e passava mercúrio e joguei pra lá.

Até o marido chegar do mato e os outros eram todos pequeninos, não sabiam de nada, aí tinha um que dizia:

– “Mamãe o que está chorando aí dentro? Mãe a senhora falou que não tinha gatinho, aí tem um gatinho”.

Era o nenenzinho que tinha nascido.

_ “Mãe eu quero ver o gatinho”.

E ficava nisso, eu trancava a porta e não deixava eles entrarem, aí quando o Antonio chegou, ele dizia:

_ “Papai tem um gatinho aí dentro e a mamãe não quer mostrar para a gente”.

Ele chegou e estava o gurizinho lá, já nascido. Eu tive todos assim, sozinha, não teve parteira não, e eram todas as outras assim. É Deus mesmo porque agora vejo essas mulheres e não tem não, é tudo cortado, eu graças a Deus não fui operada, eu tive vinte e dois e parou e não tive mais, a gente teve esse meu caçula, que faleceu faz oito anos, ele que dirigia com a gente¹⁷. Depois que ele faleceu, nós não paramos nem aqui nem na rua, vivemos para cá e para lá. Ficamos sem manobra, era ele que manobrava conosco, nós só temos um filho homem e cinco mulheres. Então quando ele encontrou uma mulher, ela está até aqui, teve um filho homem e ela foi e me deu pequenininho e eu crio, rapagão já está na Civil é nosso piloto agora, está com quatorze anos, a mãe não quis mais ele e me entregou de uma vez. Acordávamos às duas da manhã para cortar seringa, nós chegávamos sete horas da manhã, andando a noite todinha, nós tínhamos em casa uma poronga, mas parece que jogaram, era eu com uma poronga e ele com outra. Por isso cedo a nossa vista não dava mais para ler, fiquei ruim mesmo da vista, nós levávamos carreira de onça, de índio, de cobra, no mato era assim.

Tinha muito índio bravo, mas eles não mexiam com a gente de querer matar, nós íamos sair para a estrada quando a galinha gritou no galinheiro, esses galinheiros pequenos, então eu disse que era uma mucura e o meu marido disse que não era, eu disse que era e que iria matar, eu com barriga grandona¹⁸, peguei o terçado e fui, quando eu abri a onça soltou a galinha da boca e quis pular em cima de mim e por cima de mim ele atirou na onça, a onça soprou no meu rosto e eu cai no chão, passamos um sufoco nesse dia, faz tempo que isso aconteceu, há quarenta e um ano atrás.

17 Pilotava o barco

18 Grávida de 8 meses

Dava para criar os filhos porque a gente, o meu marido como era trabalhador quando era novo, despachavam para ele duas latas de leite por mês aí tinha que regrear até dar, a massa que hoje em dia compramos, não comprávamos, nós secávamos a banana e fazíamos massa para dar para as crianças. Os meninos quando estavam grandes ajudavam a cortar seringa, uma tinha seis anos quando começou a me ajudar. Não tenho saudade, eu peguei muita chuva e adoecia, pegava chuva de mais, nós andávamos de mais com peso, às vezes matávamos a caça e trazíamos, vinha deixar no começo da estrada e voltava para colher o leite. Eu caçava, matava caça também.

Quando a gente não tinha mais açúcar, era longe onde a gente morava, nós plantamos cana e adoçávamos as coisas com garapa de cana. Do centro até minha colocação dava cinco horas de viagem, o igarapé próximo era o São Francisco, lá foi enterrado dois dos meus filhos que faleceram.

Um senhor falou que os meus filhos viviam morrendo e eu devia fazer uma simpatia, plantar um pé de bananeira, batizar bem cedinho igual se batiza uma criança, aí cortam ela e quando tiver brotando vocês zelam dela, faz de conta que é uma criança que não morre mais nenhum. Nós fizemos isso, mas nada, no outro ano morreu de novo. Todos os meus filhos estão enterrados lá pra cima, só o que morreu afogado foi enterrado na rua¹⁹, acharam ele com quarenta e oito horas, deu essa doença nele com dois anos de idade, ele estava brincando quando deu um vento que lá na cachoeira era muito vento e ele caiu se entortando todinho, aí não teve mais jeito, entortava e dava um ataque nele, lutei muito mais não teve jeito, não quiseram aposentá-lo, faleceu com vinte e dois anos, então ficamos sozinhos, quando ele faleceu nós estávamos já aí nessa colocação, vai fazer oito anos no dia dezenove de março que ele faleceu. Estamos nessa colocação faz dez anos, eu acho bom, fica mais perto da cidade e agora eu fico ruim porque me ataca a pressão, ontem eu ia caindo lá na casa dela, atacou a pressão.

Nós nunca sofremos ataque de índios, na colocação que a gente estava, perto da fazenda São Luiz era uma hora, os índios nos viam, mas

19 Em Guajará-Mirim

como víamos tampado, a gente não cortava mais arroteava, eles tampam²⁰ com cipó e colocam uma pena vermelha de arara que para eles é guerra, a pena vermelha é sangue que vai derramar, aí não mexíamos, os outros cortavam e eles metiam flecha.

Vi quatro pessoas que foram flechadas, mas foi muita gente flechada de índio, muita gente morta. Os índios que matavam moram aí em cima. Hoje em dia eles nos veem, eles dizem:

– “É eu te vi pequenininho”.

Esse meu marido aí, eles dizem que não quiseram matar porque nunca mexemos com eles. Eles traziam melancia para a gente não sabíamos de onde e deixavam no caminho, traziam peixe assado e deixava pendurado para nós, não mexiam com a gente mais com outros sim. Nós não xingávamos eles nem nada, tirava a tigela de leite de baixo e colocava lá em cima, eu sou baixinha e ia tirar aí caía na minha cabeça eu ficava calada e tirava o leite, o meu cabelo grudado, eu tirava calada e eles estavam rindo, espiando, eu não xingava eu ia embora, então não mexeram comigo. Quem xingava eles flechavam, matavam todos os cachorros por raiva, o meu cachorro quando latia eu batia nele, mas a gente não os vê, eles colocam mato e não dá para ver. Graças a Deus não aconteceu nada conosco. No dia que saímos dessa colocação outras pessoas foram para lá, com um mês mataram a mulher, o menino e flecharam o marido, com a gente eles não mexiam. Quando o seringal acabou ficamos lá por pouco tempo. Foi quando mandaram desocupar tudo, então todos tiveram que sair não ficando ninguém. Ficou somente o gado do patrão, tinha muito, mas um pouco morreu, outra parte ele vendeu e ficou tudo abandonado, aí passaram para os índios.

20 Colocavam cipó na estrada para obstruir a passagem e o correto era desviar ao invés de cortar ou desmanchar.



Figura 03: Foto de Dona China sendo entrevistada pela autora.

Fonte: Arquivos da autora.

O morar no seringal a partir das falas de dona China

Ao longo dos rios Pacaás Novos e Novo é o lugar onde dona China e tantos outros nasceram, viveram a juventude ou a idade adulta, tornaram-se pais, mães, esposas, esposos, trabalharam e batalharam pelo sustento de suas famílias e criação de filhos. Só quem sabe o caminho das águas consegue explicar que para chegar até lá é preciso ir de barco. A região é lembrada pelas pessoas que lá viveram na época do seringal como um lugar bom para uns, ruim para outros, farto de peixes, caça e, em seus arredores, povos indígenas. Nas histórias contadas por dona China sobre esses indígenas é possível perceber o processo da relação interétnica que aos poucos foi se construindo entre os habitantes não indígenas e os indígenas.

Em um dos momentos da conversa, a presença indígena é relatada com espanto, dando a entender que havia um certo perigo, que se tratava de uma fase ainda de estranhamento nos contatos estabelecidos: “havia muitos índios bravos”, normalmente os índios colocavam algo para obstruir

a passagem do seringueiro pela estrada, uma espécie de barreira que não deveria ser transposta, a “pena vermelha de arara para eles é guerra”. Quem não respeitasse essa barreira, normalmente era flechado. Tanto que durante o tempo em que dona China e seu esposo moraram em uma determinada colocação nada aconteceu, pois eles respeitavam esses limites impostos pelos indígenas. Mas logo que outra família se mudou para lá flecharam praticamente todos. Por meio dessas lembranças, é possível percebermos que os poucos indígenas e não indígenas que habitavam o mesmo lugar tornaram-se conhecidos e suas culturas se entrecruzaram. Várias crianças foram alfabetizadas nas aldeias, pois não havia escolas nos seringais.

Hoje a extração de borracha é muito pequena no contexto da realidade produtiva de um seringal nos dias atuais. Suas colocações não geram muita riqueza, tanto que as pessoas ao longo do Pacaás Novos e rio Novo estão deixando de extrair o látex, mas a existência dessas colocações é primordial para a preservação e manutenção do meio ambiente. Segundo as falas de nossa colaboradora, “moravam no seringal trezentas pessoas, falava em trezentas facas, era muita gente, era no seringal São Luis”. Em relação às palavras de dona China, trezentas facas referem-se a trezentos homens ou trezentas mãos portando facas e cortando seringa em um único seringal.

Neste contexto, o destaque ficou por conta dos milhares de nordestinos que de um modo ou outro vieram para a região amazônica cortar seringa, onde, a ânsia por dias melhores levava-os a verem a seringueira como a “árvore da fortuna”, e a Amazônia, como um lugar bom para se viver, onde a propaganda os aludia a riqueza, fartura. Quando deixaram sua terra natal foram obrigados a se inserirem em um novo modo de vida, trouxeram na bagagem sua herança cultural que aos poucos se fundiu com outras locais, formando, aos poucos, um novo modo de ser, de viver e sobreviver. Assim, esse grupo social inserido na Amazônia, um local inóspito e desconhecido, se integra e edifica seu próprio espaço, fazendo deste o seu lugar. Aos poucos passam a entender da floresta como poucos.

Dentro do sistema hierárquico da borracha, o seringueiro, o menor de todos na escala, sofreu muito, sendo vítima, tanto quanto os índios que habitavam a região. O ofício de seringueiro é um tanto quanto peculiar.

Normalmente exercia seu ofício nas madrugadas, com a ajuda de uma *poronga* acoplada à cabeça para iluminar as estradas e as árvores, correndo o risco de serem flechados por índios, atacados por algum animal selvagem, principalmente cobra, tendo uma alimentação um tanto quanto regrada, acordando de madrugada para cortar e ao chegar em casa após o meio dia ainda ia para a beira de uma fornalha defumar o látex.

Classificados pelos patrões como bom ou mau seringueiro. Dona China relata em suas lembranças que patrão não era ruim, era bom, a questão era o seringueiro trabalhar bem. Anualmente o bom seringueiro teria que produzir 2.500, 3.000 quilos de borracha por ano, caso o seringueiro atingisse algumas toneladas era visto como um bom seringueiro, recebendo tratamento diferenciado pelo patrão, tendo mais crédito e recebendo ajuda médica, caso necessitasse. O seringueiro que não tinha uma produção satisfatória, segundo o patrão “estava comendo do trabalho dos outros”.

Se o seringueiro não era um bom trabalhador, porém tinha mulher, segundo dona China, o patrão “tomava a mulher do preguiçoso e dava para o trabalhador”. Este acabava tendo que trabalhar o triplo, pois além de seu próprio sustento, agora tinha mais uma boca para alimentar e honrar a dívida do preguiçoso que não merecia ter mulher.

Verificamos a dependência do barracão em relação aos itens alimentícios de maior necessidade. Além dos preços altos das mercadorias, na prestação de contas anual, o seringalista ainda tirava uma diferença normalmente de 10%, uma espécie de tara da pesagem da borracha que ficava para o seringalista. Já na fala de dona China, ela nos traz uma informação interessante em relação a posição do patrão do seringal onde ela e o esposo residiam, onde:[...] *O patrão era bom, não era ruim, o seringueiro que pagasse a conta bem, esse se sai bem e o que não pagasse ele não trazia para a rua, ficava trabalhando até pagar, quando esse cara não queria trabalhar de jeito nenhum, só queria viver no barracão aqui do centro, se ele tinha mulher, o patrão tomava a mulher dele e dava para quem trabalhava, era assim, tomava a mulher do preguiçoso e dava para o trabalhador, se o trabalhador queria a mulher pagava a conta do preguiçoso, então o preguiçoso ia embora, voltava sem mulher, sozinho, sem saldo, sem nada.*

Dona China, em sua fala, relata que seu marido era trabalhador e recebia regalias do patrão, [...] *Dava para criar os filhos porque a gente, o meu marido como era trabalhador quando era novo, despachavam para ele duas latas de leite por mês aí tinha que regrar até dá, massa que hoje em dia compramos, não comprávamos, nós secávamos a banana e fazíamos massa para dar para as crianças. Os meninos quando estavam grandes ajudavam a cortar seringa, uma tinha seis anos quando começou a me ajudar.*

Mas para receber essas regalias, como latas de leite e mais para os filhos, ela ajudava o marido a cortar seringa, até mesmo uma filha começou a ajudar aos seis anos de idade. E, [...] *O patrão todo final de mês mandava a mercadoria para nós e trazia a borracha, aquele que não tinha a borracha a mercadoria voltava [...] Todo tempo ajudava meu marido a cortar borracha, ele entrava por uma perna de estrada, um caminho, e eu ia por outra, e nos encontrávamos com cem madeiras para cada um, de dois em dois dias, na colocação tinha duzentas madeiras dentro da estrada, nós cortávamos, mas não era colhido, nós deixávamos coalhar dentro da mata, então quando coalhava nós íamos colher o sernambi, que é quando coalha o leite e tem valor mais barato que a borracha, depois passamos para defumar, para defumar nós enchíamos uma fornalha, um forno no chão, enchíamos de coco, aquela fumaça, a gente colocava um pau assim, enrolava de sernambi e íamos jogando o leite e defumando até a borracha crescer, nós fizemos muito isso, ele fazia de dois a três mil por ano, ele fazia mais, mas eu todo tempo ajudando [...] Acordávamos às duas da manhã para cortar seringa, nós chegávamos sete horas da manhã, andando a noite todinha, nós tínhamos em casa uma poronga, mas parece que jogaram, era eu com uma poronga e ele com outra. Por isso cedo a nossa vista não dava mais para ler, fiquei ruim mesmo da vista, nós levávamos carreira de onça, de índio, de cobra, no mato era assim.*

A mulher nos seringais desempenhava um papel interessante. Como não havia muitas mulheres nos seringais, algumas ajudavam nas estradas de seringa, como dona China ajudando assim a aumentar a produção do marido, outras cuidavam da casa e dos filhos. Assim como ajudava com a caça de animais silvestres para comerem carne. Durante as entrevistas, outro fator que nos chamou a atenção foi a religiosidade presente dentro da Resex. Dona China teve 22 filhos, hoje só tem 06 vivos, mas em sua

fala relata-nos que a maioria deles nasceu nos seringais e morreram logo nos primeiros anos de vida. Um dia apareceu um senhor no seringal e intrigado com a morte de tantos filhos lhe ensinou uma simpatia, onde segundo ela:[...] *Então veio um senhor e disse assim: aqui não tem curador, não tem nada, os filhos de vocês só morrendo e vocês pegam e plantam uma bananeira, batizam a bananeira e cortam, isso era uma simpatia para não morrer mais. Batizar a bananeira é que nem batizar criança, ele falou que era para fazer isso e disse que não morreria mais, mas não teve jeito. Nós saímos de lá e fomos para outra colocação novamente e tive um menino que morreu com sapinho, eu não sabia o que era. Mesmo tendo feito a simpatia e seguido à risca o que o senhor lhe ensinou, as crianças continuaram a morrer, seus filhos falecidos, segundo dona China, estão enterrados ao longo de várias colocações espalhadas pelo Pacaás Novos por onde morou com seu marido.*

Na percepção de dona China, ela acha “bom” morar na Resex hoje. Não tem saudades dos tempos de extração do látex, pois pegava muita chuva e adoecia. Ela e seu esposo já moraram em diversas colocações ao longo do rio, mas essa é diferente, é “mais perto da cidade”, entendemos que seja de fácil acesso, o que os deixam numa posição mais confortável. A colocação que ela se refere existe num espaço e tempo, porém, ao ser recordada como “boa”, mesmo tendo levado uma “vida um pouco sofrida”, torna-se também imaginária. Nesse sentido, passa a ser o espaço percebido pela imaginação como construção a partir de um “vivido”. Essa concepção está fundamentada em Bachelard (2005, p. 19), por ele entender que “o espaço percebido pela imaginação não pode ser o espaço independente entregue à mensuração e à reflexão do geômetra”. É um espaço vivido. E vivido não em sua positividade, mas, sim, com todas as parcialidades da imaginação. Partindo desse modo, o de entender o espaço, compreendemos que a imaginação não está desligada de uma vivência, é nela que esta é gerada, mas, como imagem ficcional, onírica, simbólica, não está como o próprio vivido em si, como a infância que recordamos não é mais nossa infância como foi vivida, mas imagens construídas por nós por meio de nosso olhar do presente.

A imagem da colocação está carregada de sentimentos, ligados intimamente à vida de dona China. Quando se refere a sua casa, demonstra as representações de si com o mundo. Vale a pena registrar que nos seringais de hoje, a relação de grande parte dos seringueiros com o lugar onde mora e tira seu sustento, está permeada pelos sentimentos dos tempos de seus ancestrais. Encontramos ao longo de nosso trabalho de campo pessoas que moram em uma colocação onde seus pais estão enterrados e dizem que lá é seu lugar, seus pais, que tanto gostavam da colocação pediram para serem enterrados no que era seu.

Ali estão presentes o significado e a importância de virtualizações de gerações, às quais, imensuráveis por quem não têm a sensibilidade suficiente de compreensão da cultura desse povo da floresta. Esse espaço representa, para o seringueiro, toda uma história de vida, a mata é vida. É um lugar que muito exige do seringueiro, mas que também lhe proporciona liberdade, liberdade de sentir-se parte e, ao mesmo tempo, senhor da natureza. Ao ponto de conhecerem cada curva dos rios, de saberem se o inverno será rigoroso ou não. Verificamos na fala um sentimento de liberdade após o término dos seringais nos rios Pacaás Novos e rio Novo. Os seringueiros “libertos” do sistema patronal nesse momento em diante deixaram de “passar pela vida” para serem seus “próprios patrões”.

Algumas reflexões

Nascida e formada por força do extrativismo, principalmente no que tange à produção de borracha e da construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, Guajará-Mirim esteve inserida nesse período de grande exploração do látex, sendo o segundo município a ser criado no então território do Guaporé. Assim, analisar a Reserva Extrativista do Rio Pacaás Novos que outrora era inserido no universo de seringais, bem como o trabalho e o viver de seus moradores, levou-nos a perceber que o seringal de hoje não é mais demarcado pela existência e extração da *hevea*. A história oral de dona China nos permite sentir os sabores e dessabores, os momentos doces e azedos dentro de um seringal, repletos de significados, mostra-nos a realidade dos moradores/sobreviventes de um antigo seringal. Vozes da floresta que ecoam para serem ouvidas.

REFERÊNCIAS

ALLEGRETTI, M. A construção social de políticas públicas: Chico Mendes e o movimento dos seringueiros. In: **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente**, nº 18, p. 39-59, jul/dez. 2008.

ARRUDA, R. “Populações ‘tradicionais’ e a proteção dos recursos naturais em Unidades de Conservação”. In: **I Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação**, vol. 1. Curitiba, Conferências e palestras, 1997, p. 262-276.

_____. “Populações ‘tradicionais’ e a proteção dos recursos naturais em Unidades de Conservação”. In: **Revista Ambiente e Sociedade**, ano II, nº 5, 2º sem. p. 79-93. 1999.

BACHELARD, G. **A Formação do Espírito Científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto. 2005.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Geografia cultural**: Um século (3). Coleção Geografia Cultural. Rio de Janeiro: EduERJ.2002, p. 83-132.

CARDOSO, F. H.; MÜLLER, G. **Amazônia: expansão do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense. 1977.

CLAVAL, P. **A geografia cultural**. Florianópolis: Ed da UFSC. 2001.

COELHO, M. C. N.; CUNHA, L. H.; MONTEIRO, M. A. Unidades de Conservação: populações, recursos e territórios: abordagens da geopolítica e da ecologia política. In: GUERRA, A. J. T.; COELHO, M. C. N. (Orgs.). **Unidades de Conservação**: abordagens e características geográficas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 67-111. 2009.

CORRÊA, L. de M. **A borracha na Amazônia e a II Guerra Mundial**. Manaus: Edições Governo do Estado. 1967.

CUNHA, Euclides da. **À margem da história**. São Paulo: Martin Claret. 2006.

CUNHA, C. C. **Reservas extrativistas**: institucionalização e implementação do Estado brasileiro dos anos 1990. 2010. 308 p. Tese (Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2010.

CUNHA, L. H. de O. **Reservas extrativistas**: uma alternativa de produção e conservação da biodiversidade. p. 1-42. S/D. Disponível em: <<http://www.usp.br/nupaub/resex.pdf>>, acesso em 04 de abril de 2012.

DARDEL, E. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva. 2011.

DEAN, W. **A luta pela borracha no Brasil**. São Paulo: Nobel. 1989.

FERRARINI, S. A. **Transertanismo**: sofrimento e miséria do nordestino na Amazônia. Petrópolis: Vozes. 1979.

FERREIRA, M. R. **Nas selvas amazônicas**. São Paulo: Gráfica Biblos LTDA. 1961.

FURTADO, C. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.

GALEANO, E. **As veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978.

GARFIELD, S. A Amazônia no imaginário norte-americano em tempo de guerra. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 29, nº 57, p. 19-65. 2009.

GOMES, L. **1808**: como uma rainha louca, um príncipe medroso e uma corte corrupta enganaram Napoleão e mudaram a história de Portugal e do Brasil. São Paulo: Ed. Planeta do Brasil. 2009.

IANNI, O. **A luta pela terra**. Petrópolis: Vozes. 1979.

Instituto de Estudos Amazônicos. **Plano de Trabalho**. Curitiba: IEA. 1989.

LIMA, A. **Amazônia, a terra e o homem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1975.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de História Oral**. São Paulo: Edições Loyola. 1996.

_____. **HOLANDA, F. História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto. 2011.

NASCIMENTO SILVA, M. das G. S. N. **O espaço ribeirinho**. São Paulo: Terceira Margem. 2000.

NUNES, D. D. Desmatamento e unidades de conservação em Rondônia. **Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente**, dez., nº. 10, v. 1, p. 61-71. 1997.

PORTO-GONÇALVES, C. W. A territorialidade seringueira – Geografia e movimento social. **Revista GEOgraphia**, ano 1, nº 2, p. 67-88. 1999.

_____. **Amazônia, Amazônias**. São Paulo: Contexto. 2010.

PINTO, N. P. A. **Política da borracha no Brasil: a falência da borracha vegetal**. São Paulo: HUCITEC. 1984.

RANZI, C. M. D. **Raízes do Acre**(1870-1912). Rio Branco: EDUFAC. 2008.

REIS, A. C. F. **O seringal e o seringueiro**. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola. 1953.

RYLANDS, A. B; BRANDON, K. Unidades de conservação brasileiras. In: **Revista Megadiversidade**, vol. 1, nº 1, p. 27-35, jul. 2005.

SANTOS, N. **Seringueiros da Amazônia: sobreviventes da fatura**. 2002. 330 p. Tese (Doutorado em Geografia Humana). Universidade de São Paulo, São Paulo. 2002.

SANTOS, R. A. O. **História Econômica da Amazônia (1800-1920)**. São Paulo: J. A. Queiroz Editora Ltda. 1977.

SILVA, J. da C. Mito e lugar – parte II. **Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente**, dez., nº. 10, v. 1, p. 12-26. 1997.

SILVA, A. C. G. **O seringal no município de Lábrea: o espaço vivido e a resistência de um tempo.** 2008. 209 p. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho. 2008.

_____. e SILVA, J. C. Seringueiros na Amazônia. **Anais do III Colóquio do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações III NEERR**, Curitiba, PR – UFPR, p. 01-14. 2010. Disponível em <http://www.geografia.ufpr.br/neer/NEER2/Trabalhos_NEER/Ordemalfabetica/Microsoft%20Word%20-%20AntonioCarlosGalvaodaSilva.ED2V.pdf>, acesso em 20/12/2011.

SOUZA, M. **A expressão amazonense: do colonialismo ao neocolonialismo.** São Paulo: Alfa-Ômega. 1977.

_____. **O empate contra Chico Mendes.** São Paulo: Marco Zero. 1990.

TOCANTINS, L. **Amazônia – natureza, homem e tempo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A. 1982.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente.** São Paulo: Difel. 1980.

_____. **Espaço e lugar.** São Paulo: Difel. 1983.

VALLEJO, L. R. **Unidades de Conservação: Uma Discussão Teórica à Luz dos Conceitos de Território e de Políticas Públicas.** p. 01-22. Disponível em: http://www.uff.br/geographia/rev_08/luiz8.pdf. Acesso em: 30/01/2012. s/d.

VALIANTE, J. O. **A sustentabilidade extrativa da RESEX do rio Ouro Preto – RO.** 2008. 88 p. Dissertação (Mestrado em Administração). Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho. 2008.

WEINSTEIN, B. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850 – 1920).** São Paulo: HUCITEC. 1993.

_____. Experiência de pesquisa em uma região periférica: a Amazônia. **Revista História, Ciência, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, vol. 9(2), p. 261-72, maio-ago. 2002.

CAPÍTULO III

“NÓS MULHERES NEGRAS SOMOS A FORÇA”¹: NARRATIVAS SOBRE VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO ESPAÇO DO MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO DE PERNAMBUCO

Joyce Amâncio de Aquino Alves

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia
Afro-Brasileira - Unilab

1 Trecho da narrativa da entrevista de Salvelina de Souza Mendonça em 2017.

Joyce Amâncio de Aquino Alves

Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco.
Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande. Graduação em Relações Internacionais pela Universidade Estadual da Paraíba. Professora Adjunta A da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – Unilab.

E-mail: joycealves@unilab.edu.com

Introdução

A nossa pesquisa parte da narrativa de vida da Salvelina de Souza Mendonça, mulher negra, natural de Recife, PE e militante feminista negra. Entendo que a sua trajetória é relevante para o combate à violência contra a mulher negra que ganha ainda mais visibilidade a partir de sua luta. Nesse sentido, nosso objetivo geral é discutir as contribuições existentes sobre o debate raça e gênero no interior do Movimento Negro Unificado de Pernambuco, na cidade de Recife, PE.

Assim, o nosso campo é desenvolvido no município de Recife, capital do estado de Pernambuco, localizado na Região Nordeste do país. Pertence à Mesorregião Metropolitana do Recife e à Microrregião do Recife, com área territorial de aproximadamente 218 km². Nosso contato com a entrevistada deu-se durante a pesquisa de doutorado em Sociologia no ano de 2017, que buscou investigar os discursos sobre violência racial e Genocídio Negro. Desse modo, como metodologia de análise, utilizamos a Análise Crítica do Discurso, por oferecer ferramentas de análise que relacionam os aspectos do discurso dos sujeitos com estruturas sociais no nível macro, com enfoque no teórico Van Dijk, visando identificar como a questão discursiva exerce um papel na luta contra o racismo e a violência no interior de grupos sociais.

Em nossa análise, abordaremos a narrativa da entrevistada dividindo-a pela sequência de sua fala e pelos aspectos principais trazidos em seus discursos, denotando os elementos presentes e articulando-os com a perspectiva teórico-metodológica aqui adotada.

2 Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Mesorregi%C3%A3o_Metropolitana_do_Recife. Acesso em: 20 jun. 2017.



Figura 1: Imagem do acervo do Movimento Negro Unificado em Pernambuco (MNU-PE).

Raça, Gênero e Colonialismo

Ao tratarmos o conceito de raça, a discussão é feita a partir de Frantz Fanon, sendo um autor central para a nossa pesquisa. Em seu livro *Os Condenados da Terra* (1968), a questão dos antagonismos entre colonizador e colonizado são centrais para problematizarmos as relações raciais, compreendendo que a questão racial é o alicerce da instituição colonial.

A obra *Os Condenados da Terra* apresenta críticas ao nacionalismo e ao imperialismo, bem como aos mecanismos em que se estabelecem a identidade imperialista e perpassa as condições da classe, da raça, da cultura nacional e da violência no conflito por liberação nacional, como também os mecanismos de dominação utilizados nos processos colonizatórios e de que maneira eles são interiorizados como “consciência” no povo colonizado.

Para a compreensão de raça, Fanon contribui principalmente com a sua argumentação sobre como o racista cria a inferioridade, aprofundando como se constrói a noção de raça a partir da violência do colonialismo europeu. A influência do pensamento de Fanon permite-nos pensar sobre a condição do colonizado, na perspectiva de que a colonização consiste em um processo histórico violento, ressaltando que a descolonização chega a ser um triunfo. Nesse contexto, destaca que:

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, *transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda viva da história*. Introduz no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade (FANON, 1968, p. 28. Grifos nossos).

Para a nossa pesquisa, as reflexões de Fanon (1968, 2008) estimulam a visão de que a raça estabelece a necessidade de entendermos os elementos impostos na colonização que se refletem em superioridade e inferioridade entre os povos, descritos através das ações políticas que impuseram forças contrárias e desiguais desde o contexto colonial, uma vez que “a civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial” (FANON, 2008, p. 30).

De acordo com Fanon (1968, p. 29), “verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça”. A partir disso, o objeto de estudo que traçamos com esse trabalho converge com a concepção dos efeitos do racismo como uma produção e reprodução da violência, pois denota a relação de opressão e dominação racial branca.

A atualidade das reflexões de Frantz Fanon nos auxilia a compreender as relações entre brancos e negros, colonizadores e colonizados que são conduzidas pelos interesses políticos presentes, uma vez que “a causa é a consequência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico” (FANON, 1968, p. 29). Em *Os Condenados da Terra* (1968), o autor esboça seu raciocínio sobre raça a partir do Colonialismo principalmente mencionando como a configuração política colonial envolve a construção do colono e do colonizado considerando um “mundo maniqueísta”. Sobre o dualismo dessas relações, argumenta que:

Por vezes este maniqueísmo vai até ao fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma

linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos réptis do amarelo, às emanções da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à pululação, ao bulício, à gesticulação (FANON, 1968, p. 31).

A construção do “mundo maniqueísta” em Fanon engloba a ideia de que o colono, ao animalizar o colonizado, e este último, sabendo de sua humanidade, “[...] começa a polir as armas para fazê-la triunfar” (FANON, 1968, p. 31), ou seja, produz a raiva no colonizado. Nesse sentido, a proposta teórica de Fanon esboça a compreensão do regime colonial e a contra-violência do colonizado, as quais se equilibram e se respondem mutuamente com uma homogeneidade recíproca extraordinária. “[...] Terror, contra-terror, violência, contra-violência” (FANON, 2001, p. 80). A contribuição do autor através desta perspectiva se dá na elucidação de que a reação do colonizado faz transparecer uma busca pela identidade perdida.

Portanto, entender a concepção da questão racial a partir do legado fanoniano perpassa a noção de que, a partir da violência instaurada, é firmada uma “supremacia de valores brancos”, pois “o colono só dá por findo seu trabalho de desancamento do colonizado quando este último reconhece em voz alta e inteligível a supremacia dos valores brancos” (FANON, 1968, p. 32). Contudo, esses valores são rejeitados, insultados e zombados no período de descolonização para o descolonizado.

No pensamento de Fanon, constata-se que o sistema colonial é perverso e compartimentado e a necessária liberdade somente poderá ser obtida por meios violentos e de um engajamento político coletivo. A presença de uma hierarquização racial que posiciona colono e colonizado nos escritos de Fanon contribui para traçarmos a compreensão de como as relações raciais se estabelecem e criam os sentidos de inferioridade e superioridade explicitados na sociedade, pois:

O contexto colonial, já o dissemos, caracteriza-se pela dicotomia, que inflige ao mundo. A descolonização unifica este mundo, exaltando-lhe por uma decisão radical a heterogeneidade, conglobando-a à base da nação, às vezes da raça (FANON, 1968, p. 34).

É importante destacar que Fanon descreve o mundo colonial denotando a violência como um aspecto estruturante, mas ressaltando que as relações neste contexto produzem o racismo, que rechaça e inferioriza. Ao relacionar raça e a questão colonial nos pressupostos de Fanon, Carvalho (2016) evidencia:

Na análise de Fanon sobre o colonialismo a violência assume íntima relação com a ideia de raça, uma vez que, a partir de tal ideia, em seu aspecto imediato, o mundo colonial passa a ser dividido entre os que pertencem ou não a tal raça. A violência é, aqui, compreendida de duas formas: 1) como choque engatilhador da consciência de sua condição e; 2) necessária para a mudança. Assim, a denúncia de Fanon ao colonialismo europeu e o racismo que este promove, é direta: o bem-estar e o progresso da Europa (CARVALHO, 2016, p. 5).

Na visão de Carvalho (2016), a categoria raça é central para refletirmos o que Fanon estabelece para a compreensão da colonização e descolonização nas duas obras, *Os Condenados da Terra* (1965) e *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), enfatizando que Frantz Fanon explicita a necessidade de encontrar caminhos para a superação do racismo através de soluções que impliquem uma reestruturação do mundo. A relevância do pensamento fanoniano para a compreensão de raça abrange os significados ideológicos, políticos, históricos e sociais que persistem como critérios como: mais ou menos evoluído, civilizado ou não civilizado, melhor ou pior, inferior ou superior.

Em outras palavras, com os estudos dos aspectos sociais, nota-se que a raça se torna um elemento de legitimação de inferioridade, pelo qual classificar o indivíduo, determina uns, privilegia outros, trava lutas e conflitos baseados nessa perspectiva. Não obstante, como um conceito construído, não é fixo; todavia, parte dos discursos hegemônicos na sociedade que exercem dominação via ideologia³, colonização e linguagem como são apontados nas obras de Frantz Fanon.

3 Adotamos a perspectiva de Ideologia em Louis Althusser (1989), que define que a ideologia não reflete o mundo real, mas representa a relação imaginária entre os indivíduos para o mundo real **com suas condições reais de existência**.

Na história, as hierarquias são construídas de diferentes formas e abrangem outras formas de exploração e dominação para constituir-se em poder. Logo, mudam-se os contextos e momentos. No contexto histórico em que Fanon elabora *Os Condenados da Terra* (1968), há elementos para conduzir os povos colonizados a uma revolução a partir de um processo de libertação nacional.

O pensamento do autor aponta que a situação colonial origina conflitos a partir de dificuldades criadas pela sociedade, pois a consciência de novas possibilidades de existência reconstrói as ações de conflitos, de resistências e lutas, ao definir que:

O mundo colonizado é um mundo cindido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia. Nas colônias o interlocutor legal e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o gendarme ou o soldado. Nas sociedades de tipo capitalista, o ensino religioso ou leigo, a formação de reflexos morais transmissíveis de pai a filho, a honestidade exemplar de operários condecorados ao cabo de cinquenta anos de bons e leais serviços, o amor estimulado da harmonia e da prudência, formas estéticas do respeito pela ordem estabelecida, criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e inibição que torna consideravelmente mais leve a tarefa das forças da ordem (FANON, 1968, p. 28).

A opressão presente na dinâmica das relações coloniais é definida por divisões, pelas quais as forças se opõem dentro das estruturas sociais que desumanizam, insultam. O chamado de Fanon à reação de subjugação é dado ao dizer que, “sendo o colonialismo uma violência em estado bruto, só pode inclinar-se diante de uma violência maior” (FANON, 1968, p. 46). Não obstante, a luta pela libertação dentro de uma perspectiva anticolonial também esboça os elementos de uma luta antirracista na atualidade que busca eliminar a ideia de superioridade racial e, sobretudo, questionar a formação da desigualdade racial.

Ao entender a complexidade e as contradições das relações sociais que movem a máquina colonial, Fanon convida os povos desumanizados a tentar desmontar as estratégias do colonialismo, ensinando-nos através de uma linguagem revolucionária sendo parte de sua trajetória e experiência vivenciada no período colonial na Argélia. A violência causada pelo colonialismo esboçada por Fanon reflete a necessidade de construção da liberdade dos colonizados e nos inspira a desviarmos da luta de ideias e partirmos para uma luta prática em torno das lógicas de dominação, tendo em vista que o europeu elege o branco como critério de humanidade e atribui ao negro a desumanidade. A luta política é pela possibilidade do ser humano ressignificar a sua existência subjugada e oprimida.

O mundo europeu colonizador branco é tratado nas obras de Fanon como enriquecido e estruturado a partir do trabalho do africano colonizado. Desse modo, as questões raciais apontadas pelo teórico delineiam que o colonizador escraviza porque não considera o outro como seu semelhante, mas como um animal. A raça está denotada a partir das oposições existentes:

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a medina, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade: acorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros, uma cidade: de árabes (FANON, 1968, p.29,grifos nossos).

Fanon caracteriza as distinções dos mais variados aspectos nas condições do contexto colonial que vão desde as cidades dos colonos e colonizados à descrição dos pés dos colonos, sempre protegidos por calçados fortes, diferentemente dos colonizados (FANON, 1968, p. 28). Os elementos que compõem o debate sobre raça em Fanon acompanham as particularidades definidas junto à configuração colonial.

O que o colonizado viu em seu solo é que podiam impunemente prendê-lo, espancá-lo, matá-lo à fome; e nenhum professor de moral, nenhum cura jamais veio receber as pancadas em seu lugar nem partilhar com ele o seu pão. Para o colonizado, ser moralista é, de modo bem concreto, impor silêncio à soberba do colono, despedaçá-lo a violência ostentosa, numa palavra: expulsá-lo francamente do panorama (FANON, 1968, p.33).

A descrição de Fanon remete ao contexto da obra *Os Condenados da Terra*, mas apresenta elementos importantes para refletirmos também sobre a realidade do processo político de colonização do Brasil, que pode ser pensado a partir da relação entre os portugueses, indígenas e africanos aqui habitados, tendo em vista que a exploração e a violência são os atributos dos povos colonizados.

Dessa forma, a obra de Fanon impulsiona a mobilização e a luta anticolonial para as desconstruções desiguais resultantes do colonialismo que, mesmo trazendo discussões da década de 1960, apresentam os dilemas que ainda nos são atuais. Para além da emancipação, Fanon desenvolve o potencial revolucionário para as transformações explicando os mecanismos das nossas alienações. A teoria da alienação em Fanon possibilita compreendermos a relação entre colonialismo e raça, pois o autor argumenta que o colonialismo cria e racializa o outro, uma vez que, nas relações raciais entre o branco e o negro, há os aspectos da alienação através da linguagem, da vontade de ser o outro, da inferiorização.

Entendendo os frutos do processo colonial violento, Fanon propõe que a desalienação “[...] implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais” (FANON, 2008, p. 28), sugerindo que o debate sobre raça demonstra que o alienado é “vítima de um regime baseado na exploração de uma raça por outra, no desprezo de uma parte da humanidade por uma civilização tida por superior⁴”. A tomada de consciência constitui uma tarefa fundamental para lutar e modificar a lógica de dominação. Diante disso, os povos colonizados não seguiram inertes à

4 Id. p. 185.

colonização e buscaram desenvolver estratégias diversas de resistência e emancipação. É o Branco que cria o Negro, mas é, por outro lado, “o negro que cria a negritude” (FANON, 1968, p.20).

A partir dos conflitos e contradições esboçados por Fanon (1968, 2008), é necessário percebermos que a hierarquização racial é fruto de um colonialismo aniquilador que segrega e posiciona. Sobre a relevância dos pressupostos de Fanon para pensarmos as situações do século XXI, inclusive sobre o contexto racial brasileiro, o sociólogo Deivison Faustino (2013) concebe:

Do genocídio perpetrado pelo Estado de Israel aos palestinos à Erupção da Primavera Árabe; do alto e desproporcional índice de mortalidade materna das mulheres negras no Brasil, em relação às mulheres brancas às políticas higienistas de faxina urbana, tirando de circulação a força usuários de drogas e moradores de rua indigestos à especulação imobiliária de determinadas áreas; *da persistência do racismo no Brasil ao atual e violento processo de extermínio vivenciado pela juventude negra no Brasil*; da manutenção atualizada da “exploração do homem pelo homem”, reconfigurada e ressignificada não para se desfazer, mas para se intensificar... *Em todos estes e outros problemas sociais presentes e latentes, colocam-nos diante de dilemas para os quais Frantz Fanon tenha muito a dizer* (FAUSTINO, 2013, p.229, grifos nossos).

Além da desigualdade racial como efeito do colonialismo, a desigualdade de gênero é marcante no Brasil nos mais variados aspectos, esse debate diz respeito à interseccionalidade:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam

as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras (Crenshaw, 2002, p. 177).

Raça e gênero são centrais na trajetória descrita por Salvelina Mendonça em nosso trabalho, desde o momento em que se reconhece a mulher negra, seu ativismo e seus desafios conectando outras mulheres negras e influenciando uma luta antirracista com pauta de gênero no Movimento Negro Unificado de Pernambuco.

Reconhecendo-se Mulher Negra

A luta das mulheres negras contra o racismo e suas manifestações através do preconceito e da discriminação racial e contra as contradições presentes na relação entre os gêneros tem feito avanços, sobretudo, dando visibilidade para a questão da violência. Na entrevista sobre sua trajetória de militância, Salvelina Mendonça relata:

Eu fui de Movimento Estudantil...depois resolvi fazer Serviço Social e no meu quarto período de Serviço Social eu percebi é...que a gente como futuros assistentes sociais a maioria não tinha um perfil...do que queria pra sua própria vida assim...suas próprias escolhas, porque eu escutava váaarios depoimentos de pessoas que não sabiam nem o que era Serviço Social e isso me preocupava...aí foi numa cadeira que falava muito sobre Movimentos e eu ficava...uma cadeira minha sobre Sociologia que falava dos Movimentos Sociais e quando eu comecei também Filosofia que também puxava um pouco... eu comecei a me interessar pelos Movimentos Sociais eu disse não, eu tenho que voltar pra minha base né...e me trouxe mais empoderamento...então depois de um determinado tempo já no final da minha graduação aí eu disse, não, eu quero conhecer os movimento dentro de Recife, e aí eu fui pro Comitê de Mulheres Negras e esse regimento foi criado por três mulheres: Eu, Marta e Alcione. *Então...quando a gente construiu esse regimento eu me encontrei como mulher negra... porque até aquele período eu não me conhecia como mulher*

negra, porque até então todo mundo falava que era parda...que era clarinha da cor...que quando eu falava ah, eu sou negra! ah você não é negra não que você é clarinha da cor..

Como podemos observar, a questão do reconhecimento como mulher negra, trouxe a perspectiva política dos movimentos sociais para a nossa entrevistada. Segundo Carneiro, (2001) é em meio a esta dinâmica que o processo de emancipação, de busca de igualdade de direitos das mulheres negras ganha força, estabelecendo novos desafios. Além disso, a condição de mulher negra no discurso da mesma nos reflete que:

Se quisermos considerar o papel do discurso na reprodução do racismo na sociedade, necessitamos obviamente de uma abordagem integrada [referindo-se à integração discurso-cognição-sociedade]. Até onde eu sei, existe, no presente, apenas uma abordagem coerente, explícita e empiricamente garantida/segura que preenche tais condições: uma abordagem sociocognitiva do contexto (VAN DIJK, 2006, p. 163).

Para Van Dijk, a situação social determina as estruturas do discurso. Indivíduos, em “determinadas situações sociais”, fariam a “mesma coisa” ou compartilham de uma percepção de “situação igual”, mesmo em diferentes contextos sócio-históricos (VAN DIJK, 2008, p. 209). Nos termos do próprio cognitivista, há outros modelos mentais envolvidos, pois, para falar “da mesma maneira”, seres humanos, em sua complexidade psicológica, deveriam se encontrar em “situações iguais”. Nesse sentido, o que podemos compreender é que a condição social da mulher negra no Brasil ao longo da história é vista pelas militantes negras como uma “mesma situação”, que faz com que eles verbalizem o mesmo conteúdo (VAN DIJK, 2006, p. 162).

Falando de Violência de Gênero no Movimento Negro Unificado – PE

Para Fefferman (2013, p. 13), “os movimentos sociais negros vão enveredando por novas formas de ação e mobilização”, a partir da história de vida da nossa pesquisa, verifica-se que a questão da violência de gênero

foi sendo introduzida nos espaços do Movimento Negro Unificado-Pernambuco aos poucos:

(...) depois quando eu comecei a atuar dentro do Comitê e de empoderar outras mulheres que não se reconheciam como negras eu vi a importância da nossa militância dentro desse espaço e eu tive o prazer de conhecer, Marta...Marta Almeida que é a coordenação do MNU, eu tive o privilégio de estar ao lado dessas duas mulheres que me empoderaram muito... e foi Marta e Alcione caramba! É uma força muito grande, eu dizia assim, cada dia mais eu tô empoderada e cada dia mais eu posso empoderar as mulheres da comunidade de onde eu vivo! Onde eu moro!

Na narrativa de Salvelina Souza Mendonça, podemos identificar que há protagonismo a partir de sua militância, no que tange a apontar como raça e gênero são categorias que justificam discriminações e subalternidades, construídas historicamente e que produzem desigualdades, utilizadas como justificativas para as assimetrias sociais, que explicitam que mulheres negras estão em situação de maior vulnerabilidade em todos os âmbitos sociais.

(...) foi uma construção muito forte do MNU tá dentro... enquanto eu mulher negra ocupo esses espaços...e quando a gente fala da violência da mulher, eu tô dentro...eu sofri violência doméstica, entendesse? *Eu tenho um recorte muito forte de violência e de sobrevivência porque raramente quando você tem a violência são poucas mulheres que conseguem escapar, né?*e você poder escapar durante muitos anos você traz uma reflexão pra essas mulheres que passa pela aquela situação e não consegue se sair dela...é como as mulheres fala você é a força do nosso movimento e eu faço muitooo abertamente: *gente, nós mulheres negras somos a força, a gente junta somos mais forte, uma só ela não consegue se empoderar, ela não consegue manter é....a estrutura, mas quando a gente tá todas agarrada, a gente consegue se sair de cada local ...e*

meus 16 anos...eu mãe com 16 anos, de 15 pra 16 anos eu tive a minha primeira filha e passei quase vinte anos da minha vida com o meu primeiro companheiro que era o pai dos meus filhos e eu sofri várias violências entendeu? É... de você acordar de manhã com água gelada no seu rosto...tipo levar um tapa na cara, bater na cara, bater no teu braço...deixando a marca pra tipo assim eu não te matei mas deixei uma marca que tu nunca esqueceu, fui eu que fiz isso! E depois de mais de 5 anos de separada ele tentou me matar com três tiros a gente já tava divorciado, já tava separado assim...e fazer com o quê isso? Eu continuasse a ser essa mulher que eu sou hoje... não deixando meu processo de é...de situação desagradável pelos meus filhos e poder mesmo com toda essa situação tentar agradar meus filhos com o pai foi um processo muito difícil, entendeu? e foi um momento que... naquele dia, quando eu precisei de apoio da minha mãe, eu não tive! mas eu não consigo, é assim, ter raiva porque eu acho que foi um momento dela tipo: eu não posso abrir a porta pra tu, porque se talvez eu abrir a porta pra tu eu esteja sustentando tua morte aqui, mas naquele período a gente não entende né, a gente só entende depois de um vário tempo assim que você vai amadurecendo, você vai construindo o seu próprio espaço e criando novas oportunidade....e quando eu cheguei no MNU eu via vários relatos de mulheres que tinham medo de dizer o que passou, sabe? com o seu companheiro e eu fui uma das primeiras mulheres que dentro da reunião dos espaços com homens, mulheres, jovens...

A partir do acima exposto, é possível destacarmos que a história de vida e de luta da Salvelina Mendonça exerce uma força individual e coletiva para romper com a violência, o racismo e o sexismo, algo que também tem suas raízes no mundo colonial como Fanon (1968) esmiúça o colonialismo e os seus efeitos, chamando-nos ao esforço de nos descolonizarmos, ao tratar esse contexto como um processo que estrutura a sociedade e que determina a organização política imposta, seja na dominação de raça ou de gênero. O Mapa da Violência 2015 demonstra que no período 2003-2013,

as principais vítimas da violência de gênero foram meninas e mulheres negras, com queda na evolução das taxas de homicídio de mulheres brancas – de 3,6 para 3,2 por 100 mil – e crescimento nas taxas de mulheres negras – de 4,5 para 5,4 por 100 mil –, com prevalência entre 18 e 30 anos de idade e maior incidência de mortes causadas por força física, objeto cortante/penetrante ou contundente, e menor participação de arma de fogo.

[...] como é possível que o racismo, a discriminação racial e a violência racial permaneçam como tema periférico no discurso, na militância e em boa parte das políticas sobre a questão da violência contra a mulher? Só podemos atribuir isto à conspiração de silêncio que envolve o tema do racismo em nossa sociedade e à cumplicidade que todos partilhamos em relação ao mito da democracia racial e tudo o que ele esconde. Historicamente, as políticas públicas para mulheres no Brasil, partem de uma visão universalista e generalizante de mulher, incapaz desse simples questionamento, afinal que cara têm as mulheres deste país? (CARNEIRO, 2003, p.15-16)

Na fala da Savelina “*nós mulheres negras somos a força, a gente junta somos mais forte*”, percebemos que encontrar uma união para o enfrentamento é algo que é realizado a partir do compartilhamento dessas experiências e de uma força militante para além dos aspectos intelectuais e políticos o interior do Movimento Negro, pois trata-se do cotidiano de milhares de mulheres negras, vítimas de violência que não encontram muitos espaços para falar de suas dores.

As mulheres devem ser protegidas quando são vítimas de discriminação racial, da mesma maneira que os homens, e devem ser protegidas quando sofrem discriminação de gênero/ racial de maneiras diferentes. Da mesma forma, quando mulheres negras sofrem discriminação de gênero, iguais às sofridas pelas mulheres dominantes, devem ser protegidas, assim quando experimentam discriminações raciais que as brancas frequentemente não experimentam. Esse é o desafio da interseccionalidade. (CRENSHAW, 2002, p.09).

Sobre a proteção e a luta, a fala da nossa entrevistada é contundente sobre a força necessária para trilhar caminhos de maneiras diferentes e com estratégias políticas que as façam fortalecidas em situações de opressão.

“Nós Mulheres Negras Somos a Força”

Ao expor a sua história de vida, Salvelina Mendonça demonstra como contribui para que haja debates sobre violência contra a mulher, demarcando como os aspectos de gênero e raça são determinantes na estrutura social, podendo gerar ações e mobilizações que vençam as barreiras da desigualdade e da violência.

depois que o meu...que a gente começou a trazer esse recorte de violência pra esses espaços, as mulheres começaram a dizer, “ah eu também passei por isso, entendesse? epa ah eu também tenho essa história, até mulheres mesmo que convive em outro tipo de relacionamento e tinham vergonha de contar a sua história...porque a gente...as pessoas tem uma maneira de expressar a sua identidade tipo: meu cabelo, meu turbante ou minha cor, mas a nossa verdadeira identidade é aquilo que a gente vivencia, entendeu? Se a gente não consegue vivenciar ou contar o que você passou ou vivenciou, a sua referência não pode ser só a tua cor ou o teu turbante ou os espaços que você ocupa, você precisa ter algo mais concreto, então o concreto é aquilo que você vivencia... então a minha vivência, o meu, como é que posso dizer...o que eu passei é o que eu deixo bem assim, bem assento nos espaços...olha, eu passei por isso, eu vivenciei isso e a minha história é essa! E quando eu comecei a ocupar o espaço dos machos, a gente fala assim...é a gente sente que o machismo é muito forte, sabe? E muitas vezes a gente tenta quebrar isso... somos nós que... somos mãe...que como eu digo, nós somos mães porque sentimos a dor de uma mãe quando ela perde seu filho, a dor de uma mãe quando a sua filha é estuprada...

Nesse discurso, Van Dijk (2016, p. 22) considera que “o sistema de dominação racial continua sobre os grupos minoritários, até que estes sejam capazes de desafiar essa dominação”. Esse desafio é importante quando há debates travados em variados espaços como nos movimentos sociais. A partir da Análise Crítica do Discurso, há um compromisso com a revisão das formas de instaurar o poder na construção da realidade através da linguagem, a qual, em termos de cultura, torna indispensável o desenvolvimento de processos interpretativos e reflexivos sobre como se instauram no dizer as hierarquias e formas de conhecimento que representam a realidade (VAN DIJK, 2003).

Eu acho que a gente tá num caminho né, eu acho que é no caminho de novas formações, novas desconstrução, sabe? E também assim é uma maneira da gente ter noção como é forte, sabe?...a gente vive nos terrenos que a gente tem que pisar assim, mas a gente não deve ter medo não, a gente deve encarar mesmo, eu tô aqui porque eu também tenho meu espaço, eu também tenho meu lugar e tenho que dar a minha contribuição e eu acho que quando a gente pode e a gente tem espaço a gente não tem que ter medo de falar mesmo que saia uma palavra errada, uma palavra distorcida, mas são essas palavras que muitas vezes dá sentido a outras palavras, sabe? E quando tem alguém que tá ali tendo aquela reflexão e depois a gente vai entender o significado de tudo aquilo que tá ali naquele espaço...então eu aprendo, eu falo nas minhas falas que eu aprendo todos os dias, eu tô aprendendo com você agora, aprendo com Oliveira, com Pedro, com Marta, aprendo com as pessoas que tão sempre nos espaços, eu digo que sou uma eterna aprendiz...e eu trago um traço de uma história de que...eu cheguei até aqui e tô vivenciando daqui pra lá, entendesse? Então, assim eu acho muito importante essa construção, acho muito importante a gente ter noção do que a gente vivencia todos os dias e estar sempre olhando pro outro, olhando pro outro...porque se a gente parar e olhar só pra gente, a gente não consegue andar, mas se a gente se juntar a gente consegue. As expectativas que eu tenho é que

um dia eu possa, antes de morrer ver o nosso país, sabe... numa igualdade...numa igualdade racial, igualdade de classe...igualdade de religião porque a gente tem isso muito forte dentro da nossa história, né?

Em sua fala, Salvelina Mendonça completa que há muitos desafios na militância, principalmente o de ser mulher negra periférica:

Os desafios a gente nunca vai parar porque todos os dias a gente tem um desafio na nossa frente...*o desafio que a gente tem que saber lidar com eles e pra mim um grande desafio é ser mulher negra, porque ser mulher negra morando em periferia, pobre! É um desafio muito grande...as pessoas não sabem o que é isso, só a gente...*porque todo dia a gente leva uma gracinha...até...não generalizando todos...mas a gente escuta uma gracinha até do próprio negro que convive com a gente, entendeu? Então isso pra mim e pra muitas negras isso é uma grande desafio, mas aí a gente não pode levar isso ao pé da letra e saber driblar né? E a gente só pode driblar descontruindo isso entre a gente mesmo, tipo ó eu não gosto dessa situação mas a gente tem que saber lidar com isso...e pra mim...eu amo ser negra, não me envergonho de ser negra! Foi difícil na minha faixa etária de 12 anos pra os 14 ou 15 anos, até porque eu fui casada com um homem branco...e ele sempre falava isso que eu não era negra que minha cor era clara e não gostava...quando ele me conheceu o meu cabelo era tipo o da minha filha, bem cacheado, era bem louco meu cabelo! E ele no perfil dele...eu sem noção do que era aquilo tudo tive que começar a viver no padrão de vida dele né..e depois de quando comecei como eu te falei, comecei a ver e me enxergar de outra maneira porque as pretas que eu convivo que estou nos espaços me empodera dessa maneira e vou começar a me reconhecer desse jeito...e aí eu comecei a empoderar a minha filha, porque minha filha é uma negra e na escola que ela estudava ela passava por várias perseguição por ser escola de branco e ela estar no meio dos branco, né? e até pra escola com ela eu ia...mas depois disso hoje ela é mulher empoderada e

“mainha eu sou uma negra linda” rsrs e meu filho também é negro e minha família é toda negra, tem uma mistura assim por causa do meu pai e da minha vó, mas os meus avós por parte da minha mãe é tudo negro e a gente tá aí pra todo dia enfrentar um desafio...a gente enfrenta um desafio na esquina, dentro do ônibus...a gente passa por várias coisas mas são essas coisas que nos fortalecem né...são essas coisas que nos dá noção de que realmente vale a pena lutar, sabe? Vale a pena lutar pelo outro! O que entristece mais é quando eu ligo a televisão e vejo que no presídio morreu tantos negros quando a gente vê no presídio feminino que morreu tantas negras... quando a gente vai pra Funase e ver que muitas meninas lá com medo...é negra mas não tá empoderada da sua cor, da sua raça...da sua própria identidade e a gente não sabe como chegar porque tem um bloqueio muito forte, aí chega várias pessoas fazendo uma palestra dizendo não, essa estatística é assim, essa estatística aqui quando a gente chega lá vê uma realidade bem diferenciada que não bate nem com o que eles falam...e por aí vai esse desafio né e a gente vai simplesmente empoderando as mulheres, é...fazendo uma nova construção nos espaços e contando cada um as suas história de vida e a gente tirando o proveito né...porque as histórias em cima delas a gente tira o proveito né...a mesma coisa de você ler um livro e você quer alguma frase que diz assim o que você viveu ali, sabe? E você faz um recorte da sua vida passada....é isso aí.

A importância de narrativas de vida que inspiram reside no poder transformador de uma realidade, muitas vezes é pelo discurso que as práticas tomam forma, informam e se modificam, como bem aponta Van Dijk (2016)

O poder que o discurso tem de “nomear e fazer” ou “nomear fazendo”, permite que o dito tenha uma dupla dimensão. As realidades são narradas, mas também são criadas com o discurso. Através do discurso, os grupos podem exercer controle sobre as mentes dos outros, sobre suas representações culturais e sociais (VAN DIJK, 2016, p. 171)

Ademais, a narrativa da Salvelina Mendonça reflete a forma de militância e os passos vindouros acerca do quanto precisamos avançar na pauta sobre violência contra a mulher com recorte racial, para que podemos romper as barreiras ainda herdadas de um mundo colonial cindido pelas diferenças construídas socialmente, uma vez que para Fanon, a violência é intrínseca ao colonialismo e que pode transformar-se em revolução, pois enxerga que há também meios violentos para derrubar o colonialismo e vê na violência anticolonial uma práxis totalizante que liberta o colonizado de suas alienações.

Considerações Finais

O colonialismo intrínseco à violência produz e reproduz muitos tipos de subordinação. A participação política das mulheres nos mais variados espaços, maximizam poder de luta e de mudanças no cenário social. Na formação histórica dos movimentos sociais negros, e a denúncia das desigualdades raciais sempre permearam o debate e contaram com a reivindicação desses movimentos junto ao Estado. Nota-se que a violência contra a mulher negra ainda percorre o caminho da visibilidade, das histórias contadas que fortalecem outras vítimas de violência.

Observamos que são narrativas como a da militante Salvelina Mendonça que tornam os diálogos possíveis e as denúncias em movimento, porque a união e a luta permitem que a articulação de raça e gênero façam parte dos discursos e das práticas de mobilização e retratem que há um legado colonial, ainda não rompido, que pauta violência e discriminação, sobretudo por vivenciarmos o Mito da Democracia Racial no Brasil que dificulta a legitimidade de não só visibilizar a violência contra a mulher, mas apontar o recorte racial que é real e contundente.

A partir de narrativas como esta analisada, compreendemos que a pauta sobre a violência contra a mulher requer experiências compartilhadas que se fortaleçam no plano político e que transbordem em avanços e conquistas para uma sociedade cada vez menos racista e sexista.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em Movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.17, p.7-372, 2003.

CARVALHO, Josédla Fraga Costa. **A oportunidade da cor: judicialização das cotas sociorraciais da UFMA**. Tese de doutorado. 215f. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFMA, 2016.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos feministas**, ano 10, v. 172, 2002.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Los Condenados de La Tierra**. Buenos Aires: 1ª Ed. Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____. **Os condenados da Terra**. Tradução de José Lourênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Colonialismo, racismo e luta de classes: a atualidade de Frantz Fanon. **Anais do V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina**. “Revoluções nas Américas: passado, presente e futuro”. São Paulo, 10 a 13/09/2013. Disponível em: http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/v16_deivison_GI.pdf. Acesso em 30 de Agosto de 2016.

VAN DIJK, T. A. **Racismo e discurso na América Latina**. Brasília: UNESCO; São Paulo: Contexto, 2016.

_____. Introdução. In: VAN DIJK, Teun A. (Org.) **Racismo e discurso na América Latina**. São Paulo: Contexto, 2014.

_____. **Discurso e poder**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2012.

_____. **Discurso e poder**. São Paulo: Contexto, 2010.

_____. **Discourse, context and cognition.** Discoursestudies, v. 8, 2006. Disponível em: <www.discourses.org>. Acesso em: 10 jan. 2016.

_____. **Politics, ideology and discourse.** In: BROWN, Keith (Ed.). Encyclopedia of Language & Linguistics. Elsevier, 2005.

_____. Prólogo. In: BERARDI, Leda (Org.). **Análisis Crítico del Discurso: perspectivas latinoamericanas.** Santiago: Frasis Editores, 2003.

_____. El estudio del discurso. In: Van Dijk (comp.) **El discurso como estructura y proceso.** Barcelona: Gedisa, 2000.

WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2015: Homicídio de mulheres no Brasil.** Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais. Flacso. Brasília, 2015. Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf>

CAPÍTULO IV

“ESSA CASA SE TORNA RAMA DE BATATA”: HISTÓRIA ORAL DE VIDA FEMININA NO UNIVERSO RURAL DO AGRESTE

Annahid Burnett

Universidade Estadual da Paraíba

Nerize Laurentino Ramos

Universidade Estadual da Paraíba

Annahid Burnett

Pesquisadora e Professora do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade Estadual da Paraíba – UEPB/PPGDR/PNPD. Doutorado em Ciências Sociais; Mestrado em Sociologia; Licenciatura em Sociologia. Autora do Livro A “SAGA” DA ALGARROBA. Ed. NEA, 2018. Autora do Livro VOZES DA SULANCA. Alemanha: Ed. NEA, 2016. Tradutora do Livro SOCIOLOGIA AMBIENTAL do professor John Hannigan da Universidade de Toronto. Ed. VOZES, 2009.

E-mail: aburnett8@gmail.com

Nerize Laurentino Ramos

Professora efetiva do Departamento de Ciências Sociais e da Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade Estadual da Paraíba PPGDR/UEPB. Doutorado e Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB.

E-mail: nerize@uol.com.br

Desde que estou retirando
só a morte vejo ativa,
só a morte deparei
e às vezes até festiva;
só a morte tem encontrado
quem pensava encontrar a vida,
e o pouco que não foi a morte
foi de vida Severina
(aquela vida que é menos
vivida que defendida,
para o homem que retira).

Morte e Vida Severina de João Cabral de Melo Neto

Introdução

O Agreste de Pernambuco é uma região intermediária entre a Zona úmida do Litoral/Mata e o Sertão seco, e é por natureza diversificada, não é só caatinga e nem é só pecuária. Trata-se de uma região permeada de brejos, ilhas de umidade, micro climas que permitem culturas diversificadas, como: tomate, beterraba, cenoura, repolho, hortaliças de modo geral, flores, batata-doce, frutas e, também, café. Na descrição de Manuel Correia de Andrade (2005, p. 153), “o Agreste tem relevo movimentado e os brejos são frequentes”. Da mesma forma, encontramos um mercado de serviços na área de lazer, turismo, gastronomia, hospitalidade, devido ao clima ameno e ao artesanato diferenciado. A Mesorregião do Agreste de Pernambuco é

composta de seis Microrregiões (IBGE, 2011). São elas: Alto Capibaribe; Médio Capibaribe; Vale do Ipojuca; Brejo Pernambucano; Garanhuns; Vale do Ipanema. A Microrregião do Alto Capibaribe compreende as cidades de Santa Cruz do Capibaribe; Taquaritinga do Norte; Toritama; Vertentes; Vertente do Lério; Santa Maria do Cambucá; Frei Miguelino; Surubim; Casinhas (IBGE, 2011). Geologicamente a Mesorregião do Agreste está situada sobre o Planalto da Borborema em altitude média entre 400 a 800 metros, também conhecido como Serra das Ruças¹, é uma região montanhosa no interior do Nordeste brasileiro e se estende pelos estados da Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Alagoas (IBGE, 2011).

A Mesorregião do Agreste de Pernambuco foi colonizada através dos caminhos das boiadas, cujos percursos foram permeados de paradas as quais resultaram em feiras livres e posteriormente em vilas e cidades (Ribeiro, 1995). De origem essencialmente rural, ligados à pequena propriedade da região, chamada de sítio, e ao trabalho agropastoril da família no seu domicílio. O mercado desse universo agropastoril é historicamente a feira livre para onde convergem os sitiantes e local improvisado para as sociabilidades da população rural agrestina.

Pela região do Agreste passavam os caminhos das boiadas, dos currais, sempre margeando os rios até os mais remotos rincões dos sertões. Depois da expulsão dos membros da Companhia das Índias Ocidentais, na segunda metade do século XVII, a atividade pastoril no interior do Nordeste se intensificou, com o intuito de abastecer a zona canavieira com carne bovina e animais de tração para o engenho de cana de açúcar. A colonização do interior do Nordeste se deu principalmente através de doação de terras num sistema chamado de Sesmaria², visto em Ferreira, (2001); Abreu (1975); Andrade (2005); Barbalho (1974).

1 Ruças é a grafia tradicional adotada pelo IBGE que, segundo o Aurélio, quer dizer névoa densa, neblina.

2 A sesmaria como tipo de propriedade concedida em terras do Brasil era uma translação do regime jurídico português. No reino fora disciplinada sua concessão com a Lei das Sesmarias, datada de 26 de maio de 1375, e baixada por D. Fernando. Seu objetivo era fazer progredir a agricultura, então abandonada como decorrência das lutas internas verificadas. À escassez dos gêneros correspondiam os altos preços dos poucos produzidos. Insuficientes os gêneros eram também inacessíveis à população. Daí a Lei das Sesmarias que trazia a finalidade de obrigar os proprietários a cultivarem e semearem as terras; e não o fazendo cederem parte a um agricultor para que realize lavoura. A sesmaria no Brasil se traduzia numa área quase sempre variável. Encontramos concessões de uma légua até 50 léguas ou mais, afirma Fenelon (1974).

É neste universo agropastoril do Agreste que se insere a história oral de vida extraordinária de nossa protagonista dona Maria de Lourdes Santos. Universo diversificado de latifúndio, da pequena propriedade rural denominada de sítio, como também palco das migrações dos *corumbas*, trabalhadores rurais da região do Agreste que migram para trabalhar no corte da cana na época da safra na Zona da Mata Sul de Pernambuco, por eles chamada simplesmente de “sul”.

O universo rural do Agreste e os *corumbas*

As condições de reprodução do agricultor agrestino estão relacionadas a dois fatores básicos: a possibilidade de dispor de um terreno próprio onde possa manter o seu sítio e sua produção familiar, ou sua inserção nas grandes e médias propriedades na qualidade de *parceiro*, *rendeiro* ou *morador*. Em todos os casos, o recurso ao assalariamento temporário para complementar o nível de subsistência da família sempre foi um recurso utilizado pela maioria dos agricultores, seja dentro da própria região do Agreste, seja migrando para o corte de cana nos canaviais da Zona da Mata (SALES, 1982). Observamos, então, que a migração com o objetivo de complementação da renda familiar para assegurar a *reprodução social* (MARX, 1950) continua sendo uma estratégia recorrente na realidade agrestina contemporânea.

Existe uma migração histórica dos trabalhadores rurais, principalmente do Agreste Setentrional, para trabalhar na zona canavieira na época da safra. Essa força de trabalho de reserva era denominada de *corumba*. Supostamente essa tradição teria sido iniciada com a abolição dos escravos, que era a mão de obra da Zona da Mata canavieira. Com a extinção da escravidão, instituiu-se uma nova categoria: a do *morador* nos engenhos. No tempo do corte da cana, os engenhos precisavam de mão de obra extra, que era arregimentada pelo *empreiteiro*, nova categoria no lugar do *feitor*, o qual selecionava, organizava e controlava os trabalhadores temporários que migravam do Agreste, geralmente a pé. Ao chegar às cidades da Zona da Mata canavieira, eles se dispunham na rua para serem selecionados pelo *empreiteiro* que agenciava tudo (SALES, 1982). Para entender melhor como

funcionava esse intercâmbio entre o Agreste e a Zona da Mata, precisamos detalhar as estações e as lavouras nelas contidas.

O trabalhador migrante sazonal proveniente do Agreste se deslocava na época da “moagem” da cana, da sua lavoura própria ou arrendada, para trabalhar nos canaviais como trabalhador assalariado, alugado. É uma época que coincide com o verão do Agreste, quando já havia sido feita a principal colheita dos roçados dos rendeiros e pequenos proprietários. As principais lavouras do Agreste são de caráter temporário, são plantadas no início do “inverno”, ou seja, da estação das chuvas, que se inicia exatamente ao dia 21 de março, oficialmente o início do outono no hemisfério Sul, ou dia de São José para o lavrador, 19 de março, se estendendo até agosto. As lavouras temporárias ou “de sequeiro”, como por exemplo, o milho e o feijão têm que ser plantadas em março para se colher milho verde para a pamonha e a canjica no mês de junho, período das festas de São João. O restante do milho fica no pé para ser colhido depois de secar e transformado em ração para os animais. O milho é plantado em consórcio com o feijão e com o algodão e depois da colheita serve de pasto para o gado, *é a chamada “renda pela palha”*, quando da terra arrendada - o proprietário cede um pedaço de terra ao lavrador, rendeiro, que limpa a terra e cultiva a lavoura e depois da colheita deixa a palha para o gado pastar. Depois da colheita, o agricultor deixava a terra para ser cuidada pela família e se deslocava, em setembro, geralmente a pé, de trem quando tinha algum dinheiro para o deslocamento, em direção ao canavial, onde ficava até dezembro, quando trazia o dinheiro para a festa da família, ou então até as trovoadas de janeiro, sinal que já era hora de preparar a terra para botar roçado (BURNETT, 2014). Essa migração para o “sul”, como se refere o agrestino dos sítios ao contexto dos canaviais da Zona da Mata, estudado por Tereza Sales (1982) foi sempre uma garantia de renda durante o “verão”, ou seja, o período de estiagem no Agreste, que vai de setembro até fevereiro, exatamente seis meses, metade do ano. Alguns agrestinos solteiros terminavam casando com moças do “sul” e lá ficando.

O processo de expulsão, pelos patrões, dos trabalhadores residentes nos engenhos da Zona da Mata do Nordeste foi objeto de estudo da pesquisadora Lygia Sigaud (1979). A partir do Estatuto do Trabalhador

Rural, de 1963, e do Estatuto da Terra, 1964, os patrões argumentaram que não podiam mais manter a maior parte dos moradores. Por outro lado, os sindicatos alegaram que as expulsões representavam a sonegação dos direitos. De acordo com a pesquisadora, esta situação produziu dois tipos de trabalhadores: os “fichados”, com contrato e “com direitos” e os “clandestinos”, sem direitos. Esta situação estabeleceu uma relação peculiar entre os *empreiteiros* e, os trabalhadores “clandestinos”, antigos moradores, os quais passaram a morar nas “pontas de rua” das pequenas cidades canavieiras.

As migrações dos trabalhadores rurais nordestinos foram também estudadas pelo professor e pesquisador Afrânio Garcia Jr. (1989), através de abordagens alternativas, as quais complementam as interpretações sobre os fluxos migratórios de áreas rurais para áreas industrializadas. O autor argumenta que enquanto alguns trabalhadores se tornaram operários de fábricas no Sudeste, outros conseguiram manter sua condição camponesa porque foram inseridos temporariamente no setor industrial.

Na narrativa ficam evidenciadas as estratégias do pequeno agricultor para manter seu sítio por meio das migrações sazonarias. Observa-se o quanto esse elemento da mobilidade se encontrava incorporado no cotidiano da vida dos pequenos agricultores da região. As áreas de Tabocas e Gado Bravo são de brejo, possibilitando a fruticultura e o cultivo de café de sombra, aproveitando as matas remanescentes ou as fruteiras. O mercado para escoar a produção agrícola dos brejos do Agreste continua sendo a tradicional Feira de Caruaru. Mesmo se tratando de um minifúndio (o terreno do sogro de dona Lourdes), numa região mais úmida, permitindo assim culturas perenes, como a fruticultura e a cafeicultura, o agricultor, ainda assim, precisava ir para o “sul” para complementar a renda da família no verão. Supostamente o termo “sul” tenha sido derivado da Região da Zona da Mata Sul de Pernambuco, onde se encontrava o maior aglomerado de usinas de açúcar do estado.



Figura 1: Mapa do estado de Pernambuco. Imagem: Condepe/Fidem(http://www2.condepefidem.pe.gov.br/c/document_library/get_file?p_l_id=78583&folderId=141847&name=DLFE-11996.pdf).

Metodologia

Como metodologia, recorremos a estratégias de pesquisa baseadas centralmente na história oral de vida dos atores sociais protagonistas da zona rural do Agreste. A partir do relato oral (depoimentos e entrevistas individuais livres), foi possível chegar aos valores inerentes aos sistemas sociais em que vivem esses atores sociais. Aspectos importantes da comunidade, comportamentos, valores e costumes, podem ser detectados através da história de cada protagonista. De acordo com Bom Meihy (2005), a história oral é um recurso moderno usado na elaboração de documentos referentes à experiência social de pessoas e de grupos. A história oral de vida corresponde à narrativa do conjunto da experiência de vida de uma pessoa. As histórias de vida têm sido usadas com a intenção de entender a sociedade nos seus aspectos íntimos e pessoais. A história oral como metodologia de trabalho científico tem sido usada na academia brasileira como herança da tradição anglo-saxã. Paul Thompson (2000), sociólogo e historiador social britânico, utiliza esta reflexão como método para sua pesquisa científica - o

sujeito social, o colaborador, tem mais liberdade para narrar sua experiência pessoal. As perguntas servem simplesmente como indicativo, colocadas de forma ampla dando maior liberdade ao sujeito para dissertar. Para conduzir as entrevistas das histórias orais de vida dos protagonistas do universo rural, utilizamos uma espécie de “linha do tempo” possibilitando aos entrevistados “mergulhar” nas histórias de vida dos seus ancestrais do sítio, na experiência herdada e narrar sua história de vida.

Fonte oral

Essa casa se torna rama de batata

Eu nasci em Suvacão, município de Altinho, na era de 54, meios de maio, dia 24 de maio. Meus pais era muito pobre, não tinham onde morar, morava no que é dos outro. Fazenda dos outro. Era morador dos outro, trabalhava alugado pra sustentar seis filhos que ele tinha, só houve eu de mulê e cinco menino, aí só criou-se dois, comigo mermo, três. Mas de mulê só foi eu mermo.

Aí, meu pai arrumou um trabalho na Fazenda Serro Azul de Altinho também, perto de Santa Tereza. Aí me levou pra lá eu novinha, fui me criando lá. Meu pai era tirador de leite, era vaqueiro da Fazenda Serro Azul. Aí eu fiquei, quando eu tava com cinco ano de idade ia pro curral tomar leite, levava o copinho com açúcar, aí eu ia pra beira da cerca, ia eu e meu irmão mais velho. Aí, nós tomava aquele leite quente que ele tirava e depois ia s'imbora pra casa.

Ele começava a tirar leite 1h da manhã ia pra 7h do dia, era. Aí, o carro pegava pra levar pra outro lugar. Os toné levava e levava pra fora.

Tinha um arruado, não tinha que ver uma rua só dos morador morarem. Tinha escola pra gente. E além do arruado, pra baixo era a cocheira e do outro lado a casa grande, que era de dona Manelita, a dona da fazenda.

No roçado quem trabalhava era as mulé, que eles não tinham tempo de trabalharem. Mãe trabalhava botando roçado, plantava milho, feijão, jerimum jandaia, esse enramava, era um jerimum redondinho, pequenininho. Eles plantavam algodão nos acero do roçado. Aí, azeite, nós se vestia. Quando eu completei doze ano, eu já me vestia e calçava de azeite, que chama mamona. Aí, plantava mamona ao redor do roçado, quando ele fulorava, que botava aqueles cacho, quando amadurecia, a gente tirava, botava no lajedo, aí secava, aí a gente batia com a varinha que nem bate fava e pegava fazia 10, 12 kg da semente dele, do azeite. Aí, pai levava pra Agrestina, vendia nos armazém, trazia o dinheiro, aí nós comecemos se vestir. Pesava na balança, chama ouro azeite, mas era mamona. Eu trabalhava mais mãe no roçado.

Com 12 ano de idade eu já tava trabalhando com a enxadinha, aí, menozinha. Eu já cavava buraquinho pra plantar azeite, a mamona plantava pra me vestir. Pai só tinha tempo de trabalhar no roçado no domingo, que era o dia que ele não trabalhava, até o dia de sábado ele trabalhava tirando leite, fazendo cerca, fazendo parto do gado, das vaca, tudo isso ele fazia.

Aí, adepois, quando eu fiquei com 12 ano eu comecei a trabalhar no campo. Comecei trabalhando alugado já. Meus pais não deixavam eu ir pra escola, eu tinha que trabalhar alugado. Ele dizia: eu não vou criar mulé pra mais tarde me dar trabaio escrevendo carta pra namorado, não, vai pra trabaiair. Aí, então eu ia pro alugado, plantava capim pangola pra os outro. Plantava milho e feijão. Arrancava quando o feijão tava maduro, eu tirava fora de feijão dos outro e ganhava meus trocadinho.

Quando eu fiz 15 ano, aí, então eu resolvi a me casar. Minha mãe me castigou muito, aí eu digo: home, eu vou me casar. Tou muito nova, mas eu vou me casar. Ela não queria, meu pai também não queria. Mas eu vou me casar. Ela dizia: agora não volta mais pra casa. Case, é pra viver, não pra voltar. Eu disse: não, se for pra eu voltar pra casa eu não me casava.

Quando nós casou, eu num tinha uma casa, nós num tinha, nem eu, nem ele. Morava-se no que era do pai dele, mas desda d'eu novinha que tive minha experiência. Aí, eu disse a ele: ói, eu sou nova, você é novo, bora butar pra trabaiair pra nós ter o que é da gente. Que coisa dos outro não é da gente. É do seu pai, mas não é da gente.

Aí, eu só seio que depois plantemo um plantio de batata. Ói, minha sogra foi quem me deu o primeiro prato, deu dois prato. Minha sogra me deu três culé, dois gaifo, uma bacia. Toda minha mubia. Eu só seio que aí fumo plantar, aí eu digo: “vamo sair dessa vida”. Aí fomo plantar batata, eu mais ele [a batata a qual ela se refere é a batata doce].

Aí, eu comprei um litro de feijão preto. Esse litro de feijão preto, ele faltou um litro pra um saco, quando eu arranquei ele, que eu bati ele, ele deu muito bom. Aí, eu vendi, comprei, ainda hoje eu me lembro, comprei meia-dúzia de prato, comprei uma tesoura e comprei duas roupa pra mim mesma, toalhinha de mesa, desse feijãozinho que eu vendi.

Aí, depois peguemo a batata, vendemo, aí comprei um guarda-roupa, comprei meia-dúzia de cadeira e um centro. Aí, eu digo: “pronto, agora faltou a cama”. Aí ele cavava a terra bem cedinho, ele ia s'imbora bem cedinho cavar a terra. De 7h eu ia pra planta, chegava lá eu levava o cafezinho dele e tomava dentro da planta, ia s'imbora pro alugado, eu ia cortar a rama da batata e plantar. Aí, quando nós colheu isso aí, aí não deu. Aí, eu digo: “vamo dar uma viagem no “sul” que eu quero conhecer o “sul” e quero trabalhar, que eu quero ver”. Ele disse: “a vida do “sul” é uma vida pesada”. Mas eu quero ir no “sul”. Aí, quando eu vi: “compre uma foice pra mim”. Ele comprou uma foicinha pra mim, aí eu fui pra o “sul”.

Quando cheguelmo lá, ele arrumou uma barraquinha, aí fiquemo naquela barraquinha. Aí, quando era 3h da manhã nós se levantava, eu cuidava naquele cafezinho e fazer um 40 [espécie de cuscuz improvisado] pra levar. Aí, nós descia

pra baixo, pra BR, chegava aquele gaiolão de cana, já tava esperando, aí pegava os trabaiaador tudinho e levava. Era mulé, era home, era menino, era tudo, pro corte de cana. Quando era toda noite eles queimava aquele partido de cana mode o pelo queimar a paia. Quando era de manhã que a gente chegava, aquela cana tava toda preta. Abeia de italiana qu'era assim, mode o mel da cana.

Aí, a gente pegava, aí eu cortava aquelas barrada de cana, eu tocava a foice, não houve diferença no corte de cana pra mim, não. Eu cortava cana, levava no “bico de gaita” [tipo de corte na diagonal], que rolava dois rolo de cana e jogava no pile de cana. Aí quando era a parte da tarde, eu não sabia amarrar, aí ele ia amarrar e eu ia dormir na paia da cana. Quando era de tarde, 3h, nós tava preto que parecia uns caivão. Aí, nós ia pra aqueles riachinho d'água, aqueles pocinho d'água, aí tomava banho, aí descia com os malote todo, pegava o carro, vinha pra casa, pra barraca. E nisso, inda passei dois mês nessa luta.

Quando foi com dois mês eu truxe dinheiro, comprei uma cama, eu comprei uma cabrinha lâzudinha pra mim, que eu toda vida fui trabaiaadera. Até um dia desse ainda tinha minha foicinha de cana. Aí depois eu digo: “eu vou trabalhar em ponto de comprar uma casa pra mim”. Aí, botei-me a arrancar toco, toco de araçá, arrancava os mato. O terreno era dos outro, era de seu Arino, mas ele não cobrava nada de ninguém. Ele achava bom porque plantava o pangola, pra deixar o pasto. Plantava no salto do milho ou no meio da batata.

No outro ano, ele já não dava roçado naquela manga mais, que já tava coberto de pangola. Já dava em outro mato grosso pra fazer o mesmo serviço, brocava, arrancava o toco de araçá, quando acabar pagava o arado pra arar. E era a lenha da gente, era os toco, eu carregava num balaio, eu levava, chegava lá, pegava o machadinho, abria, era as minha lenha, era os toco.

Eu só sei que fui trabalhando, trabalhando, graças a Deus quando foi com três anos que nós tava nessa luta da batata,

eu digo: “agora vou comprar uma casa pra mim”. Isso aqui [a casa] se torna uma rama de batata, hoje minha casa. Isso aqui foi dinheiro de batata. Nós começava no domingo arrancando batata e os comprador de batata pegando batata pra feira de Caruaru. Os comprador era de Taquara. Nós vendia na planta e eles levava pra Feira de Caruaru.



Figura 2: Foto de cortador de cana. Créditos Getty Images Plus.

Observamos claramente que a referida fazenda era um latifúndio, por conta da quantidade de moradores e da atividade leiteira e, que seu pai era um trabalhador rural sem terra. Verificamos na narrativa a divisão social do trabalho, o roçado para as mulheres e o gado para os homens. Vê-se também a dinâmica da formação dos pastos com o capim exótico, *pangola*, destinado à pecuária intensiva, o cercamento dos pastos, formados com sementes fornecidas pelas instituições governamentais. Ainda assim, se usava a mão de obra dos *rendeiros*, não mais pela *renda da palha*, mas para plantar o pasto. Quando toda terra tivesse coberta de pasto, não sobraria mais terra para o *reindeiro* fazer o seu roçado. Aniquila-se, assim, com a *categoria costumeira* denominada *reindeiro*.

A pesquisa de Burnett (2008) mostra que a preocupação com espécies forrageiras destinadas à alimentação animal, foi sempre uma

constante no semiárido nordestino. A pastagem nativa fica seca e a vegetação arbórea perde as folhas durante a estiagem como forma de economizar energia e resistir ao período seco, não deixando alternativa alimentar para o rebanho, o que tem constituído um problema na reprodução da pecuária. A introdução de plantas exóticas resistentes às intempéries como solução nutricional para os rebanhos da caatinga remonta de longa data. Para pesquisadores ligados às instituições de pesquisa agropecuária no Nordeste e para formuladores de políticas públicas, um dos maiores desafios para o *desenvolvimento* do semiárido nordestino tem sido oferecer ao produtor opções que possam satisfazer suas necessidades socioeconômicas e que sejam adaptadas às condições ambientais da região. Por isso a pesquisa com espécies exóticas xerófilas, procurando, assim, viabilizar a pecuária intensiva na região. As pesquisas daquela época resultaram na opção de dois tipos de capim para a formação dos pastos no Agreste: o *braquiária* e o *pangola*, ambos exóticos, mas que se mostraram mais adaptáveis. Porém, como vimos no depoimento, necessitava do desmatamento da caatinga e dos terrenos cedidos aos *rendeiros* para o cultivo dos roçados.

O depoimento também se refere às *migrações sazonais* para o “sul”, para o corte de cana, assim como sinaliza o caráter complementar em termos de geração de renda que tal atividade tinha para os moradores pobres do Agreste. Trata da *reprodução social* (MARX, 1950) do agricultor familiar nessa região, como também da implantação da pecuária intensiva, da racionalização da agricultura e capitalização dessas atividades agropastoris, resultando na proletarianização do trabalhador rural. A categoria *corumba* era majoritariamente masculina, porém este fato não inibiu nossa protagonista, que se prontificou a enfrentar a realidade dura dos canaviais para poder realizar seu sonho.

Outro costume antigo no Agreste rural era o de “vender na folha”, uma transação entre o comerciante e o pequeno produtor, também pesquisado por Sales (1982). Era o costume que fazia o comerciante adiantar certa quantia em dinheiro como empréstimo para que o lavrador pudesse “botar seu roçado”, ou seja, organizar o processo produtivo: comprar semente, adubo, uma espécie de empréstimo de custeio, o que significava uma venda antecipada da produção, que em geral resulta em prejuízo para o agricultor.

Relato detalhado sobre a categoria *corumba*, estudada por Tereza Sales (1982). A história mostra claramente a situação do trabalhador clandestino do Agreste nos canaviais na década de 1970, durante a Revolução Verde, quando foram implantadas a agricultura industrial e a pecuária racionalizada, através da capitalização dessas atividades pelo governo, apesar de manter métodos de trabalho rudimentares e não mecanizados.

A dissertação de mestrado de Burnett (2008) observa que a Revolução Verde foi o termo usado para definir o movimento com objetivo de aumentar a produção agrícola através da mecanização, fertilizantes, pesticidas, irrigação, melhoramento de sementes, aumento dos campos cultivados com o propósito de eliminar a fome mundial do pós-guerra. As instituições agrícolas brasileiras acompanharam o modelo americano de modernização da tecnologia rural baseada na Revolução Verde. A prioridade institucional da difusão tecnológica, acoplada à montagem do aparato estatal de assistência técnica e extensão rural é clara no Brasil até, pelo menos, meados da década de 1970. Somente a partir de 1973, com a criação da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – EMBRAPA, o governo federal decide investir maciçamente e organizar em escala nacional o seu sistema de pesquisa agropecuária. A partir daí as diretrizes principais de atuação do Estado, formulando o que se poderia definir como política tecnológica para o setor rural, estabelecem-se por intermédio dessas agências de geração e difusão de tecnologia.

Elementos de interpretação

Na história da educação brasileira, o latifúndio sempre dificultou o letramento. A pesquisa de Ferraro & Kreidlow (2004) afirma que:

Em síntese, no Brasil, o latifúndio sempre foi e continua sendo o maior obstáculo ao cultivo das letras. No final do século XIX, numa inversão malabarista de causa e efeito, fez-se do analfabetismo, em vez do latifúndio, a grande vergonha nacional. E, para lavar a honra nacional, tirou-se do analfabeto o direito do voto por mais de um século (FERRARO & KREIDLOW, 2004 p.191).

Na história de vida de Dona Lourdes, como observamos em sua narrativa, a grande propriedade *não foi* a causa de seu analfabetismo, pois havia escola no latifúndio para os filhos dos moradores. Porém, seu pai a proibia de frequentar a escola com receio que ela usasse seu letramento para escrever cartas ao namorado, ou por puro machismo, não permitiria que sua filha “fêmea” aprendesse as letras que ele próprio desconhecia. Uma estratégia recorrente da geração de Dona Lourdes para a emancipação e consequentemente se livrar do pai tirano, que ditava as regras da sua vida, era o casamento. Esse desejo de “alforria”, de ficar livre do pai opressor, levava as meninas daquela geração a se casarem muito jovens, como fez Dona Lourdes aos quinze anos. Na maioria das vezes, essa estratégia, que parecia a única alternativa de liberdade, levava à reprodução de uma mesma situação encontrada na casa paterna, de um marido tirano que substituíu o pai. No caso de Dona Lourdes, esta situação *não* se reproduziu e ela conseguiu um parceiro de vida, para compartilhar o trabalho, a luta e as conquistas, como também o analfabetismo.

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no Nordeste** – contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. São Paulo: Cortez, 2005.

BARBALHO, Nelson. **País de Caruaru**. Recife: CEPED/FAFICA/Prefeitura Municipal de Caruaru, 1974.

BURNETT, Annahid. **A “SAGA” DA ALGAROBA** – Ecologia política e escolhas tecnológicas no semiárido paraibano. 2008. Dissertação (Mestrado). Programa de Sociologia da Universidade Federal da Paraíba.

BURNETT, Annahid. As raízes rurais da feira da *sulanca* no Agreste pernambucano. **Revista Extensão Rural**, DEAER – CCR – UFSM, Santa Maria, RS, v.21, n.4, out./dez. 2014.

FENELON, Dea Ribeiro. **Caráter e Natureza do Sistema Colonial Português**: 50 Textos de História do Brasil. Editora HUCITEC: São Paulo, 1974.

FERRARO, Alceu Ravanello; KREIDLOW, Daniel. Analfabetismo no Brasil: configuração e gênese das desigualdades regionais. **Educação & Realidade**, 29(2): 179-200 jul/dez 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – **IBGE** – www.ibge.org.br

FERREIRA, Josué Euzébio. **Ocupação humana do Agreste pernambucano**: uma abordagem antropológica para a história de Caruaru. Ideia: João Pessoa / Edições Fafica: Caruaru, 2001.

GARCIA Jr., Afrânio. **O Sul: caminho do roçado**: estratégias de reprodução camponesa e transformação social. São Paulo: Marco Zero; Brasília: Editora Universidade de Brasília; MCT-CNPq, 1989.

MARX, Karl. **Le Capital** – Critique de L'Économie Politique, Livre Premier, Le Développement de La production Capitaliste, Tome Premier: La Marchandise et La Monnaie; Tome deuxième: La Production de La Plus-Value Relative, Nouvelle Recherches Sur La Production de La Plus-Value et Tome troisième: L'Accumulation Du Capital, L'Accumulation Primitive, Le Procès d'ensemble de la Production Capitaliste. Traduction de Joseph Roy et entièrement révisée par l'auteur. Éditions Sociales: Paris, 1950.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro** – a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1995.

SALES, Teresa. **Agreste, Agrestes** – Transformações recentes na agricultura nordestina. Editora Paz e Terra / CEBRAP: São Paulo, 1982.

SIGAUD, Lygia. **Os clandestinos e os direitos**. São Paulo: Duas cidades, 1979.

THOMPSON, Paul. **The Voice of the Past: Oral History**. New York: Oxford University Press, 2000.

Fonte oral

SANTOS, Maria de Lourdes. “**Essa casa se torna rama de batata**”. História oral concedida à pesquisadora Annahid Burnett em 17 de janeiro de 2013.

CAPÍTULO V

A MULHER E MÉDICA *OUTSIDER*¹ DO NORDESTE

Leonardo de Araújo e Mota

Universidade Estadual da Paraíba

Wanderlei Buriti de Moraes

Universidade Estadual da Paraíba

1 Um *outsider* é um forasteiro ou intruso, ou seja, alguém fora das normas socialmente estabelecidas para se pertencer a um determinado grupo ou sociedade. No caso específico da entrevistada, o fato de sua descoberta ter partido de fora de uma instituição pública de pesquisa (Universidade Pública), a torna uma *outsider* nesse sentido. Cf. BECKER, Howard S. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.).

Leonardo de Araújo e Mota

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor do Departamento de Ciências Sociais (DCS) e Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR) da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).

E-mail: la-mota@uol.com.br

Wanderley Buriti de Moraes

Mestre em Desenvolvimento Regional pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Bacharel em Ciências Contábeis pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Graduando em Ciências Econômicas pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

E-mail: wanderdemoraes@gmail.com

Introdução

Nascida no Crato, cidade do Estado do Ceará, a Dra. Adriana Suely de Oliveira Melo, médica obstetra graduada pela Universidade Federal de Campina Grande - UFCG, mestre em Saúde Coletiva pela Universidade Estadual da Paraíba – UEPB, doutora em Tocoginecologia pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP e em Saúde Materno Infantil pelo Instituto de Medicina Integral Professor Fernando Figueira - IMIP, é também pós-doutora em Saúde da Mulher pelo Instituto de Medicina Integral Professor Fernando Figueira - IMIP, Recife, PE.

A médica se considera paraibana, sendo pesquisadora e presidente do Instituto Paraibano de Pesquisa Professor Joaquim Amorim Neto – IPESQ, conforme seu currículo publicado em 2016 e a descrição dos achados de ultrassonografia de Zika congênita pela primeira vez no mundo na condição de *outsider*, ou seja, quando ainda não estava integrada a uma equipe da comunidade científica formal brasileira. Sua relação com o Estado da Paraíba se dá desde a sua infância e parte da juventude, onde morou, em Pocinhos, cidade interiorana que fica a 168 km distante da capital, João Pessoa, e possui cerca de 18 mil habitantes. Segundo relato da própria médica, ela sempre gostou de estudar e foi nas escolas públicas onde teve suas primeiras lições sobre a vida e de como “nada se faz sozinho”.

Atualmente, a médica reside em Campina Grande, PB, onde é professora de Ginecologia da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), pesquisadora da UNIFACISA, médica do Instituto Paraibano de Diagnóstico - EMBRION Diagnóstico por Imagem e ultrassonografista do Instituto de Saúde Elpídio de Almeida – ISEA, também em Campina Grande. Sobre sua chegada a Campina Grande, Dra. Adriana Suely relata:

Com 15 anos meus pais se separaram e minha mãe foi morar em Campina, só que foi um tempo bem difícil, não é, até

porque a gente veio de uma família muito simples, muito humilde. Estudava em colégio público, eu já estudava na época num colégio privado, por conta de uma tia minha ter conseguido uma bolsa de estudos para mim no colégio, aí estudei um ano nas Damas e depois estudei outro ano num cursinho, no terceiro científico no Dimensão. Sempre pensei em fazer vestibular para medicina apesar de não gostar muito de sangue, eu não lido muito bem com essa história da morte, é uma coisa que me incomoda de não... ainda não vivencio muito bem isso na minha vida, mas eu acho que talvez por vivenciar, eu tive que aprender a conviver com ela. Fiz medicina em Campina Grande, nunca fui a melhor aluna da turma, era... sempre fui uma aluna mediana, mas eu gostava de pesquisa, naquela época a universidade não estimulava muito pesquisa, não tinha nem PIBIC naquele período. Então, eu passei a época da universidade sem muita produção científica, mas mesmo assim, eu fui da turma que criou a primeira semana acadêmica de medicina. Fui também do DA, então eu sempre estava atrás... eu nunca fui muito quieta, eu sempre estava atrás de movimento. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

Desejamos com esse artigo dar espaço à voz feminina por intermédio de sua história de vida. Para realizar essa tarefa, no primeiro item buscaremos discutir e esclarecer algumas das principais questões teóricas, metodológicas e práticas no que concerne à aplicação da história de vida nas ciências sociais. Nas próximas seções serão expostas, por intermédio da pesquisa de campo, as principais discussões acerca de diversos aspectos pessoais e profissionais da vida da entrevistada.



Figura 1: Entrevista com a Dra. Adriana Melo

Fonte: Wanderley B. de Moraes, 2018.

História de Vida nas Ciências Sociais: apontamentos sobre teoria e prática

De uma maneira geral, no que tange à aplicação de técnicas de pesquisa, os métodos quantitativos geralmente são aplicados à análise das estruturas e instituições (grandes grupos), ao passo que os métodos qualitativos tendem a compreender a ação social (indivíduos) no interior de uma totalidade. Em nenhum dos métodos existe o descarte da realidade “externa” em detrimento dos condicionantes “internos” dos comportamentos. Embora esses métodos guardem diferenças fundamentais em sua apreensão do social, tal fato maniqueísta entre qual metodologia seja “superior” a outra. Neste sentido, como aqui trabalharemos com técnicas qualitativas, Haguette (1997) observa que elas devem ser vistas

[...] não como alternativas aos modelos quantitativos, oposição frequentemente na literatura especializada que reflete uma visão maniqueísta que é de certa forma normativa, ao asseverar as vantagens sumárias de um modelo e os

defeitos congênitos do outro, mas como uma necessidade e uma urgência dentro da sociologia para aqueles que estão convencidos de que a sociedade é uma estrutura que se movimenta mediante a força de ação individual e grupal [...] Não há dúvida que as estruturas existem e devem ser conhecidas, mas é a ação humana, a interação social, que constitui o motor da história (p. 20).

Neste sentido, não deve interessar ao pesquisador elaborar julgamentos valorativos sobre uma eventual superioridade entre métodos quantitativos ou qualitativos, mas avaliar qual deles atende melhor a seus propósitos. O processo mais relevante na pesquisa é definir qual a dimensão da realidade a ser averiguada e como atribuir aos dados obtidos através da pesquisa empírica um tratamento específico, uma vez que “todo conhecimento da realidade cultural é sempre um conhecimento subordinado a pontos de vista especificamente particulares” (WEBER, 1999, p. 131).

No que tange à distinção entre os métodos quantitativos e qualitativos, cabe aqui destacar “o método qualitativo como aquele que quer entender *como* o objeto de estudo acontece ou se manifesta; e não aquele que almeja o *produto*, isto é, os resultados finais matematicamente trabalhados” (TURATO, 2005, p. 509 – grifos do autor). Assim, pode-se inferir que métodos qualitativos como entrevistas, observação-participante, história de vida, entre outros, buscam captar os *significados* que os agentes conferem a diversos fenômenos sociais e instituições. Além disso, também é importante pontuar que essas representações da realidade sempre correspondem a um universo simbólico compartilhado por atores e grupos específicos em uma relação de tempo e espaço (em uma determinada época e local). Dessa forma, utilizando os métodos qualitativos

[...] o interesse do pesquisador volta-se para a busca do *significado* das coisas, porque este tem um *papel organizador* nos seres humanos. O que as “coisas” (fenômenos, manifestações, ocorrências, fatos, eventos, vivências, ideias, sentimentos, assuntos) representam, dá molde à vida das pessoas. Num outro nível, os significados que as “coisas” ganham, passam

também a ser partilhados culturalmente e assim organizam o grupo social em torno destas representações e simbolismos. (Ibidem, p. 510 – grifos do autor)

A partir das reflexões acima, através das quais percebe-se a função dos métodos quantitativos e qualitativos em ciências sociais, cabe agora uma discussão acerca de uma das técnicas de pesquisa qualitativa: a *história de vida*, também denominada de método biográfico e de grande afinidade com a história oral. A partir de algumas reflexões teóricas sobre essa técnica tentaremos aqui desvendar suas vantagens e desvantagens, como também esclarecer concepções diferenciadas sobre como aplicar esse método a partir do ponto de vista de alguns autores.

De uma maneira geral, para Haguette (1997) a história de vida pode ser aplicada tanto como documento, quanto como técnica de captação de dados. Segundo Goldenberg (2004), a utilização da história de vida deve ser vista como complemento a outras técnicas de coleta de dados, como a análise documental e a pesquisa bibliográfica. Para Becker (1997), por outro lado, a história de vida não pode ser considerada como um “dado” para a ciência social convencional, uma ficção, tampouco uma autobiografia, mas um importante instrumento para investigar subculturas a partir do ponto de vista dos indivíduos “desviantes” (*outsiders*).

Embora a necessidade de sempre situar a história de vida dentro das condições objetivas de uma dada sociedade e de seu momento histórico seja levada em conta pelos autores previamente mencionados, sociólogos como Pierre Bourdieu (1996) e Norbert Elias (1995) são particularmente enfáticos sobre essa questão, seja desmistificando a história de vida como uma sequência linear e coerente de acontecimentos, como também a sua utilização no caso da construção do mito dos “grandes homens” da história.

A utilização da história de vida como “evidência documental” se utiliza, por exemplo, quando o pesquisador estuda um bairro, cidade ou região que carecem de dados coletados anteriormente. Tal situação ocorreu com Howard Becker quando ele foi a São Francisco pela primeira vez e não encontrou dados demográficos, análises de bairros e instituições com os quais ele trabalhara em outros locais.

No caso dos estudos de Robert E. Park sobre a vida urbana em Chicago, especialmente sobre delinquência juvenil, doença mental e outras formas de patologia, Becker observa que a coleta de histórias de vida foi extremamente útil no sentido de construir um *mosaico* acerca da sociabilidade naquela cidade. Pensando cada história de vida como uma peça de um mosaico mais amplo, Becker conclui que “quando muitas peças já foram colocadas, podemos ver, mais ou menos claramente, os objetos e as pessoas que estão no quadro, e sua relação uns com os outros” (BECKER, 1997, p. 104). Assim, aplicando a história de vida e a metáfora do mosaico para efetuar uma pesquisa em uma instituição religiosa, poderemos perceber nas histórias de vida dos sujeitos vários elementos (histórias de curas, doações, conversões, orações, etc.) que juntos podem contribuir para formar um quadro que permita ao pesquisador compreender a instituição em sua totalidade, na medida em que “a história de vida, se bem feita, nos fornecerá os detalhes deste processo cujo caráter, de outro modo, só seríamos capazes de especular” (Ibidem, p. 110).

Sobre o método biográfico, Goldemberg (2004) ressalta que ele representa a síntese de uma tensão entre a liberdade individual e condicionamento dos contextos estruturais, sendo, ao mesmo tempo, a expressão da história pessoal e social. Assim, ao utilizar essa técnica cabe ao pesquisador evitar dicotomias e oposições como determinismo e livre arbítrio, subjetividade e objetividade. Ao escrever sua tese de doutorado sobre Leila Diniz, Goldemberg entrevistou familiares de Leila em busca de apreender o “não-dito”, mas para uma visão da totalidade também considerou um vasto “campo de possibilidades” para as mulheres de sua época no Rio de Janeiro advindo das transformações ocorridas nos papéis femininos durante a década de 1960, relativas à sexualidade, conjugalidade e maternidade.

No caso de Elias (1995), em sua biografia de Mozart, o autor desconstrói a visão do músico como apenas um “gênio incompreendido”, “louco” ou “depressivo”, ao analisar as oportunidades concretas de trabalho e sobrevivência de artistas na época dos músicos de corte. Embora o músico demonstrasse vulnerabilidade psíquica, seu ímpeto de tornar-se um artista autônomo desenvolvendo seu próprio estilo musical e sendo capaz de sustentar-se a partir dele, a realidade social de seu período histórico

tornava impossível tal empreitada (fato que seria possível posteriormente a Beethoven), uma vez que somente a nobreza era capaz de custear músicos como Mozart.

Teorizando a história de vida, Bourdieu (1996) atenta para o que ele denomina de *ilusão biográfica*, que ocorre quando o pesquisador e o pesquisado orientam-se reciprocamente em conduzir essa técnica para criar uma *narrativa de vida unidirecional*, coerente, dotada de princípio, razão de ser, objetivo, causa primeira e realização. A história de vida nesse contexto seria a narrativa de uma existência sem as contradições inerentes à condição humana.

Assim, “produzir uma história de vida, tratar a história de vida como uma história, isto é, como uma narrativa coerente de uma sequência significativa e coordenada de eventos, talvez seja ceder a uma ilusão retórica [...]” (p. 76). Neste sentido, o autor enfatiza que o pesquisador deve considerar o campo no qual essa história de vida ocorre a partir das relações do entrevistado com o conjunto de relações objetivas que influenciam a trajetória dos agentes individuais para evitar transformar os resultados obtidos nessa técnica de coleta de dados em uma “ficção” ou “romance”.

Em síntese, a história de vida é um método útil para as ciências sociais desde que sejam evitadas determinadas armadilhas. Existem certamente indivíduos de caráter excepcional, não restam dúvidas quanto a isso. Porém, tais capacidades subjetivas especiais podem ser analisadas sem cair em mistificações. No que tange à relação entre subjetividade e objetividade, cabe recordar que “a realidade é socialmente definida. Mas as definições são sempre *encarnadas*, isto é, indivíduos concretos e grupos de indivíduos servem como definidores da realidade” (BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 157 – grifos dos autores). Assim, é nessa relação dialética entre o subjetivo e o objetivo que essa técnica de pesquisa se fortalece e cabe ao pesquisador desenvolver as habilidades necessárias para aplicá-la da forma a prover resultados relevantes para sua investigação.

A utilização prática da história de vida como método de pesquisa implica uma relação de qualidade da presença do pesquisador seja na ocasião da coleta de dados, como na análise do material e da vinculação

deste com as hipóteses científicas as quais ele verifica. O principal objetivo deste método é obter a maior riqueza de detalhes sobre um determinado tema, concedendo ao entrevistado a oportunidade de ele dissertar livremente sobre sua experiência pessoal referente ao tópico em questão.

Segundo Santos IMM; Santos RS (2008), durante a coleta de dados, na qual pode-se utilizar tanto vídeo como gravador, a análise começa e se processa concomitantemente à compilação do(s) testemunho(s). Além da transcrição do material em si (fala), o pesquisador deve também estar atento à comunicação não verbal como gestos, expressões do rosto, silêncios intercalados, entonação da voz e sentimentos aflorados. Especificamente na análise da transcrição da história de vida, devem ser feitas várias leituras e sublinhamentos do texto para “descobrir os núcleos de sentido que compõem a comunicação e cuja frequência de aparição podem significar alguma coisa para o objetivo analítico escolhido” (p. 717).

Por intermédio de técnicas de recorte e colagem, os dados são codificados através das partes mais importantes relativas ao objetivo da pesquisa, interpretando o significado em forma de síntese evitando também que os fragmentos dos depoimentos sejam utilizados de forma isolada, comprometendo a afinidade temática com as partes mais importantes para a pesquisa.

Dra. Adriana: carreira, dificuldades e perdas

O Nordeste é a segunda região brasileira mais populosa, responde pelo terceiro maior PIB entre as regiões, é também a região que tem a maior quantidade de estados (nove) e no seu bojo podemos encontrar uma riqueza infindável de culturas, alimentos, costumes e riquezas naturais. No entanto, é preciso destacar as inúmeras diferenças entre o desenvolvimento econômico dentro da própria região, a falta de estrutura e persistência de alguns hábitos, além das fragilidades que a falta de reciprocidade esboça ante o simbólico.

Diante deste cenário, oferecemos o espaço para a Dra. Adriana Melo, afim de que sua história de vida sirva de motivação para que algumas

práticas, diga-se de passagem, não apenas nordestinas, percam sua força no sentido de que tanto homens e mulheres tenham o mesmo espaço nos seus fazeres, nas diversas profissões, nos lugares e não-lugares que até o presente momento ainda possuem predominância do gênero masculino.

A médica paraibana concluiu o curso de medicina na cidade de Recife, capital do estado vizinho Pernambuco. Em seu relato ela nos conta que o período em que concluiu o curso teve muitas dificuldades devido à perda de uma irmã com sete anos de idade decorrente de uma doença cardíaca, além das inúmeras dificuldades financeiras. Todavia a médica afirma que não se considera traumatizada por esta fase, mas como uma experiência de vida.

É na agitação da capital pernambucana que Dra. Adriana Melo decide pela obstetrícia, tendo sempre seu foco na medicina fetal. Desde o período da graduação, o seu interesse pela pesquisa é claro, como podemos ver na sua fala:

Eu acho que minha vida começou a mudar mais ou menos em 2005 quando eu decidi fazer mestrado, eu vi que já era hora, já estava conseguindo pagar minhas contas, já estava com a clínica estabilizada, aí eu achei que estava na hora de dar asas a uma grande paixão que era a pesquisa e aí eu fiz o mestrado na Estadual, só que aí o que a gente percebeu é que na realidade o Brasil, ele não valoriza muito pesquisa, logo no começa a gente percebe isso. E pra mim as universidades que são... que deveriam incentivar, às vezes complicam mais, nem sempre liberam os professores para eventos, é bem... pelo menos em saúde é assim, medicina é assim porque os professores também fazem a parte de assistência e eu vejo mais os médicos como assistentes às vezes, de que... como professores assistentes do que como pesquisadores. E aí, incomodada com isso eu nunca quis entrar na universidade, mas eu queria... e aí quando eu escrever um artigo científico, vou ser afiliada a quem, quando terminar o meu mestrado? Qual vai ser minha filiação científica? Até que a gente resolveu criar um instituto de pesquisa, então eu acho que

se teve [...]algo que foi marcante em termo científico na minha vida foi isso. Foi unir um grupo de pesquisadores de Campina Grande e de Recife e juntos a gente montar um grupo de pesquisa que fosse totalmente independente. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

Diante da fala acima, fica claro o interesse da entrevistada na área da pesquisa. Neste sentido a Dra. Adriana Melo é uma das fundadoras do Instituto Paraibano de Pesquisa Professor Joaquim Amorim Neto – IPESQ, onde iniciou as primeiras pesquisas na sua clínica particular sempre aos sábados. Fez mestrado na Universidade Estadual da Paraíba – UEPB e simultaneamente dois doutorados, sendo um na Universidade Estadual de Campinas – Unicamp e o outro no Instituto de Medicina Integral Professor Fernando Figueira – IMIP, no qual foi aprovada em primeiro lugar. A escolha por fazer os dois doutorados segundo a entrevistada se deu pelo fato de não querer desprestigiar as instituições, em especial a orientadora que por sua vez ficaria sem um aluno para orientar no período.

A depoente explica que foi um período “meio louco” tendo em vista a necessidade de deslocamento, as disciplinas e o exercício da profissão em sua clínica particular que lhe provinha o sustento financeiro, já que durante todo o período de mestrado e de doutorado não pode contar com bolsa de estudos, fazendo assim, as suas pós-graduações com recursos próprios.

Nesse meio tempo aconteceu uma coisa muito difícil, que se você olhar minha produção científica, ela vinha vinha vinha, ela fez isso... (faz gestos decrescentes) que foi a morte do meu irmão. Eu acho que a morte da minha irmã foi duro mas ela tinha 7 anos e assim a gente... eu ainda era adolescente e talvez não tivesse convivido muito, não tinha... a maturidade lhe deixa mais sofredora e a morte do meu irmão foi um baque que eu achei que a gente não fosse suportar. Eu acho que a vida da gente se divide em antes e depois dessa situação. Foi bem difícil, mas eu acho que quando você está diante de uma situação difícil tem que tomar uma decisão, porque esse

meu irmão na verdade ele não era um irmão qualquer, ele era quase o pai da família. Ele foi o irmão que se formou mais cedo, aos 19 anos ele já era formado em engenharia, ele comprou casa para mamãe, porque a gente vivia de aluguel, ele montou uma confecção para mamãe que trabalhavam numa confecção, ele me ajudou na clínica, ele quem me deu o dinheiro para entrar de sociedade. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes – grifos nossos).

Apesar dela sentir na perda do irmão um grande impacto em sua vida pessoal, como relata, sua crença de que a vida é apenas uma passagem, isso fez com que a ausência do irmão motivasse a criação de uma instituição em prol de idosos da comunidade da cidade onde foi criada no interior da Paraíba, Pocinhos.

De imediato a gente sabia que tinha que fazer alguma coisa, foi quando eu conheci padre Severino na missa de trinta dias do meu irmão, e, eu dizendo padre: Eu não sei ainda o que a gente tem que fazer, só sei que a gente tem que fazer alguma coisa aqui. Meu irmão como não tinha filhos meus pais se tornaram herdeiros de parte da herança dele e aí foi quando a gente resolveu construir o CCI, que é onde a gente está hoje. Então é um centro de idosos, que funciona... que foi inaugurado dois anos após a morte dele e a gente não por plano nosso, porque na realidade eu queria que fosse inaugurado no dia do aniversário dele, não deu certo e o que deu certo foi inaugurar no dia da morte dele, hoje eu entendo, que hoje em pleno dia vinte e cinco de agosto, nove anos da morte dele, a gente está aqui, em vez de estar chorando os nove anos da morte, a gente está comemorando os sete anos do CCI. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

O CCI – Centro Convivência do Idoso, é uma organização da sociedade civil que tem como objetivo promover atividades voltadas à

terceira idade. Entre outros motivos para a criação desta organização, a ausência de mais um filho para os pais da Dra. Adriana Melo precisava dar lugar a afazeres em prol de outras pessoas que se encontravam esquecidas na cidade de Pocinhos. Segundo a própria médica, de 10 filhos apenas 3 se encontravam vivos.

Então apesar da dor, apesar da saudade a gente, eu acho que esse espaço aqui foi o primeiro passo na mudança da vida da gente, até então eu entendi o seguinte: Ah! Eu vim de uma família pobre, eu me formei, me tornei médica, fiz doutorado tudo praticamente só, porque eu estudei em colégio público tudo bem, mas eu nunca tive bolsa de mestrado e doutorado, então eu sempre entendi que o que eu recebesse era meu, era fruto do meu trabalho até que alguém me disse, já depois da morte do meu irmão, que fazer o bem... não fazer o mal não é o suficiente, o não fazer o bem é uma maneira de fazer o mal. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).



Figura 2: Comemoração de 7 (sete) anos do CCI

Fonte: Wanderley B. de Moraes, 2018.

Ainda segundo a depoente, a família foi pensando nas circunstâncias apresentadas pela vida e passaram a analisar que os idosos contribuíram com os seus amadurecimentos, pois em datas marcantes como a do falecimento do irmão, os longevos a retribuíam com abraços e cuidados. Neste sentido a reciprocidade e a dádiva parecem estar presentes nestas relações de troca e de aprendizagem contínuas, porém paulatinas. Neste sentido podemos destacar através da leitura que Godbout (1999) faz da dádiva, essa relação de reciprocidade e de vínculo que estranhos promovem entre si:

Esse encontro entre dois estranhos que produz o núcleo da família é o “centro” incontornável da relação de dádiva, o ponto onde explore toda a tipologia, o impensado do vínculo social, o ponto cego, o lugar da transmutação, o lugar de “nascimento”, de aparecimento do vínculo social, e não apenas biológico, como no vínculo entre pai e filho. A transmutação de um estranho em familiar é o fenômeno básico da dádiva, que permite em seguida a reciprocidade e o mercado, mas que permite sobretudo à sociedade perpetuar-se como sociedade (e não apenas como família), renovar-se renovando a aliança em cada “geração”. Encontramos, portanto, o estranho no lugar onde menos o esperaríamos: no centro das relações pessoais, como fundamento da própria esfera doméstica. (p. 41 – grifos do autor)

Ora, as falas da médica deixam claro que a relação com os idosos vai além de uma simples prática cidadã e passam a constituir vínculos afetivos que dão significado à vida ou mesmo um sentido a ela. O fato é que a história de vida da Dra. Adriana Melo parece dividir-se em três momentos bem específicos: o primeiro momento seria a carreira, as dificuldades da infância, problemas financeiros e a separação dos pais, atingindo o ápice na morte prematura do irmão. No entanto, duas novas fases ainda estavam por ocorrer nesta história de vida: a descoberta de uma nova doença e diversas alianças com várias organizações da sociedade civil.

Zika Vírus, Ministério e Prêmios

A Dra. Adriana Melo continuou os seus estudos partindo para um pós-doutorado. Segundo a médica pela primeira vez ganhou uma bolsa, o que lhe fez se sentir valorizada. Neste período as pesquisas continuaram e o IPESQ e a UNICAMP foram pontes para vários estudos, até que outra grande mudança surgiu na sua vida:

[...] acho que a gente já estava, já tinha ficado maduro cientificamente quando apareceu o Zika que foi outra grande mudança na minha vida. Eu digo que minha vida teve alguns pontos, não é, a separação dos meus pais, a morte da minha irmã, a morte do meu irmão e a descoberta da microcefalia, acho que foram grandes pontos que fizeram a vida dar, assim, ter uma grande mudança. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

Ainda nesse sentido, a depoente explica que existiam muitas pesquisas, mas não se sabia o que estava, por exemplo, acontecendo em Recife, nem que o Zika estava lá e que estava afetando as crianças. A médica ainda explica que quando começou a aparecer os casos de Zika Vírus as crianças estavam nascendo em Recife e na Paraíba e na gravidez os fetos estavam sendo acometidos da doença.

É importante destacar o caso Catarina Maria, filha da Sra. Conceição Alcântara Matias. A Sra. Conceição procurou a Dra. Adriana em setembro de 2015 que por sua vez, percebeu de imediato que alguma coisa estava errada, apesar de não saber do que se tratava ainda. A médica explica que pediu para a paciente voltar com duas semanas e como explica, algo parecia errado com a criança, afinal eram 20 anos de experiência na área, vendo cérebros de fetos. Durante a consulta questionou o que de diferente ela teve no período da gravidez, tendo como resposta a afirmação da contaminação pelo Zika Vírus.

Segundo a médica era uma sexta-feira e estava no CCI, onde realiza trabalho de artesanato. Ela explica que estava voltando quando recebeu

uma mensagem de um grupo de *WhatsApp* com médicos de Recife que afirmavam constatar vinte e nove casos similares.

E aí eu confirmei que a paciente tinha tido Zika, só que os casos similares de Recife, eles falaram que tinha histórico de exantema, aí eu liguei para a paciente na sexta à noite e perguntei se ela tinha tido alguma coisa diferente, o que é que ela tinha tido, ela confirmou que tinha tido Zika, que tinha tido manchas vermelhas que tinha durado um dia, saber exatamente a data que tinha tido. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

A partir desse momento a Dra. Adriana Melo relatou que foi buscar na literatura informes que dessem conta da relação do Zika Vírus com a gestação, não conseguindo, no entanto êxito, tendo procurado na base de dados da PubMed durante todo o sábado, entre outras ferramentas de busca. Daí por diante surge o desafio de como provar esta relação de causalidade entre o Zika Vírus e seu impacto na gravidez.

Aí eu comecei a mandar mensagem pessoal para Recife e para o pessoal do Rio Grande do Norte para saber se eles já... que tipo de exame eles já tinham feito, em que pés estava, já que eles já tinham as crianças e foi quando eu sugeri a gente coletasse o líquido amniótico dos fetos. Porque como o líquido amniótico é um sistema fechado toda vez que uma doença da mãe passa para o feto ele excreta esse agente através da urina e o líquido é formado por urina e a gente já faz isso para outras doenças como toxoplasmose e citomegalovírus. Só que o pessoal de Pernambuco, o colega que me respondeu disse: Adriana, a gente está só notificando os casos de grávidas; e, o pessoal do Rio Grande do Norte me respondeu que estava tendo os casos lá também, mas não deu muitos detalhes. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

Segundo a médica é neste momento que surgem as dúvidas se os pesquisadores já sabiam da relação e não queriam lhe contar. No entanto ela precisava dar uma resposta à sua paciente. Por causa disso, surge a primeira comprovação científica de dentro da sua própria clínica. A Dra. Afirma que apesar deste fato, sua intenção era de dar uma resposta enquanto médica da Sra. Conceição. *As demandas oriundas do atendimento médico vieram primeiro, a pesquisa depois.*

A médica obstetra vai explicando que normalmente as descobertas por parte dos pesquisadores se dão em grandes centros de pesquisa e que o fato desta descoberta ter sido oriunda de um trabalho realizado na iniciativa privada, com recursos próprios e dentro de uma clínica privada é no mínimo atípico. Além do mais, segundo a Dra. Adriana o objetivo não era em si o da descoberta, mas o de promover daí em diante uma campanha para que outras mães pudessem se proteger, e por consequência, não imaginava que teria toda essa repercussão.

Eu posso dizer que foi um momento bem difícil da minha vida porque era uma médica, apesar de ter dois doutorados e um pós-doutorado, mas desconhecida do meio acadêmico e de repente... nordestina, mulher, falando sobre uma doença nova, uma doença que não está sendo falada nos Estados Unidos, na Europa, está só aqui no Brasil, passou pela França, porque a polinésia Francesa, é uma Colônia, ainda é ligada a França, então passou pela mão dos franceses e não foi descoberta e chega no Brasil tem essa coisa toda. E aí, foi um sentimento meio complicado porque a gente sabe que aquilo é só um ponto inicial de uma pesquisa, que tinha que ter mais pesquisa para comprovar essa associação. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

A Dra. Adriana relata que certa feita fez uma viagem da cidade de Campina Grande até a capital pernambucana, Recife, aos prantos, pois decidiu ver comentários de uma entrevista que tinha concedido. Narra ainda que os comentários iam desde o fato de que ela se beneficiaria diretamente

com o acréscimo de ultrassonografias na sua clínica particular até a fraca evidência da sua pesquisa, por não ser um estudo de caso de controle ou um estudo de corte: “o que eu fiz na realidade foi uma descrição de dois casos [...] um relato de casos, que a gente sabe que na evidencia científica, ela é muito baixa, mas ela é a primeira parte para você depois ir para os outros” (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

Segundo a entrevistada, muitas pessoas acreditavam que ela teria ganhado muito dinheiro com a pesquisa, o que na verdade não aconteceu. Por outro lado, o fato de só ter recebido verba a partir do mês de março de 2017, atrapalhou muito o andamento da pesquisa, tendo em vista a sua descoberta ter ocorrido em novembro de 2015. Nesse sentido, a médica critica: “eu fiquei me perguntando para que danado deixa nordestino fazer doutorado, se a gente não consegue verba para pesquisa”. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

Todavia, ela assinala que não adiantaria ficar se vitimizando, decidindo continuar a pesquisa mesmo diante das dificuldades e desconfianças:

Teve um apoio muito grande por que, por coincidência eu coletei líquido na terça-feira, na quinta eu viajei para São Paulo e em São Paulo eu ia para um encontro com os maiores especialistas do mundo em cérebro fetal no domingo, no sábado eu consegui levar as pacientes e essas mesmas duas pacientes que eu tinha examinado e coletado líquido, foram examinadas por eles, o que me deu uma maior força, porque eu estava ali diante do maior especialista que estava concordando com o que eu estava dizendo. Então, a partir daí eu já me senti mais segura, não que eu não estivesse, mas para você ver a pressão era tão grande que uma vez veio um repórter da UOL e ele perguntando se eu tinha certeza, e, eu dizendo: Eu já tenho certeza! Não tenho nenhuma dúvida. A maioria dos pesquisadores não tinha dúvida, quem estava no Nordeste não tinha dúvida de que tinha algo diferente. Aí

quando eu fui ler a reportagem do UOL, ele disse que eu..., tem assim: E Dra. Adriana disse que se ela estiver errada, ela pede desculpa, mas que ela prefere pecar por excesso do que por omissão. [...] Eu disse: Eu não disse isso! Mas ele tinha tanto medo que a coisa não fosse verdade que ele ainda colocou esse finalzinho, como se eu tivesse pedindo desculpas se eu estivesse errada. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

De acordo com a médica, as primeiras reuniões no Ministério da Saúde foram muito duras, pois os especialistas dos Estados do Rio de Janeiro, de São Paulo e do Rio Grande do Sul objetavam, de acordo com suas palavras, que “a gente estava só enxergando o que antes não olhava”(MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

Diante das críticas, a Dra. Adriana rebatia tendo a convicção de que sua pesquisa era uma etapa importante tendo em vista que se tratava de uma nova doença e de que os especialistas do Sul não estavam vivendo o dia a dia da doença.

[...] Eu desde o começo saí com um certo pensamento: É uma doença nova, o Brasil tem uma chance de descrever, essa doença é nova, o meu nome já estava na história, porque eu publiquei, eu fui a primeira autora a publicar Zika vírus. Então daqui a 100 anos se alguém for falar de Zika vírus, as primeiras pessoas que descreveram, vai sair meu nome, eu posso estar morta há dez gerações, mas falar de Zika... (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

Neste sentido, a médica descreve que como não tinha dinheiro para a pesquisa, não havia recebido bolsa do CNPq e que diferente de outros pesquisadores ela não tinha acesso a grandes laboratórios, não havia sentido em seguir com as reuniões no Ministério. Contudo, segundo relata,

logo após começaram as parcerias com pesquisadores do Rio de Janeiro, São Paulo e o apoio da Facisa, de Campina Grande.

Além disto, a paraibana explica que tinha medo de algumas parcerias devido ao receio, segundo suas palavras, de ser “engolida”. Ora, explica que para o resto do mundo, no Brasil, o Nordeste é encarado apenas como um coletor de dados, mas que o seu desejo era de fazer que os pesquisadores do IPESQ tomassem o lugar de protagonista desta pesquisa, revelando as suas capacidades no campo da pesquisa. “Então, se o Zika tinha sido devastador para nossa população, ele tinha que deixar duas coisas: melhorar nossa capacidade de pesquisa e mostrar para o mundo que a gente sabia pesquisar, e, também melhorar nossa capacidade de assistente”. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

Nesta perspectiva, começou de acordo com a médica a segunda grande luta, que a seu ver é mais importante que a da descoberta em si, que a de “o que fazer com a descoberta”. Explica que as crianças com Zika vírus tiveram uma repercussão grande através da mídia, lembrando doenças como a AIDS e o Ebola, mas que essa repercussão midiática não foi acompanhada de assistência e que pouco se fez para as crianças com a doença. Confessa que da sua parte seria muito injusto “ter usado” os casos com Zika apenas para publicar e não dar nada em troca, pois as mães se desdobravam para ajudar nas pesquisas e que ser os primeiros de uma doença não é nada fácil:

Então, deve ser muito difícil ser o primeiro, os primeiros casos de uma doença, você é só estudado, mas o que é que é feito em troca, o que é que você recebe em troca e aí começou com essa preocupação. Então a assistência começou a tomar uma parte até maior do que a pesquisa. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

A partir daí inicia-se a caminhada na busca pela assistência para as mães e crianças com Microcefalia.

[...] em 2016 foi muito difícil, porque eu resolvi ir buscar e desenhar um projeto de assistência junto com os ministérios, o Ministério da Assistência Social, da Saúde, da Educação, a gente queria desenhar um grande projeto, não só para as crianças com Zika, mas para crianças com necessidades especiais, porque eu comecei a conviver com crianças com necessidades especiais e a gente vê que a dificuldade é imensa, a maioria das mães dessas crianças deixa de trabalhar, as mães que recebem PCP, os pais não podem trabalhar se não perdem o benefício, são crianças caras. Você vai vendo um monte de coisas e você vai vendo que não tem muitas políticas públicas e aí eu comecei a querer me meter nessa parte também, de ajudar a desenhar políticas públicas. Mas foi bem complexo. Até o final de 2016, eu meio que surtei, porque eu vi que não ia ter, não ia ter perspectiva, a gente não tinha conseguido só os projetos CNPQ, a pesquisa iria continuar, mas seria aquele modelo de pesquisa que o IPESQ não gosta, você teria dinheiro para pesquisa para fazer avaliações a cada 6 meses, ver como as crianças estavam, mas se eu fizesse um diagnóstico de desnutrição. O que é que eu ia fazer com aquele diagnóstico? O desfecho seria a morte por desnutrição? Eu não me sentiria tão bem depois de tudo que eu vivenciei se... com desfecho de uma pesquisa minha, morressem sem a gente ter intervindo em nada, eu queria fazer já estudo de intervenção, melhorar a qualidade de vida dessas crianças e a gente não tinha verba para isso. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Morais).

Tal qual a busca pela assistência, acompanha-se da médica as mudanças na vida cotidiana, como por exemplo, as inúmeras procuras por parte de pessoas, organizações e seguimentos para que ela representasse a Causa do aborto, a Causa contra o aborto, entre outras, até fazer parte

de propaganda política. Assim, se mostrando decepcionada desabafa: “eu recebi mais de 10 prêmios, em cada viagem dessas para receber prêmios, você criava uma expectativa, porque a Causa ia entrar em evidência, mas você sempre voltava com as mãos vazias do mesmo jeito” (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

Conta ainda, que recebia os prêmios, mas que se sentia com as “mãos vazias”, o que foi lhe deixando deprimida e que não sentia mais vontade de receber os prêmios, tendo em vista a Causa da Microcefalia parecer estar sendo valorizada, quando na verdade não estava. Destarte, novos desdobramentos foram acontecendo quando a médica tomou conhecimento da ONG Fraternidade Sem Fronteiras.

Fraternidade Sem Fronteiras e Sociedade Civil

Em fevereiro de 2016 a médica que se descreve como espírita, foi com um “amigo pessoal”, palavras dela, para um evento espírita na cidade de Goiânia, Estado de Goiás.

E aí, Rossandro² disse: Adriana eu vou lhe dar 10 minutos da minha fala e você vai expor as suas dificuldades e qual é a sua proposta. Isso foi feito, eu já levei uma proposta, e, nesse dia, nesses dois dias no carnaval a gente conseguiu quase 90 mil de doações lá em Goiânia e conseguiu o mais importante que foi a ONG Fraternidade Sem Fronteiras, que é uma ONG que existe há 10 anos, Wagner³... Apesar de ser minha história, tem muitas histórias que se misturam. Então teve, além da presença de Rossandro, que foi fundamental, teve a presença de Wagner, que ele chegou pra mim, depois de todas essas viagens a Brasília, ele chegou para mim e disse: Você quer ser a primeira causa, você quer que a microcefalia,

2 Rossandro Klinjey é palestrante, escritor e Psicólogo Clínico. Para saber mais a respeito acessar: <https://rossandro.com/>.

3 Wagner Moura fundador e presidente da ONG Fraternidade Sem Fronteiras. Para saber mais a respeito acessar: <https://www.fraternidadesemfronteiras.org.br/historico/>.

seja primeira causa brasileira da Fraternidade? Eu disse: Esse cara deve estar é brincando, não é, porque... (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

A médica relata que, depois desse fato, foi ler mais sobre a ONG Fraternidade Sem Fronteiras e buscar conhecer mais a respeito do seu fundador, Wagner. Explica rapidamente que “Wagner um dia sonhou com a África, acordou no outro dia e foi para a África. Chegou lá, ele viu que ele tinha que trabalhar com crianças vítimas de... cujos pais tinham sido vítimas do HIV e que eram órfãs”, conta. Menciona ainda a situação das crianças, que em sua maioria vive nas ruas em busca de um prato de comida por um dia de trabalho e o modo de agir do presidente da Fraternidade Sem Fronteiras, fez com que ela se encantasse pelo ser humano e pelo trabalho.

A Fraternidade Sem Fronteiras ofereceu uma estrutura de apadrinhamento, onde pessoas podem apadrinhar uma criança através da doação mensal de uma quantia de R\$50,00 (Cinquenta Reais). Explica também que ao chegar em Campina Grande, cidade em que reside, um casal doa um imóvel para a realização das atividades junto as crianças com Microcefalia: “Seu Alvino e Dona Vaninha, cujo filho tinha sido um médico que foi barbaramente assassinado por outro médico em Recife”. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

A Dra. Adriana Melo narra que durante esses anos, toda sua vida gira em torno do Zika Vírus e que nem mesmo sua família em alguns momentos suportava o assunto na convivência diária. Entretanto, ela comunica que tem como grande objetivo criar um centro de referência mundial no tratamento das crianças afetadas pelo vírus. Segundo a médica, ainda há muito que fazer, mesmo estando atendendo a várias pessoas de Estados diferentes e que pessoalmente vem se sentindo ultimamente reconhecida, pois seus esforços lhe deram condições de conhecer grandes pesquisadores da área da saúde em nível mundial, além de novas publicações que vem realizando acerca da temática.

Acho que a minha história, se eu tivesse ficado chorando, me lamentando porque se não fosse a Fraternidade a gente teria fechado esse ano, o IPESQ teria completado um ano e teria fechado, mas em vez de estar me lamentando eu viajo em busca de doações, com Rossandro, mais 10 minutos aqui, mais 10 minutos ali, então até o final do ano eu tenho mais 5 viagens onde eu falo 10 minutos e depois vou para uma banquinha vender chaveiro, a gente já vendeu velas no dia de finados, vende meia. Então, acho que a gente está ensinando um jeito diferente de sobreviver longe dos grandes centros, das grandes referências em pesquisa. Acho que é isso. (MELO, Adriana Suely de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

Ela finaliza sua fala expondo o seu papel de mãe, informando que por muitas vezes não pode ser aquele tipo de mãe que acompanhava as filhas na escola, mas ao mesmo tempo procurava ser muito presente mesmo tendo os inúmeros afazeres da profissão. Relata ainda que suas filhas, sendo uma sobrinha adotada, sempre lhe viram muito dedicada à pesquisa e que com relação à sua personalidade se acha, com suas palavras, “meio chata”, o que por sua vez é consequência de sua dedicação ao trabalho e estudos decorrentes da área em que atua.

Acho que é isso, como mãe, como filha, como irmã, na sociedade eu tento retribuir o que eu posso. Acho que a gente pode retribuir, sempre um pouquinho mais, acho que a gente faz muito pouco. Não gosto de política, não gosto do momento atual que o Brasil vive de ser dividido em dois, ou você é de direita ou de esquerda ou você é azul ou é verde e o mundo ficou muito chato. As pessoas, quem é de direita acha que não pode ajudar ninguém, quem é de esquerda não pode isso, não pode aquilo. Então, eu acho que você pode ser do lado que você quiser, mas você pode ser antes de tudo humano. Eu digo que eu preciso ser a pessoa mais humana possível, talvez eu ainda não seja tão humana quanto queria ser, mas eu tento nesse processo, ser. (MELO, Adriana Suely

de Oliveira. Pocinhos, 25 de agosto de 2018. Entrevista concedida a Wanderley Buriti de Moraes).

Diante deste relato, explica que apesar de estar como professora da universidade e gostar de lecionar e pesquisar, ainda sente que por parte das instituições de ensino a pesquisa no Brasil ainda é muito desvalorizada. Ela acentua que, mesmo existindo um incentivo por parte das instituições na busca por títulos como o doutorado, os recursos para pesquisa são insuficientes e que, por sua vez, mesmo não recebendo esse amparo a pesquisa continua.

Considerações Finais

A mulher historicamente estava restrita para dentro dos limites do lar, porém atualmente a mulher não só expande suas perspectivas de dentro para fora do lar como se faz protagonista da vida futura e cotidiana dela e de inúmeras outras pessoas para além de uma localidade ou gênero. Neste sentido, nosso propósito com esta pesquisa foi o de revelar a história de vida de uma mulher nordestina, médica, mãe, pesquisadora e defensora de uma causa que resultou da descoberta de uma nova doença.

Nosso trabalho, então, traz a possibilidade de enxergar pela ótica da história de vida, os desafios, preconceitos, expectativas e dramas enfrentados por uma mulher inconformada com o comodismo e os obstáculos que a ciência tradicional e as questões de gênero impõem. Desse modo, podemos observar a capacidade de uma mulher fazer o melhor e seguir para frente, ciente que sempre terá a possibilidade de desapontar e ser desapontada por suas escolhas.

A ideia central deste material é, portanto, valorizar o método de pesquisa qualitativa sendo a história de vida de uma mulher nordestina a sua principal motivação. Assim, escolhemos a Dra. Adriana não apenas pelo fato de ser uma mulher, mas pelo exemplo de que todas as suas realizações e seu foco em levar o bem-estar para outras mulheres, em especial as mães de crianças com Microcefalia torna-se um incentivo a observar que o erro ensina o caminho do acerto e o fracasso mostra o caminho da segurança.

O desfecho não só dessa história de vida, mas de nossas próprias dependerá do bom uso que fizermos do conhecimento apreendido. Sendo assim, nossas palavras finais são no sentido de provocar mais pesquisadores a recorrerem à pesquisa qualitativa tendo em vista a sua profundidade, além de incentivara todos nós na busca de sermos protagonistas de nossas histórias conhecendo que cada criatura colherá da vida não só o que faz, mas também como esteja fazendo aquilo que faz.

REFERÊNCIAS

BECKER, Howard S. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1997.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papirus, 1996.

ELIAS, Norbert. **Mozart, sociologia de um gênio**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

GODBOUT, Jacques T. **O espírito da dádiva**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias qualitativas na sociologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SANTOS I. M. M.; SANTOS R. S. A etapa de análise no método história de vida – uma experiência de pesquisadores de enfermagem. **Texto Contexto Enferm**, out-dez; 17(4): 714-9, 2008.

TURATO, Egberto Ribeiro. Métodos qualitativos e quantitativos na área da saúde: definições, diferenças e seus objetos de pesquisa. **Revista de Saúde Pública**, 39(3):507-14, 2005.

WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1999.

CAPÍTULO VI

PRÁTICA EDUCATIVA LIBERTADORA, UTOPIA E ESPERANÇA NAS MEMÓRIAS DAS IRMÃS CATEQUISTAS FRANCISCANAS

Claricia Otto

Universidade Federal de Santa Catarina

Geane Kantovitz

Universidade Estadual do Norte do Paraná

Claricia Otto

Doutora em História, professora do Departamento de Metodologia de Ensino e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina e vice-líder do Grupo de Pesquisa Patrimônio, Memória e Educação (PAMEDUC).

E-mail: clariciaotto@gmail.com

Geane Kantovitz

Doutora em Educação, professora do Colegiado de História da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP) e integrante dos Grupos de Pesquisa Patrimônio, Memória e Educação (PAMEDUC), Ensino de História (GPEH) e Preservação dos Bens Culturais: História, Memória, Identidade e Educação Patrimonial.

E-mail: geaneks@hotmail.com

Introdução

Ao narrar, as pessoas interpretam a realidade vivida, construindo enredos sobre essa realidade, a partir de seu próprio ponto de vista. Nesse sentido, temos esses enredos como fatos significativos que se forjam na consciência de cada um, ao viver a experiência, que é sempre social e compartilhada, e buscamos explorar modos como narrativas abrem e delineiam horizontes possíveis na realidade social (KHOURY, 2004, p. 125).

Neste texto discorremos sobre narrativas de práticas das Irmãs Catequistas Franciscanas no campo educacional, sobretudo em sua ação de incorporar certos ideais de inserção e vivência no meio do povo. “Sejam irmãs do povo” foi o *slogan* de frei Polycarpo Schuhen ao convocar, em 1913, jovens católicas para serem professoras em escolas no interior de pequenas cidades do estado de Santa Catarina (Brasil). Numa época em que a vida religiosa feminina vivia sob normas do Direito Canônico, tais como as de “separação” do mundo e de ação educativa na clausura de seus conventos, essas mulheres vão construindo um modo de vida de imersão na realidade das comunidades. Nesse processo, suas práticas gravitam em torno de valores católicos que, à luz do carisma franciscano, tomam feições de educação popular. Nesse sentido, buscamos relacionar princípios da espiritualidade franciscana com a educação popular em geral e, ao mesmo tempo, a vinculada ao pensamento de Paulo Freire, que tomou força na década de 1960.¹

1 O termo espiritualidade deriva da palavra espírito. No latim *spiritus* significa sopro e a palavra a ela relacionada, *anima*. Em grego significa *psyche* e em sânscrito, *atman*. O sentido comum dessas palavras leva ao significado de espírito, o sopro da vida. Nessa direção, “a espiritualidade é uma experiência humana muito mais ampla e mais básica do que a religião. Ela tem duas dimensões: uma vai para dentro, ou ‘para cima’, por assim dizer, e a outra vai para fora, abraçando o mundo e os seres humanos nossos companheiros [...], um modo de ser que flui de uma certa experiência profunda da realidade, que é conhecida como ‘mística’, ‘religiosa’ ou ‘espiritual’” (CAPRA; LUISI, 2014, p. 343-344).

As narrativas, aqui tomadas como fontes, foram produzidas por meio de dez entrevistas, em 2014, com irmãs catequistas que haviam sido professoras em escolas primárias em Santa Catarina no período de 1935 a 1965: Geraldina Rover, Cecília Bach, Jadwiga Szepanska (Hedwiges), Verônica Haskel, Paula Oenning, Amélia Pegoretti, Dália Tomelin, Dorvalina Tridapalli, Maria Venturi e Violeta.² Além dessas, trazemos narrativas das irmãs Darlene Francisca Lima, Catharina Corrêa Machado, Sebastiana José de Oliveira, Maria das Graças Vieira e Carmelita Zanella, as quais narram suas experiências no continente africano.³

Seguindo a perspectiva de campo tributária de Pierre Bourdieu, o qual é definido conforme suas próprias regras e princípios, em meio a conflitos e tensões, redes de relações e/ou de oposições entre agentes, o campo religioso católico é aqui tratado na relação com o campo educacional. Assim, é em torno de determinados valores que um grupo constrói a vida cotidiana que se rege por meio de interesses que reproduzem, legitimam, interpretam e acumulam poder simbólico.

Sendo o conceito de campo algo dinâmico, a educação popular viabiliza-se por meio de práticas de lutas e resistências, pois diferentes grupos lançam mão de uma luta pela legitimidade dos elementos simbólicos intrínsecos também e esse campo. De acordo com o *habitus* específico, cada agente e/ou grupo precisa se colocar dentro do espaço que engendrou esse *habitus*. Nessa direção, adotar o conceito de campo, na pesquisa, implica um pensar relacional e de concepção do objeto de investigação também em relação e movimento, tal como indicado por Bourdieu (2004, p. 22-23): “um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças”.

2 O projeto de pesquisa foi aprovado pelo comitê de ética em pesquisas com seres humanos e as entrevistadas assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), no qual autorizam o uso de seus nomes, exceto uma delas que optou pelo pseudônimo Violeta. As entrevistas foram realizadas pela então doutoranda Geane Kantovitz, sob orientação de Claricia Otto, cuja pesquisa resultou na tese, defendida em 2017: *Irmãs Catequistas Franciscanas: memórias sobre a prática docente no Ensino Primário de Santa Catarina (1935-1965)*.

3 As narrativas sobre as práticas educativas no continente africano estão na obra intitulada *Cores da vida: 25 anos de presença em Angola*, organizada por Sotopietra et al. (2010).

O movimento franciscano congrega peculiaridades de diferentes grupos nos muitos séculos de experiência partilhada por homens e mulheres que procuram seguir o ideal de Francisco de Assis, ressignificado ao longo dos tempos. Os diferentes grupos franciscanos estão situados no interior da instituição católica e assim também se alimentam dos processos de renovação dessa instituição e/ou vão contra suas práticas de afastamento do evangelho, conforme ocorreu com Francisco de Assis no século XII.

Desde sua gênese, o movimento franciscano alimenta uma utopia, pauta-se por uma educação cristã libertadora e por uma ação de crítica de denúncia à opressão e exclusão social, princípios esses que guardam relação com a educação popular freiriana. Freire (2007, p. 103, grifos do autor) diz que a educação popular “posta em prática, em termos amplos, profundos e radicais, numa sociedade de classes, se constitui como um *nadar contra a correnteza* é exatamente a que, substantivamente democrática, jamais separa do ensino dos conteúdos o desvelamento da realidade”. A Teologia da Libertação que, igualmente, irrompe nos anos 1960, amplia o discurso na dimensão da utopia e da esperança e se caracteriza por um modo de fazer teologia na perspectiva dos pobres e contra a sua exclusão, possui uma dimensão profética, de anúncio e de denúncia, de apelo à consciência e percepção da realidade, seu método é de uma prática libertadora.⁴

Nessa direção, também Paulo Freire (1979, p. 27) conclama para assumir uma posição utópica que “é a dialetização dos atos de denunciar e anunciar, o ato de denunciar a estrutura desumanizante e de anunciar a estrutura humanizante. Por esta razão a utopia é também compromisso histórico”. Jardimino (2007, p. 1) indica que Paulo Freire teve “influência do pensamento teológico”, haja vista suas obras terem sido produzidas numa época em que germina a Teologia da Libertação e cuja aproximação é

4 A Teologia da Libertação é um movimento sócio-eclesial que surge dentro da igreja católica progressista, na esteira dos movimentos civis e de jovens no Brasil dos anos sessenta do século XX, os quais, movidos por ideais de liberdade, passam a criticar tudo o que se vincula às práticas autoritárias e centralizadoras da época. Concomitantemente, essa Teologia também influencia os movimentos sociais ao ressaltar as classes populares como sujeitos de seu próprio destino. A fé cristã, em sua reinterpretação analítica e antropológica, é a sua inspiração básica, vivida e entendida como ação transformadora da realidade social. É uma teologia popular, das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e capaz de repensar a função social da Igreja. Um dos expoentes da Teologia da Libertação, no Brasil, é o franciscano Leonardo Boff.

evidenciada na trilogia: *Pedagogia do Oprimido*, *Pedagogia da Esperança* e *Pedagogia da Autonomia*.⁵

Nesse alinhamento, na primeira seção, apresentamos tendências de educação popular no Brasil, os alicerces de sua epistemologia, sentidos e significados; evidenciando que guardam estreita relação com princípios da igreja católica progressista, da Teologia da Libertação e do movimento franciscano. Na segunda, contextualizamos a fundação da Associação de professoras para as então escolas paroquiais, a atual Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas (CICAF) e tratamos sobre questões relativas à imbricação entre educação cristã católica libertadora e educação popular na ação educativa empreendida pelas Irmãs Catequistas.

Trata-se de uma inserção, dessa Congregação, nas comunidades rurais organizadas pela igreja católica, forma de organização ainda anterior à educação popular que, no Brasil, se institucionaliza a partir de 1960, da qual Paulo Freire é um dos expoentes. Além disso, nesta tendência de educação popular libertadora a CICAF também atua, acompanhando, assim, o movimento de renovação da igreja católica à luz do Concílio Vaticano II (1962-1965), da Teologia da Libertação e dos movimentos sociais da sociedade civil.

Educação popular: tendências e aproximações do campo religioso

Compreender o termo popular e, de modo específico, educação popular e sua trajetória histórica na sociedade brasileira é um desafio impossível de ser levado a efeito neste momento. O que se constata é uma variedade de definições que precisam estar situadas no quadro discursivo de cada época, incluindo sujeitos e instituições que ora tomam um viés situado no campo político, ora no campo religioso e no campo educacional. Há ainda um viés em que ocorre a imbricação de discursos sobre educação popular em mais de um campo, como é o caso da aproximação entre educação popular e Teologia da Libertação.

5 A primeira redação da *Pedagogia do oprimido* é de 1967, período em que Paulo Freire estava exilado no Chile.

As relações entre agentes franciscanos são compreendidas dentro e fora do campo religioso, e suas ações como resultantes de inter-relações na concretização do ideal franciscano, que antevia elementos motrizes presentes na Teologia da Libertação e na educação popular dos anos 1960. Nessa tendência, a educação popular é compreendida como uma prática pedagógica que questiona as injustiças da ordem social de cada tempo e lugar. Há uma utopia permeando tais práticas, a da transformação da ordem social dominante em um mundo solidário de igualdade e justiça, a ser tornada realidade por meio da conscientização, libertação e emancipação de parcelas da sociedade menos favorecidas e/ou excluídas de bens e serviços sociais, tal como da escola.

Entretanto, sendo a educação popular um conceito polissêmico, em cada período e contexto ela assume um sentido variado, quase sempre envolto em disputas teóricas e políticas, nem sempre associada a projetos emancipatórios, por vezes, confundida como extensão de democratização da escola. Assim, ora foi vista como direito à escola; educação do povo a ser assumida pelo Estado; educação para o povo no sentido de preparar recursos humanos para o mercado; educação popular como educação do povo nas lutas em defesa da escola pública; e, também, como práticas que levam à emancipação e à cidadania, com vistas a transformar a ordem social injusta.

No período do Brasil colonial (1500-1822), a educação era elitista e comprometida com a economia agroexportadora, pouco se ocupando com a educação da população em geral. Com a vinda da família real portuguesa, em 1808, há o investimento em escolas de ensino superior para alguns da nascente burguesia e burocratas que buscavam a escola como forma de diferenciação entre classes. No Brasil imperial (1822-1889), a educação segue praticamente inalterada, apesar de a Constituição de 1824, que teve vigência durante todo o período imperial, indicar que a instrução primária seria gratuita para todos os cidadãos. Nessa época, instrução popular significava dar possibilidade de acesso à instrução pública nacional, a qual sempre esbarrou nos poucos recursos destinados à criação de escolas e provimento de professores. Assim sendo, o acesso à escolarização era precário e ineficiente. Já no Brasil republicano (a partir de 1889), surgem dois grupos que influem

nos rumos da educação no país: (a) o movimento em torno do Manifesto dos Pioneiros da Escola Nova, os escolanovistas, em 1932; e (b) os intelectuais católicos. No interior do pensamento liberal, a educação laica, obrigatória e pública, era tida como sinônimo de educação popular.

Todavia, nas décadas de 1950 a 1970, a educação popular incorpora os movimentos populares e estudantis, sofre a repressão e o silenciamento pela ditadura civil-militar, recupera suas bandeiras no processo de reabertura política do país. Na atualidade mantém uma mobilização liderada por instituições públicas, entidades de pesquisas e movimentos sociais organizados que insistem no cumprimento constitucional da educação como um direito de todos os cidadãos. Na definição de Torres (2011, p. 76 apud Gadotti, 2012, p. 22), a educação popular se constitui como

[...] um conjunto de atores, práticas e discursos que se identificam em torno de umas ideias centrais: seu posicionamento crítico frente ao sistema social imperante, sua orientação ética e política emancipatória, sua opção com os setores e movimentos populares, sua intenção de contribuir para que estes se constituam em sujeitos a partir do alargamento de sua consciência e subjetividade, e pela utilização de métodos participativos, dialógicos e críticos.

À vista disso, a educação popular não se reduz à educação no espaço escolar. Também foi gestada pelos movimentos sociais no Brasil, especialmente nas primeiras décadas do século XX. São exemplos os movimentos anarco-sindicalistas, na década de 1920; organizações sindicais urbanas e rurais, de ideário comunista; os movimentos de base e populares, liderados pela igreja católica nos anos de 1960 e pós-Concílio Vaticano II; as organizações estudantis secundaristas e universitárias, intensificando suas lutas nos anos que antecedem o regime militar e durante a resistência a tal regime; os sindicatos e organizações populares que se articulam na defesa da reabertura política no país nos anos de 1980; as associações de moradores e de bairros que se organizam por princípios e funcionam como mecanismos de promoção da educação popular.

De acordo com Brandão (2006), a educação popular surge no interior de grupos da sociedade civil, alguns deles vinculados a governos municipais, estaduais e federais e à igreja católica. A sua emergência deve-se a uma conjunção de fatores quais sejam, períodos de governos populistas, surgimento de uma intelectualidade estudantil, universitária e religiosa, passando a ser exercida também fora dos sistemas de ensino formais. O período de resistência à ditadura seguido da redemocratização nas décadas de 1970 e 1980 foi marcado pelo fortalecimento dos movimentos de educação e da educação popular como instrumento de organização dos movimentos populares.

Libânio (2005, p. 149) esclarece que as correntes pedagógicas liberais dos anos 60 do século XX também contribuíram nesse processo da educação popular ao colocar ênfase na educação não formal e ter transformado o sujeito no sentido de prepará-lo a participar ativamente na sociedade. Gadotti (1994) ressalta que a educação popular tem seus fundamentos na corrente pedagógica libertadora, ultrapassa a pedagogia e adentra no campo econômico, político e social. Um desafio presente em diversas iniciativas de organizações da sociedade civil e movimentos sociais populares é uma educação voltada para a construção democrática de um projeto de nação e de mundo, que supere as desigualdades que ainda marcam o Brasil contemporâneo.

Em se tratando de indicar aspectos epistemológicos que direcionaram a educação popular, buscamos aqui salientar as principais balizas da educação popular que convergem com princípios da ação pedagógica franciscana: respeito pelo senso comum de modo a problematizá-lo, diálogo, amor, alegria, esperança, conscientização, inserção no meio do povo e transformação da realidade.

Tais características estão presentes no pensamento de Paulo Freire (2006), o diálogo é uma das categorias alicerce para uma pedagogia libertadora e transformadora. O diálogo pressupõe o estabelecimento de relações horizontais e as práticas educativas se dão na compreensão de que não há saber maior ou menor, mas saberes diferentes. É o diálogo que vai possibilitando a troca de significados, a problematização e compreensão da realidade. Segundo Freire (2006, p. 136), “o sujeito que se abre ao mundo e aos outros inaugura com seu gesto a relação dialógica em que se confirma

como inquietação e curiosidade, como inconclusão em permanente movimento na História”. Boff (2008, p. 6), em prefácio à Pedagogia da esperança destaca: “Toda a pedagogia de Paulo Freire é uma permanente dialog-ação das pessoas entre si e de todas com a realidade circundante em vista de sua transformação”.

A conscientização implica ultrapassar a esfera espontânea e do senso comum de apreensão da realidade para uma esfera na qual a realidade se dá como objeto a ser conhecido, é um ato de ação-reflexão. Conscientização é um processo permanente de passagem do senso comum e da consciência ingênua para a consciência crítica. Um processo educativo apoiado na educação popular procura tornar as pessoas sujeitos de direitos, protagonistas dos seus destinos e contribuintes na transformação. A educação conscientizadora, libertadora e transformadora contribui com a democratização do Estado e da sociedade. Nas palavras de Boff (2008, p. 8):

Paulo Freire mostra a história e a existência humana como feixe de possibilidades e virtualidades que podem, pela prática histórica, ser levadas à concretização. Daqui nasce a esperança histórica, aquilo que ele chama de ‘inédito viável’, vale dizer, aquilo que ainda não foi ensaiado e é inédito mas que pode, pela ação articulada dos sujeitos históricos, vir a ser ridente realidade.

Trata-se de um longo processo que leva de uma a outra compreensão, da ideia de educação libertadora, educação como prática da liberdade e para a pedagogia do oprimido, conforme cunhado por Paulo Freire. Enfim, segundo Brandão (2002 p. 142), educação popular não foi uma experiência única, “é algo ainda presente e diversamente participante na atualidade da educação”. Nesse sentido,

[...] a educação popular foi e prossegue sendo uma sequência de ideias e de propostas de um estilo de educação em que tais vínculos são reestabelecidos em diferentes momentos da história, tendo como foco de sua vocação um compromisso de ida e volta nas relações pedagógicas de teor político

realizadas através de um trabalho cultural estendido a sujeitos das classes populares compreendidos como não beneficiários tardios de um 'serviço', mas como protagonistas emergentes de um 'processo' (BRANDÃO, 2002, p.141-142).

Em síntese, algumas características da educação popular podem ser agrupadas em torno das seguintes ideias norteadoras: (a) processos desencadeados para a emancipação do povo, formação crítica, compreensão da realidade; (b) processos de transformação social, de engajamento político; (c) processos de conscientização, prática social de espírito militante. Se compreendida como processo, é um movimento que se recria seguindo a dinâmica da sociedade, indagando, a cada época, qual o lugar para se fazer a leitura da realidade e intervenção social.

Muito embora a educação popular não forme um conjunto homogêneo, é atravessada por um fio condutor comum, qual seja, a busca de emancipação social, cultural e política do povo. Todavia, resta indagar quem é esse povo a quem a educação popular destina-se. Nessa vertente dos anos 1960 e relacionado à ação das Irmãs Catequistas, embora o anúncio do evangelho, em tese, é destinado a todas as camadas sociais da população, a atenção especial e prioridade estão voltadas para as parcelas sociais excluídas da sociedade; em termos freirianos e franciscanos, aos seres humanos oprimidos. Assim, a leitura da realidade é feita na ótica do povo oprimido, sujeito da história.

Nessa linha de compreensão, já nas primeiras décadas do século XX, em Santa Catarina, a aproximação entre a igreja e a educação de caráter popular é percebida na prática cotidiana das Irmãs Catequistas Franciscanas. Mesmo não compreendendo essa prática docente neste viés teórico conforme se apresentou a educação popular freiriana na década de 1960, o perfil das integrantes da CICAF antecipa e muito se aproxima de tal proposta. Com base em suas memórias, podemos dizer que houve uma antecipação desses princípios educativos nas escolas primárias do interior de Santa Catarina, isto é, sua prática pedagógica já promovia uma educação libertadora. Irmã Geraldina, ao lembrar seu tempo de professora, nas décadas de 1930 a 1960, assim rememorou:

Porque a Escola Isolada era mais da periferia, no meio dos pobres. Aonde havia os pobres você podia ajudá-los e também não era tanta exigência. Nos Grupos geralmente estudavam os mais ricos, os que tem mais, então a gente sempre, eu sempre gostei de trabalhar na periferia, no meio dos pobres. Porque no meio dos pobres você sempre pode ajudar (Irmã Geraldina. Entrevista, 2014).

Irmã Cecília também relembrou que sua prioridade como professora era “atender o pessoal pobre” nas regiões em que ninguém gostava de trabalhar por serem distantes da capital e socialmente excluídas. A irmã exclamou com orgulho: “Nós íamos aonde ninguém ia”! (Irmã Cecília. Entrevista, 2014).

Lecionar nas Escolas Isoladas era ir “aonde ninguém ia”, era uma maneira de justificar a importância de sua prática pedagógica com características que atendiam a população excluída e sem acesso à educação formal. Tratava-se de uma educação popular e libertadora praticada por esse grupo de jovens mulheres. Essas professoras preservavam uma identidade professoral que se consolidava desde a fundação da Companhia.⁶ Assim, buscamos ressaltar, neste texto, a presença de uma educação popular já nas primeiras décadas do século XX, praticada pelas Irmãs Catequistas Franciscanas, haja vista que esta era parte integrante de sua identidade congregacional e professoral.

“Sejam irmãos do povo”: inter-relação entre educação católica de viés franciscano e educação popular⁷

Inicialmente foram três jovens, Amábile Avosani, Maria Avosani e Liduína Venturi, a assumir publicamente o compromisso de permanecer durante toda a vida no serviço da educação e da catequese.⁸ Mais

6 Desde 1915 até 1958, o nome da atual CICF era Companhia das Catequistas.

7 Conforme já indicado neste texto, a frase, “Sejam irmãos do povo”, é do fundador da Companhia, frei Polycarpo Schuen.

8 O termo catequista refere-se àquela pessoa que instrui na religião católica, que catequiza. Essa instrução ocorria em momentos específicos. A preparação das crianças para o sacramento da Primeira Eucaristia acontecia fora do horário das aulas; porém, sempre havia momentos de oração e explicação de elementos da fé católica (do catecismo) no horário das aulas, seja nas escolas paroquiais, seja nas escolas públicas nas quais as Irmãs Catequistas exerciam a docência.

precisamente, foi em 1913 que, com o intuito de sanar a falta de professores para as escolas paroquiais, frei Polycarpo, depois de ouvir a opinião de frei Modestino Oechtering, fez um apelo às moças de sua paróquia, pertencentes à Pia União das Filhas de Maria e da Ordem Franciscana Secular (OFS), igualmente denominada Ordem Terceira de São Francisco.⁹ Amábile respondeu positivamente ao convite e, então, frei Polycarpo colocou-a sob a orientação de Clemência Beninca, religiosa da Divina Providência, congregação que, em 1905, havia fundado o Convento Menino Deus, em Rodeio. Interessante ressaltar que, embora o ato de fundar congregações religiosas fosse concentrado nos interesses de padres, e a vida religiosa feminina quase sempre estivesse subordinada à “igreja, instituição altamente hierárquica” (GROSSI, 1990, p. 57), nesse caso, os frades buscam auxílio de religiosas da Divina Providência.

Após dois meses de preparação, Amábile deixou a casa dos pais, em 4 de agosto de 1913, e assumiu a escola da capela Santa Ana, em Aquidabã (Apiúna). Em 1914, frei Polycarpo precisou apelar a outras jovens, em virtude da desistência de mais dois professores, ocasião em que Maria Avosani e Liduína Venturi colocaram-se à disposição para o trabalho nas escolas. Igualmente elas passaram por uma breve preparação com a irmã Clemência.

A dinamização da catequese e do ensino nas escolas paroquiais foi levada adiante pelas Catequistas. Cativadas por essa forma e ideal de vida, outras jovens foram juntando-se às três primeiras voluntárias, e a Companhia das Catequistas teve crescimento e expansão notáveis. Em 1929 já havia 52 professoras catequistas. Em 1965, ao completar cinquenta anos de existência, a congregação contava com 404 religiosas e 720 aspirantes distribuídas entre as três etapas de formação: 77 noviças; 58 postulantes e 585 juvenistas. Essas etapas não começaram a existir nos primeiros anos de fundação, período em que a formação foi marcada pela urgência em suprir a falta de professores nas escolas distantes das sedes das pequenas cidades.

Um dos primeiros destaques a se fazer é que as Irmãs Catequistas empreendem um deslocamento de inserção social da mulher para além do seio familiar e do claustro de algum convento. Trata-se de uma inserção na

9 Frei Polycarpo residiu em Rodeio (SC), em três períodos: de 1903 a 1906, de 1911 a 1917 e de 1920 a 1926.

vida prática concreta de comunidades rurais.¹⁰ Nesse sentido, nas primeiras décadas de sua existência, a prática pedagógica e pastoral aproxima-se daquela educação popular que, segundo Brandão (2006, p. 34), “caminhava em pequenos núcleos comunitários, nos meios rurais, a exemplo das ações por parte da Igreja Católica”.

Ao longo de sua trajetória, a Companhia das Catequistas contou com o auxílio de várias pessoas que contribuíram para a fidelidade a um modo próprio de ser, para o seu crescimento e também para sua institucionalização. O povo de cada época foi figura histórica singular. “Sejam irmãos do povo” já havia sido a principal recomendação de frei Polycarpo. Viver duas a duas no meio do povo, nos povoados distantes da sede paroquial foi o que passou a distinguir as irmãs catequistas de outras congregações religiosas da época, tornando-as sim, mulheres extraordinárias, naquele contexto.

No ideal do fundador, elas não seriam freiras conforme o que previa o Direito Canônico para as congregações religiosas. Professariam os conselhos evangélicos de pobreza, obediência e castidade, mas não emitiriam votos. Dessa maneira, poderiam mais facilmente se deslocar para os núcleos coloniais distantes da sede da paróquia. Desde a fundação, foi essencial a distinção do modelo de vida religiosa consagrada já existente, na qual era obrigatório que a fraternidade fosse formada por no mínimo três religiosas. A vida cotidiana dessas religiosas deveria ser vivenciada com uma série de atos e horários em comum: missa diária, orações em comum em vários momentos do dia, confissão semanal, etc.; enfim, elas deveriam ter um estilo de vida afastado do povo. Tal não foi o estilo assumido pela Companhia das Catequistas, pois as irmãs iam para localidades em que não havia a possibilidade de cumprir com o que previa o Direito Canônico. A pertença à Ordem Terceira de São Francisco foi delimitando um jeito de ser professora, de viver no meio do povo como franciscanas.

Assim, na primeira década de sua existência, as Catequistas formaram uma agremiação e a ela se ligavam apenas pela profissão na Ordem Terceira de São Francisco. Frei Polycarpo não previu normas escritas, e o grupo regeu-se por normas implícitas. Muito embora o sucessor

10 Sobre como a CICAF contribuiu no processo de feminização do magistério em SC, ver em Otto (2012).

de Polycarpo, frei Bruno Linden, tenha dado início ao processo de tornar o Grupo uma congregação religiosa de acordo com o Direito Canônico, inclusive, passando a usar como vestimenta o hábito religioso, as catequistas constantemente retomaram características idealizadas pelo fundador, voltando ao uso do traje civil (Figuras 1 e 2). Sobre a decisão de retirada do hábito, Chiudini (2017), ao falar de Irmã Emma Oenning, registra:

Foi a primeira irmã da Província a tirar o hábito religioso, quando trabalhava no Maranhão, lugar de muito calor. E veio sem ele para o Sul, para surpresa de muitas irmãs. De maneira simbólica, mostrou que a renovação conciliar, em curso naquele momento, era bastante ampla e atingia todos os aspectos da vida religiosa, inclusive aquele de um traje mais adequado (para as diferentes realidades e atividades).



Figura 1. Irmã Carmelita Zanella (na frente) e estudantes em visita a hansenianos. Kuito, Angola (1995)

Fonte: Arquivo da Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas. Joinville, Santa Catarina, Brasil.



Figura 2. Irmã Lúcia Giancesini e o Grupo Paz e Bem, Cabinda, Angola (2002)

Fonte: Arquivo da Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas. Joinville, Santa Catarina, Brasil.

As Catequistas sempre se organizaram em pequenas casas. Cada casa de religiosas, conforme expressão franciscana, é uma fraternidade ligada a uma província. As províncias foram sendo criadas desde 1967, são formadas por um determinado número de casas abrangendo certa área geográfica. A Congregação, além disso, teve influência do Centro de Estudos Franciscanos e Pastorais para a América Latina (CEPEPAL) que, em parceria com as congregações franciscanas brasileiras, elaborou um texto modelo de constituições franciscanas.

Tal texto, com as devidas adaptações, foi aprovado na terceira sessão do Capítulo Geral Especial em 1970 e recebeu o nome de “Forma de Vida das Irmãs Catequistas Franciscanas”. Nesse documento está expresso o Carisma, isto é, o jeito singular de viver o projeto comum: “Seguir Jesus Cristo, assumindo sua vida e missão profética, como franciscanas, na simplicidade,

disponibilidade e alegria, em pequenas fraternidades inseridas no meio dos pobres, no serviço da Educação e da Catequese, tendo em vista a construção do Reino de Deus” (FORMA de Vida, 1998, p. 5).

A educação e catequese são traduzidas em diversas atividades: “participação na vida cotidiana do povo, luta pelos direitos humanos, trabalho com mulheres, medicina alternativa, formação para a cidadania, grupos bíblicos, além de educação escolar, do ensino fundamental à universidade e da formação de catequistas e comunidades eclesiais” (SOTOPIETRA; GOMES; GIANESINI et al., 2010, p. 13).

Como discípulas, tomando Francisco e Clara de Assis como exemplos a serem seguidos, assumem de modo itinerante a missão de anunciar o Reino de Deus, na solidariedade e no compromisso da justiça e da paz, inseridas no meio do povo. As revisões em relação ao documento “Forma de Vida” ocorrem sempre que novas prescrições surgem, como, por exemplo, a aprovação da nova Regra e Vida da Terceira Ordem Regular, em 1982, e do novo Código de Direito Canônico, em 1983.¹¹

Nesse específico, é novamente possível uma analogia entre aspectos centrais do carisma franciscano e características da educação popular e dos saberes necessários à prática educativa libertadora, elencadas por Freire (2006, p. 8): “comprometimento, humildade e tolerância, saber escutar, alegria e esperança, querer bem, diálogo, apreensão da realidade, convicção de que a mudança é possível”. Essa inter-relação está também na obra *Pedagogia do oprimido* de Freire (2002), na qual ressalta que é na inserção da realidade que o educador popular busca o conteúdo da educação e as aspirações do povo. Além disso, delineia seus princípios e valores, o que implica numa certa visão de mundo e de sociedade: amor, humildade, fé nas pessoas, fé em sua vocação, esperança, humanismo, solidariedade, respeito; e, que tenha como objetivos a libertação, a humanização e a transformação das pessoas e da realidade.

11 Terceira Ordem Regular (TOR) é uma das ramificações do movimento franciscano, na qual se vincula a Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas.

Nessa linha, Streck, Pitano e Moretti et al. (2014, p. 49) indicam que “o projeto freiriano realiza a crítica da prática produtiva do poder autoritário e estabelece os princípios da prática produtiva da liberdade coletiva e solidária por meio da pedagogia da esperança e do diálogo”. Exemplo dessas virtudes e ações salientadas por Paulo Freire já estavam no testemunho das Irmãs Catequistas que trabalharam em escolas brasileiras entre as décadas de 1930 e 1960 e são recriadas pelas irmãs catequistas no continente africano.

O diálogo, a humanização, a liberdade e a transformação foram elementos fundamentais na educação franciscana das Irmãs Catequistas. O diálogo ultrapassava o fazer escolar e a relação entre o professor e o aluno. Ou seja, para as Irmãs Catequistas, educar era também interagir com os pais e com a comunidade. Era ter um diálogo entre os professores para que a sua prática pedagógica fosse a mais fraterna possível. Na fala da Irmã Paula essa preocupação já está presente no início de sua carreira docente, na década de 1930: “na Escola Isolada você tem os pais mais perto. Você está livre para a família, pode conversar mais com os pais”(Irmã Paula. Entrevista, 2014). Irmã Hedwiges, ao relembra um momento conflituoso entre uma professora que trabalhava na mesma escola e um aluno, também relatou:

Então conversa vem, conversa vai, a professora foi muito humana, muito humana. Ela saiu do lugarzinho dela e pediu desculpa para o aluno: ‘Olha menino, você me desculpa, eu te peço perdão, porque naquele momento eu não estava com a cabeça no lugar’. Aquilo me deu vontade de chorar. Aquilo foi muito bonito! Ele também deu a mão para ela e pediu desculpa por ter agido assim. Então, depois, nas reuniões pequenas que fazíamos na minha casa, que tinha uma sala, nós falamos bastante que nós estamos num ambiente que era um pouco difícil (Irmã Hedwiges. Entrevista, 2014).

Nas narrativas das irmãs, educar também era um ato de conscientização. Podemos dizer que esse ato de conscientizar também já fazia parte da tradição dessa Congregação desde a sua gênese.

Em relação às atividades na África, na década de 1990, as irmãs Maria das Graças Vieira e Carmelita Zanella, ao relatarem sobre a experiência de busca da água no dia a dia, em Subantando (Angola), por volta de 1992, ressaltam que era constante o aprendizado da humildade, da paciência, da reverência e da solidariedade. Cerca de vinte anos depois, registram: “Subantando tem água encanada. Isto é resultado de muita organização, muitas caminhadas de reivindicação que, para ver os direitos de todos respeitados fizemos com o povo junto ao Governo da Província” (VIEIRA; ZANELLA, 2010 p. 53-54).

Irmã Sebastiana José de Oliveira, ao rememorar a situação de Angola assolada pela guerra (década de 1980), e de sua participação no Curso de Educadores Sociais, iniciado em 1993, com alunos provenientes do interior do país, destaca o lema adotado pela equipe do Curso: “vai até ao teu povo, ama-o, aprende com ele, serve-o, caminha com ele, começando com o que ele sabe, construindo sobre o que ele tem” (OLIVEIRA, 2010, p. 117).

Esses princípios da educação popular das irmãs catequistas são também os princípios norteadores do pensamento de Paulo Freire, de atuação em favor dos excluídos, marginalizados e oprimidos. Os relatos das irmãs catequistas estão permeados pela questão central do pensamento freiriano, o de fazer com o povo: “a ação dos educadores e educadoras sociais é pautada pelo esforço de fazer *com* e participar de forma crítica, criativa e aberta, no processo de transformação social” (OLIVEIRA, 2010, p 118. Grifo da autora).

No que concerne aos meios de sustentação, tal como o povo, as irmãs catequistas sempre obtiveram o seu sustento do próprio trabalho, cujo resultado é depositado, mensalmente, em caixa comum. Por muito tempo, a remuneração pelo trabalho de professoras não lhes fornecia o suficiente para sobreviver. O povo generosamente sempre as auxiliava e auxilia partilhando o pouco que possuem: “mandioca, feijão, batata, abóbora e laranja” (LIMA, 2010, p. 165).

Nas memórias da Irmã Paula, após o Estado catarinense assumir as escolas em que atuavam, por volta do final da década de 1930, houve uma melhoria significativa em suas rotinas. Nas suas palavras: “Sim, daí o professor recebia! [...] Pelo menos tinham dinheiro que vinha do Estado

para comprar um livro, mesmo sendo pouco”. Todavia, isso não interferiu no modo de ensinar que se aproximava de uma educação popular, libertadora e humanizadora. Percebe-se isso na fala da Irmã Dorvalina que não se preocupava com a quantidade e os dias de trabalho, mas sim no prazer de estar e ensinar:

Eu gostava dos meus alunos. Meu Deus do céu! Até demais! Gostava, gostava, gostava! Não queria que chegasse domingo, nem feriados, nem férias, eu não gostava. Então a mãe dizia assim: ‘olha se quiser encontrar a Dorvalina, vai no meio das crianças’ (Irmã Dorvalina. Entrevista, 2014).

A irmã Dália também relatou que ficava na escola o dia todo, às vezes até tarde da noite, mas em nenhum momento reclamou do excesso de trabalho, para ela, o pouco que recebia era considerado suficiente. Ressalta que trabalhavam por amor, ou por vocação, e isso era uma honra e uma grande alegria.

Localizamos viés franciscano de educação popular nos primórdios e na atualidade, tanto no Brasil da década de 1930 quanto na África de 1992. Em consonância com cada realidade, dedicam-se ao cultivo da terra e criam animais para a auto-subsistência e/ou inserção e inculturação na realidade local. Irmã Catarina Corrêa Machado, assim descreve a presença das irmãs em Caop (África): “a terra é preparada braçalmente e as hortaliças são cultivadas pé a pé, regadas a balde. Nossa presença nas lavras deixava as trabalhadoras – as mamás – contentes, sorridentes, revelando uma admiração profunda” (MACHADO, 2010, p 173).

Os afazeres domésticos sempre foram feitos pelas próprias irmãs. Cada uma deve saber preparar uma refeição, cuidar de sua roupa, cultivar a horta e jardim. O trabalho, além de prover o sustento, sempre foi uma característica das Catequistas, ele faz parte da missão que as aproxima do povo.

Outra característica que merece ser trazida para o cenário, é o trabalho que ultrapassava os muros da escola catarinense na primeira metade do século XX. Era comum assumirem tarefas de outras instituições:

Porque eu me dediquei muito aos meus doentes, da minha comunidade. Por exemplo, tinha um aluno que tinha uma perna mais curta [...], lá em Jaraguá do Sul. Eu vi e falei aos pais e para o colégio: Aquele menino ali nós podíamos dar um jeito! Vocês querem? Porque eu conheço a casa de saúde de Florianópolis, onde tem as nossas co-irmãs trabalhando. Vamos mandar o menino para lá. [...] Marquei um dia, levei o rapaz e ele disse assim: “Nós vamos fazer uma cirurgia”. Eles tiveram que tirar uma parte do osso para encurtar a outra perna. Levamos para Blumenau, fizeram a cirurgia, ficou um dia lá e a ambulância do hospital trouxe ele para casa com a perna engessada acima do joelho até embaixo. Era nosso aluno, não ia perder nada, levei ele para casa e o amigo levava as lições para ele não ficar parado, para não perder o ano. O rapaz ficou bom! Hoje ele é casado, tem dois filhos, trabalha no posto ali em Jaraguá do Sul. Então são algumas coisas que dentro do seu trabalho tu podes fazer, é só ter conhecimento. [...] Isso também traz uma alegria muito grande para a gente, para a pessoa (Irmã Geraldina. Entrevista, 2014).

De acordo com Kantovitz (2017), os gestos, cuidados com a escola, com a igreja e com os “seus doentes”, foram sentimentos e ações praticadas, foram atitudes que seguiam o viés franciscano e, em nossa perspectiva, uma educação popular, libertadora e humanizadora. A identidade professoral das Irmãs ultrapassava os muros da escola a fim de promover a paz e o bem conforme os princípios franciscanos. Em suas falas, não se sentiam desamparadas, inclusive, Irmã Geraldina expressa de forma saudosa: “Se na outra encarnação precisar dar aula eu vou, eu vou dar aula. Vou dar aula de novo. É minha vocação”(Irmã Geraldina. Entrevista, 2014).

A respeito do período em que o serviço específico da educação deu-se em escolas, as irmãs entrevistadas em 2014, rememoraram experiências individuais que estão entrelaçadas aos quadros sociais comuns da trajetória da Congregação. Ao relembrares aspectos do vivido, as representações e demandas dos diferentes tempos são reavivadas no tempo presente e são aqui compreendidas na direção do que aponta Bosi (2009, p. 66): “sempre

‘fica’ o que significa”. A singularidade do trabalho com fontes orais está exatamente em privilegiar “*a recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu*” (ALBERTI, 2004, p. 16, grifos da autora).

Arelado à identidade professoral estava o ideal franciscano manifestado por meio do amor que as professoras catequistas tinham pelos alunos. Sentimento esse que foi compartilhado pelas entrevistadas como forma de reafirmar sua identidade por meio de comportamentos e sentimentos que deveriam ser expressos e reafirmados na prática docente. Em suas memórias, algumas irmãs consideram terem sido carinhosas e falam dos momentos de alegria vivenciados com as crianças:

Eu gostava muito das crianças! Tinha muito amor! Muito amor! Às vezes eu não via a hora de chegar de novo o momento de começar a aula. [...] Mas eu tinha muito amor pelas crianças. Mas a gente ainda não sabia dar o carinho como agora a gente já aprendeu na vida, o carinho mais urgente que a criança precisa (Irmã Verônica. Entrevista, 2014).

Conforme já destacado, o amor é também um dos princípios freirianos para realizar educação popular. As atitudes e sentimentos expressos pelas irmãs diante dos alunos são hábitos e comportamentos que foram construídos na formação religiosa e conservados no ofício docente, dentro e fora da sala de aula. A cada narrativa fica mais evidente um jeito próprio de ensinar, específico desse grupo de professoras. Conforme Halbwachs (2003, p. 10), “o que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo”.

Desde os anos 1960 até a contemporaneidade, o carisma é entendido de forma mais abrangente, como educação para a cidadania. Desse modo, as irmãs catequistas são educadoras populares, atuam em comunidades; em projetos em prol da vida, da justiça, da paz; em movimentos e grupos de mulheres, de jovens e de terceira idade; na educação de jovens e adultos; na organização de agricultores, de povos indígenas e de afrodescendentes (Figuras 3 e 4).



Figura 3. Irmãs Catequistas no Grito dos Excluídos. São Paulo (2009).

Fonte: Arquivo da Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas. Joinville, Santa Catarina, Brasil.



Figura 4. Irmãs Custódia da Silva (à esquerda) e Ana Lúcia Corbani (à direita). Grajaú, Maranhão, Brasil (2009).

Fonte: Arquivo da Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas. Joinville, Santa Catarina, Brasil.

As irmãs catequistas foram percebendo a necessária mudança, ampliando os espaços de atuação para além da educação formal dos filhos dos agricultores de Rodeio e de Santa Catarina. Assim, integram equipes de coordenação e assessoria em nível nacional: na primeira Semana Brasileira de Catequese (1986); na Dimensão Bíblico-Catequética e no Setor de Ensino Religioso da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB); na Conferência Latino-Americana de Religiosos (CLAR), na Colômbia; e no Centro Franciscano de Animação Missionária, na Alemanha. Em Santa Catarina, as irmãs catequistas contribuíram na fundação e na coordenação do Conselho Interconfessional de Ensino Religioso (CIER), uma maneira de promover o ensino religioso ecumênico.

Algumas irmãs catequistas estiveram, temporariamente, em trabalhos internacionais: Irmã Maria Luiza Piva integrou a comissão internacional que elaborou o documento “Regra e Vida dos Irmãos e das Irmãs da Terceira Ordem Regular de São Francisco” (1979-1982); Irmã Maria de Lurdes Gascho assumiu o cargo de Secretária da Confederação Latino-americana de Religiosos (CLAR) (2001-2003); Irmã Carmela Panini, foi membro do Conselho Diretor da *Franciscans International*, uma organização não governamental da família franciscana na Organização das Nações Unidas (1994-2004); Irmã Teresinha Sotopietra integrou o Conselho Diretor da Conferência Franciscana Internacional, federação de 394 congregações (2001-2005); as irmãs Carmela Panini (2000-2008), Adelina Bloemer (2000-2003) e Anita David (2003-2009), nos períodos especificados, trabalharam no escritório da Missão Central dos Franciscanos, em Bonn, na Alemanha.

Considerações finais

As Irmãs Catequistas Franciscanas tiveram fundamental importância na educação escolar, principalmente em Santa Catarina. Suas práticas pedagógicas e a identidade religiosa e professoral muito se aproximaram da educação popular de Paulo Freire. Tal constituição identitária materializava-se no momento em que elas atuaram nas escolas do interior do estado catarinense nas primeiras décadas do século XX. Contudo, permanece

como um conjunto de características que foi interiorizado e mantido, tal como percebemos nos relatos das Irmãs Catequistas sobre as experiências na África. Assim, com base nas interações sociais e práticas no cotidiano docente e religioso, as irmãs foram se constituindo, individualmente e no grupo, por meio de ideias e valores franciscanos e de educação libertadora.

Nos primórdios do século XX somaram no processo de feminização do magistério, isto é, na inserção da mulher como professora no ensino primário. Nos tempos da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), o governo brasileiro fecha as escolas nas quais as aulas eram ministradas em línguas estrangeiras. Entretanto, as escolas paroquiais foram mantidas pelo fato de grande número delas contar com as Catequistas.

No processo de nacionalização do ensino do final dos anos de 1930, observa-se a relação entre os campos, religioso, político e educacional. Na esteira de Bourdieu, a religião legitima a ordem estabelecida, na medida em que a manutenção da sua ordem simbólica contribui para a manutenção da ordem política.

Com vistas à manutenção de determinada ordem social, o bispo Joaquim Domingues de Oliveira, paulatinamente, foi doando o espaço físico das escolas paroquiais ao Estado e, como contrapartida, o governo catarinense passou a permitir o ensino religioso nas escolas da rede pública. Nas escolas paroquiais que contavam com professoras da Companhia das Catequistas, fez-se a negociação para a sua permanência nos estabelecimentos de ensino então transformados em públicos. No entanto, o etos pedagógico no campo religioso desliza para o educacional, para as escolas da rede pública.

Essas professoras tinham uma dinâmica própria nas escolas, principalmente quando se tratava de escolas isoladas em que tinham maior autonomia. Elas produziram uma cultura escolar dotada de sentidos que atendiam às necessidades locais. Era uniforme quanto à prática dos valores cristãos católicos, mas possuíam especificidades relacionadas às normas que as regiam. Ensinar e educar as crianças estavam direcionados aos aspectos do Programa de Ensino, mas, simultaneamente, às questões de ensino estavam atreladas, de modo específico, às suas convicções e modos de educar seguindo os princípios e ideais franciscanos.

Na década de 1960, especialmente em atendimento às orientações do Concílio Vaticano II, a Congregação intensifica e amplia o que já fazia desde os primórdios de sua existência: “em sua forma de viver o cotidiano, um *aggiornamento* natural, espontâneo, antecipando-se por cinco décadas ao Vaticano II e deflagrando, como que através de uma visão antecipada, a renovação que João XXIII solicitou através do Concílio” (GASCHO, 1998, p. 58).¹²

Já nessa época houve expressivo número de catequistas que saiu das escolas para assumir serviços pastorais diversificados. Dentre essa nova rede de serviços missionários está também a educação popular em suas expressões a partir de 1960. Igualmente as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), nos rastros da Teologia da Libertação, constituíram-se em espaços de reflexão e conscientização política e social para uma maior inserção dessas religiosas no meio do povo, na esperança de concretização da utopia franciscana e freiriana, a de outro mundo possível.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 15. ed. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

BOFF, Leonardo. Prefácio. In: FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido**. 15. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

¹² *Aggiornamento*, na língua italiana, significa atualização. Foi o mote central do Concílio Vaticano II, convocado pelo Papa João XXIII, em 1962. Palavra em sentido figurado para se referir ao processo de renovação interna da vida eclesial e das congregações religiosas e de reformas litúrgicas, doutrinais, pastorais, de valores e de costumes, no sentido de se relacionar com as culturas que emergiram especialmente no século XX. Por exemplo, os costumes e as práticas litúrgicas que alijavam o leigo da participação foram revistos; a língua oficial (o latim) foi substituída pela vernácula; a posição do presbítero (de costas para o povo) foi modificada e o leigo se fez ouvir nas assembléias (GASCHO, 1998).

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: UNESP, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação popular na escola cidadã**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. **O que é educação popular**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

CAPRA, Fritjof; LUISI, Pier Luigi. **A visão sistêmica da vida: uma concepção unificada e suas implicações filosóficas, políticas, sociais e econômicas**. São Paulo: Cultrix, 2014.

CHIUDINI, Marlene. **Páscoa de Irmã Emma Oenning**. Disponível em: <<http://www.cicaf.org.br/index.php/noticias/item/1789-vida-e-missao-de-irma-emma-oenning>>. Acesso em: 14 abr. 2017.

FORMA de vida. **Forma de vida das Irmãs Catequistas Franciscanas**. Joinville: Cicaf, 1998.

FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação - uma introdução ao pensamento de Paulo Freire**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

_____. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido**. 15. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

_____. **Pedagogia do oprimido**. 32. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. **Política e educação**. 8.ed. São Paulo: Villa das Letras, 2007.

GADOTTI, Moacir. **Pensamento pedagógico brasileiro**. São Paulo: Ática, 1994.

GASCHO, Maria de Lourdes. **Catequistas franciscanas: uma antecipação do “aggiornamento” em Santa Catarina, (1915-1965)**, 1998. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

GOSSI, Miriam Pillar. Jeito de Freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 73, p.48-58, maio 1990.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

JARDILINO, José R. Lima. Educação e religião: leitura teológica da pedagogia de Paulo Freire na América Latina. **Revista Nures**, n. 5, jan./abr., p. 1-11, São Paulo, 2007.

KANTOVITZ, Geane. **Irmãs Catequistas Franciscanas: memórias sobre a prática docente no Ensino Primário de Santa Catarina (1935-1965)**. 2017. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

KHOURY, Yara Aun. Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história. In: FENELON, Déa Ribeiro et. al (Org.). **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho d'Água, 2004, p. 116-138.

LIBÂNEO, José Carlos. **Educação escolar: políticas, estrutura e organização**. São Paulo: Cortez, 2005.

LIMA, Darlene Francisca (Irmã). Elas trazem a alegria das bodas. In: SOTOPIETRA, Terezinha; GOMES, Silvana Sampaio; GIANESINI, Lúcia et al. (Org.). **Cores da vida: 25 anos de presença em Angola**. Curitiba: Gráfica Popular, 2010, p. 163-166.

MACHADO, Catharina Corrêa (Irmã). Um jeito de estar com as mamás. In: SOTOPIETRA, Terezinha; GOMES, Silvana Sampaio; GIANESINI, Lúcia et al. (Org.). **Cores da vida: 25 anos de presença em Angola** (p. 173). Curitiba: Gráfica Popular, 2010, p. 173.

OLIVEIRA, Sebastiana José de (Irmã). Uma luz que se acende. In: SOTOPIETRA, Terezinha; GOMES, Silvana Sampaio; GIANESINI, Lúcia et al. (Org.). **Cores da vida: 25 anos de presença em Angola**. Curitiba: Gráfica Popular, 2010, p. 115-119.

OTTO, Clarícia. Do professor paroquial às professoras catequistas: notas para a história da educação em Santa Catarina. **História Unisinos**, 16 (3):403-412, set/dez. 2012.

SOTOPIETRA, Terezinha; GOMES, Silvana Sampaio; GIANESINI, Lúcia et al. (Org.). **Cores da vida: 25 anos de presença em Angola**. Curitiba: Gráfica Popular, 2010.

STRECK, Danilo; PITANO, Sandro de Castro; MORETTI, Cheron Zanini et al. **Educação popular e docência**. São Paulo: Cortez, 2014.

VIEIRA, Maria das Graças; ZANELLA, Carmelita (Irmãs). A busca da água no dia a dia. In: SOTOPIETRA, Terezinha; GOMES, Silvana Sampaio; GIANESINI, Lúcia et al. (Org.). **Cores da vida: 25 anos de presença em Angola**. Curitiba: Gráfica Popular, 2010, p. 53-56.

Fontes orais

Irmã Cecília Bach. (2014). Entrevista. Rodeio (SC).

Irmã Dália Tomelin. (2014). Entrevista. Rio do Sul (SC).

Irmã Dorvalina Tridapalli. (2014). Entrevista. Rio do Sul (SC).

Irmã Geraldina Rover. (2014). Entrevista. Rio dos Cedros (SC).

Irmã Verônica Haskel. (2014). Entrevista. Laurentino (SC).

Irmã Paula Oenning. (2014). Entrevista. Laurentino (SC).

CAPÍTULO VII

NO TABULEIRO DA BAIANA: AS HISTÓRIAS DE VIDA DAS DETENTORAS DE UM PATRIMÔNIO

Debora Simões de Souza Mendel

Universidade Federal do Rio de Janeiro no Museu Nacional

Debora Simões de Souza Mendel

Graduada e mestre em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Defendeu uma dissertação sobre o Ofício das baianas de acarajé numa interface entre História Oral e Antropologia. Possui pós-graduação *lato sensu* em Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira, pelo Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ).Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, no Museu Nacional (PPGAS/UFRJ/MN), onde desenvolve a pesquisa sobre as comemorações em torno de Santa Bárbara e Iansã, em Salvador. É integrante do Grupo de Pesquisa de Antropologia de Devoção Grupo de Pesquisas em Antropologia da Devoção (Gpad) e o Laboratório de Antropologia do Lúdico e do Sagrado (Ludens). Tem interesse nos debates sobre gênero, relações étnico-raciais, materialidades, patrimônio imaterial, devoção e festividades.

E-mail: debora.simoese@gmail.com

Lá vem a baiana de saia rodada, sandália bordada
[...] Lá vem a baiana
Coberta de contas, pisando nas pontas
[...] Mostrando os encantos, falando dos santos.
Dizendo que é filha do senhor do Bonfim.
(Dorival Caymmi)

Considerações iniciais

Baianas de tabuleiro, baianas de rua, herdeiras de ganho ou, simplesmente, baianas: são as diversas maneiras de chamar as mulheres que constroem sua renda por meio da preparação e da comercialização de determinadas comidas. A maioria delas é negra e realiza as vendas pelas ruas de Salvador, com seus tabuleiros repletos de quitutes, doces e salgados – principalmente o acarajé. A receita do quitute originou-se no Golfo do Benin, na África Ocidental (VERGER, 1987; IPHAN, 2004). No período colonial e imperial brasileiro, as negras escravizadas trouxeram seus conhecimentos sobre a feitura do acarajé para o país, onde, por muitos anos, essa atividade era praticamente exclusiva das seguidoras das religiões de matrizes afro-brasileiras. Com o tempo, esse bolinho de feijão fradinho ganhou notoriedade e tem sido reproduzido e modificado há vários séculos.

Destaca-se aqui a expressividade do labor em torno da fabricação do acarajé, ou seja, do ofício da baiana, que possui relação com a história da formação da sociedade brasileira e com a presença de religiões de matrizes africanas. Logo, trata-se de um trabalho que é também uma prática cultural de mulheres negras e seu reconhecimento como patrimônio imaterial, portanto, é de enorme importância.

Por isso, em 2002, a Associação de Baianas de Acarajé (Abam), o terreiro Ilê Axé Opô Afonjá¹ e o Centro de Estudos Afro Orientais (Ceao) vinculado à Universidade Federal da Bahia encaminharam, em conjunto, uma carta ao Ministro da Cultura com um pedido para que o ofício se tornasse bem imaterial. Esse pedido foi um marco valoroso no processo de inventariação (IPHAN, 2004, p.1). Em 2005, um ofício oriundo de mulheres negras foi reconhecido como Patrimônio Cultural Brasileiro – um passo num amplo processo de valorização de práticas sociais e culturais das minorias que ajudaram a construir o Brasil. O Ofício das baianas foi registrado no Livro dos Saberes, marcando o reconhecimento da importância da herança dos ancestrais africanos na formação da sociedade brasileira e do valor patrimonial de um universo cultural situado nesse processo histórico (IPHAN, 2007).

Posto isso, vale dizer que este artigo é um produto da minha pesquisa de mestrado, centrada no Ofício das baianas de acarajé, especificamente na sua dimensão patrimonial. O objetivo da pesquisa foi compreender as baianas como sujeitos históricos os quais articulam diferentes meios para valorizarem seu ofício para além de um reconhecimento institucional. A intenção foi apresentar e problematizar a construção das narrativas das baianas de acarajé, com base no desenvolvimento dos argumentos que justificam o ofício como referência cultural. Compreendo o ofício como um patrimônio negro ligado à religiosidade afro-brasileira. Outra parte desse estudo foi realizada com duas instituições que representam esse grupo: a Federação Nacional de Culto-Afro Brasileiro (Fenacab) e a Associação das Baianas de Acarajé (Abam), a fim de mapear as demandas do grupo (MENDEL, 2014).

No decorrer do trabalho de campo na capital baiana, acompanhei o cotidiano de certas baianas de acarajé. Nesse contexto, participei dos processos de aquisição de matéria-prima, realizada principalmente nas

1 Ele foi fundado por mãe Aninha em 1910, na Bahia, após uma cisão com a Casa Brancado Engenho Velho (CAPONE, 2009). O Ilê Axé Opô Afonjá está entre os terreiros mais antigos do Brasil. A última líder da casa, Mãe Stella, faleceu em dezembro de 2018, gerando grande comoção. Sua vida foi marcada por uma intensa luta política e engajamento religioso, social e intelectual. Em 2000, o terreiro foi tombado pelo Iphan, que o reconheceu como símbolo da resistência do povo negro escravizado.

feiras de São Joaquim² e Sete Portas³; de produção das comidas de tabuleiro, chamada de “a venda”; da arrumação do ponto, em seu dia de venda e em seu final. Além disso, realizei entrevistas, principalmente em julho de 2012 e setembro de 2013. No presente trabalho, utilizo entrevistas que fiz em 2012.

Este capítulo está dividido em três partes. Na primeira parte, exponho um debate sobre as políticas patrimoniais centrado nos bens de natureza imaterial. Em seguida, mostro o processo de continuidade e descontinuidade do Ofício no Brasil, sua possível origem africana. Na terceira parte, apresento parte da história de vida de duas baianas de acarajé, Tânia e Jurivina.

Este estudo insere-se na interfase entre a História e a Antropologia. A análise desenvolvida está baseada na História Oral, que pode ter uma ampla gama de conceitos, porém, destaco aqui sua faceta de “arte da escuta, uma arte baseada em um conjunto de relações” (PORTELLI, 2016, p. 9). Tais relações privilegiam o diálogo entre os envolvidos, entrevistado e entrevistador.

Breve contextualização: as políticas públicas e o patrimônio imaterial

Em 1988, a Constituição Brasileira sinalizava as mudanças que haviam ocorrido no cenário político e cultural, dentro do qual, após um período de luta, novos agentes sociais conquistaram espaço. Nesse contexto, as populações até então marginalizadas, como a negra e a indígena, intensificaram suas lutas rumo a uma formação de identidade nacional que contivesse a memória de sua participação – não meramente coadjuvante, mas também protagonista. O período de criação da Constituição Democrática foi marcado por debates e audiências públicas

2 No ano de 1973, a Feira de São Joaquim foi construída em substituição da antiga feira de Água de Meninos, que acabou em 1964 por causa de um trágico incêndio na região da Cidade Baixa. Localizada também na parte baixa da cidade, a feira de São Joaquim é a maior do município e promove renda para milhares de feirantes agrupados em boxes dentro de um galpão, nas bancas e nas barracas (PAIM, 2005).

3 A feira das Sete Portas e a feira de São Joaquim são espaços de intenso comércio de artigos religiosos, como por exemplo, ervas e imagens de santos (SERRA, 2002).

que indicavam uma transformação na ampliação da prática de preservação. Essas mudanças visavam abarcar a multiplicidade étnica e social, a pauta e a luta dos diversos movimentos sociais que surgiam ou se fortaleciam (ARANTES, 2011). Por exemplo, esse novo documento contém dois artigos (215 e 216) que tratam do Patrimônio Nacional em sua natureza imaterial.

As décadas de 1970 e 1980 são marcadas pela passagem nas concepções patrimoniais. No primeiro momento, as políticas públicas concentravam-se no tombamento de bens materiais que testemunhavam a presença da colonização portuguesa. Havia uma preferência dos órgãos pela preservação de objetos, edifícios e monumentos, principalmente religiosos, militares e civis do período da colonização, o “patrimônio da pedra e cal” (LONDRES, 2003; GONÇALVES, 2002). No segundo momento, ocorreu um alargamento dos bens valorizados, abarcando a diversidade étnica e de gênero.

Assim, cabe ao Estado a proteção das manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e das de outros grupos importantes no processo de constituição do Brasil. Em outras palavras, os bens dignos de patrimonialização precisarão ser: “portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988, p. 107).

Outra legislação significativa para as novas políticas patrimoniais é o decreto 3.551. Em 2000, por intermédio deste decreto, o Ministério da Cultura criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, que norteia e organiza a eleição de bens intangíveis. Segundo o documento, o registro do bem imaterial “terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira” (IPHAN, 2000, p. 1). Todo o processo de registro é construído com a participação dos portadores dos bens, ou seja, é necessário que haja um intenso diálogo entre as esferas públicas (federais, estaduais e municipais) e a população. O decreto prevê que, a cada dez anos, o bem imaterial seja reavaliado, passando, assim, por um movimento que pode manter ou não o registro ao final. Nesse sentido, o patrimônio imaterial precisa manter certo prestígio para a sociedade em geral e para o grupo que o detém.

Saberes Ancestrais

Em 2005, um ofício de mulheres foi reconhecido como Patrimônio Imaterial do Brasil e inscrito no livro de Registro dos Saberes. Ofício pode ser definido como:

É a prática tradicional de produção e venda, em tabuleiro, das chamadas comidas de baiana, feitas com azeite de dendê e ligadas ao culto dos orixás, amplamente disseminadas na cidade de Salvador, Bahia [...]. No início, todas as pessoas que produziam e comercializavam o acarajé eram iniciadas no candomblé, numa prática restrita a mulheres, em geral filhas-de-santo dedicadas ao culto de Xangô e Oiá (Iansã) (IPHAN, 2004, p. 1).

Pode-se dizer que as baianas de acarajé são herdeiras das ganhadeiras – como eram denominadas as negras escravizadas, livres ou libertas, que trabalhavam com o comércio ou o serviço no passado. Durante o Brasil colonial e imperial, nas cidades, o tabuleiro e seu entorno era espaço de encontro e formação de redes de sociabilidade. No século XIX, em Salvador, o trabalho de rua era majoritariamente uma ação coletiva, como nos informa Reis (2005) no seu trabalho artigo sobre a greve de 1857 dos negros de ganho escravizados. A rua era um lugar de empregar e resistir politicamente, os cantos eram comandados por comunidades africanas recriadas em terras baianas.

Na freguesia de Santana, em Salvador, em 1849, quase 80% das africanas libertas viviam do ganho (SOARES, 1996, p. 59). Além disso, havia as escravizadas que trabalhavam com o ganho (venda de diferentes produtos ou serviços), no ambiente urbano, no sistema de acordo com seus senhores. No referido sistema, as escravizadas pagavam aos senhores uma quantia que era acordada antecipadamente. O excedente do valor combinado ficava com a escravizada. A longo prazo, o trabalho com o ganho era uma possibilidade de compra da alforria, o que podia acontecer, entretanto não era muito comum, pois a ganhadeira tinha despesas diárias relacionadas ao trabalho (tal como compra de matéria prima para produzir

as comidas do tabuleiro) ao sustento de si e, muitas vezes, de sua prole. No sistema de ganho “a mulher negra ocupou lugar destacado no mercado de trabalho urbano” (SOARES, 1996, p. 57).

Luís dos Santos Vilhena⁴ (1969), na obra *A Bahia no século XVIII*, abarca a relação entre as escravas de ganho e seus proprietários bem sucedidos que lucravam grandemente ao entrar em acordo com elas. Sobre esse assunto, o autor declara que:

[...] das casas mais opulentas desta cidade, onde andam os contratos, e negociações de maior porte, saem oito, dez, e mais negras a vender pelas ruas a pregão as cousas mais insignificantes, e vis; como sejam iguarias de diversas qualidades, mocotós, isto é mão de vaca, carurus, vatapás, mingau, pamonha, canjica, isto é papa de milho, acaçá, acarajé, bobó, arroz de coco, feijão de coco, angu, pão-de-ló de arroz, roletes de cana, queimados, isto é, rebuscados a 8 por um vintém, e doces de infinitas qualidades. (VILHENA, 1969, p. 130-131).

As apresentações acerca do passado histórico da Bahia e de suas ganhadeiras, principalmente a circulação destas no espaço de comercialização dos gêneros alimentícios, foram necessárias para a possível compreensão do surgimento do ofício das baianas de acarajé num determinado momento histórico. Contudo, não há uma simples continuidade entre as práticas das ganhadeiras e as baianas de acarajé que labutam atualmente na Bahia. O tabuleiro da baiana de acarajé sofreu inúmeras modificações desde o surgimento deste ofício na Bahia. O tabuleiro fazia, e ainda faz, parte da paisagem de Salvador, guardadas suas devidas transformações.

Contemporaneamente, o tabuleiro é composto das seguintes comidas: abará⁵, acarajé (e seus complementos – camarão seco, caruru, vatapá e

4 Vilhena foi pioneiro na publicação sobre a comida de origem africana e a inserção da mesma no cotidiano baiano (COSTA LIMA, 2010, p. 53).

5 O abará tem os mesmos ingredientes do acarajé, porém, é cozido envolto na folha de bananeira.

salada), açaçá⁶, bolinho de estudante⁷ e cocada. Com menos frequência, pode-se encontrar peixe frito e passarinha (baço do boi) nos tabuleiros.

As narrativas construídas pelas baianas de acarajé entrelaçam uma série de contextos, cujo fio condutor são as histórias de vida das próprias baianas de acarajé. Tais histórias conservam diversos pontos em comum. Geralmente, as baianas de acarajé são oriundas “de estratos mais baixos das camadas médias da sociedade da Bahia, iniciam-se na atividade por instrução de suas mães e avós ou, ainda, de outras baianas” (IPHAN, 2007, p. 15).

No decorrer do trabalho de campo, identifiquei baianas de acarajé com diversos perfis. Fato perceptível são as diferenças econômicas, sociais e religiosas, que expressam a heterogeneidade do grupo. Adiante, esmiuçarei esses aspectos.

Acarajé da Tânia: histórias de vida e outros quitutes

Tânia Barbara Nery, mais conhecida como baiana Tânia, não apenas forneceu ricas informações sobre o Ofício e o seu orgulho de ser baiana de acarajé, mas também permitiu que eu fosse à sua casa algumas vezes, a fim de que conhecesse com mais propriedade as etapas de preparação das comidas baianas e acompanhasse a elaboração da venda. Com Tânia, participei de todo o processo que envolve o Ofício, desde a escolha da matéria-prima, passando pela organização e chegando à comercialização das comidas de tabuleiro.

Tânia nasceu em três de dezembro de 1964, em Salvador, mora no bairro Cosme de Farias, situado em sua cidade natal. Seu ponto fica em frente ao Farol da Barra, um forte motivo de orgulho para ela. A construção de sua narrativa perpassa por inúmeros caminhos, dentre eles: a inserção no tabuleiro e a aprendizagem com a avó e com a mãe; a continuidade do ofício por meio dos seus filhos; o esforço para melhorar seu trabalho; o papel da mulher no tabuleiro, a função de provedora do lar, entre outras questões.

6 Açaçá é um bolinho cuja base da receita é milho branco e leite de coco. Assim como o abará, ele também tem seu cozimento dentro da folha de bananeira.

7 Bolinho preparado basicamente com tapioca granulada, leite e açúcar. Ele é frito e, após esse processo, passa-se açúcar e canela.

As histórias de vida das baianas de acarajé foram fundamentais para o processo de compreensão da relação da baiana com o acarajé. Para certas baianas, o início no ofício está associado a um marco, como, por exemplo, a entrada no candomblé ou a saída de sua mãe do tabuleiro – este é o caso da baiana Tânia.

Ao acompanhar as baianas, percebi como as construções de suas narrativas de vida relacionam-se com a comida de tabuleiro. Prova disso são as decisões importantes que elas tomaram após o marco inicial de sentar no tabuleiro pela primeira vez, de aprender a preparar o acarajé. O entrelaçamento é tal que a relevância do ofício na biografia destas mulheres faz-se, portanto, notável. Nina Bitar (2010), no trabalho de campo com as baianas de acarajé que possuem pontos no Rio de Janeiro, faz uma análise dessa construção. Segundo ela, quando as baianas de acarajé falavam do quitute, de sua origem, o que representava, acabavam falando também de si. Cito:

Ao interagirem [as baianas] cotidianamente com esse objeto (e com a rede de objetos articulada por eles, como os ingredientes e as roupas), estavam também formando-se como baianas de acarajé. Trata-se, portanto, de um processo tanto metafórico, em que o acarajé significa algo e representa algo, quanto metonímico, na medida em que as baianas, ao fazerem e venderem o acarajé de uma determinada forma, estão construindo si mesmas (BITAR, 2010, p. 4).

A baiana de acarajé Tânia participou diretamente no processo de inventariação do Ofício realizado pelo Iphan, com seus vastos conhecimentos da culinária baiana de tabuleiro, e também apresentou seu ponto e detalhes de sua indumentária.

Na construção da narrativa sobre os esforços para melhorar seu trabalho, a baiana Tânia apontou sua participação no inventário e em outros meios, como, por exemplo, em reportagem de televisão e seu destaque em revista de turismo sobre a qualidade de seu trabalho. A respeito do seu selo de Acarajé 10⁸, ela pronuncia-se:

8 Programa desenvolvido por diversas empresas que ofereceram cursos de qualificação e avaliações para resguardar a segurança alimentar do acarajé (BORGES, 2008).

Eu tenho [o selo], eu saí em primeiro lugar, passei em tudo. Pra mim, nada é difícil, porque eu amo o meu ofício, então, assim, se você chegar hoje e disser: ‘Tânia, vamos mudar tal coisa, que só vai ser melhor para você. Você vai sair na frente com isso que eu vou te ensinar’. Eu entro, eu me encaixo em tudo que me mandam fazer. Então, pra mim, nada é difícil para melhor, mostrar minha cultura e brigar pelo meu Estado e representar bem o meu Estado e a minha cidade, que é Salvador. Então, pra mim, nada é difícil para fazer melhor, para mostrar o que é a baiana de acarajé.

O discurso, retratado anteriormente, é caracterizado por expressões que marcam a presença da baiana Tânia nessa esfera de valorização e representação do Ofício para a sociedade e, também, para o poder público, em âmbito municipal e nacional. São trocas simbólicas, pois, ao mesmo tempo em que a esfera pública se utiliza da imagem da baiana de acarajé como símbolo da Bahia e da baianidade, a baiana de acarajé também ganha mais visibilidade e prestígio na sociedade baiana de uma forma geral e, com a sua rede de clientes, de uma forma específica.



Fotografia 1 - Tânia em seu tabuleiro, na praia da Barra, em Salvador

Fonte: Acervo pessoal da baiana Tânia

O poder público e os tabuleiros das baianas de acarajé possuem funções importantes na organização e na estruturação do ciclo de festas de Salvador, principalmente, no período de alta temporada.

Sobre o ciclo de festas, a baiana de acarajé Tânia relata que o início é a partir de setembro, quando chegam “os cruzeiros” trazendo os turistas. Para ela, o carnaval é o melhor momento de comercialização e, geralmente, ela trabalha com acarajé nos camarotes do carnaval de Salvador, onde determinadas baianas são cadastradas, se negociarem com a Secretaria Municipal que administra a ocupação do espaço público.

Para a baiana Tânia, participar das festividades de Salvador é comum, até mesmo pela localização de seu ponto, pois, a praia do Farol da Barra é famosa pelos eventos musicais. Sobre a posição do seu ponto e a continuidade do ofício na família, a baiana declara:

Largo do Farol da Barra é um ponto de mais ou menos uns 85, 86 anos, porque começou [...] com a minha bisavó, depois a minha avó, mãe do meu pai, minha mãe e, hoje, nós estamos na quinta geração, porque sou eu. Trabalhamos minha filha e meu filho, cada um tem seus dias no ponto, e uma netinha que está chegando agora também, que já mexe com o acarajé dela, que é o acarajé mais caro do mundo: mil reais [risos]; tem três anos.

A questão familiar é continuamente retomada na narrativa da baiana Tânia, ao mencionar as gerações passadas, a presente e a futura, que é representada pela neta. O ofício das comidas de tabuleiro é apresentado como elo que une a família, tanto a família nuclear: Tânia e seus filhos, quanto a família alargada: seus irmãos, tias, mãe e avó. Os laços familiares são retomados quando o assunto é a religião.

Sua relação com o tabuleiro é de infância. Ao ajudar na cozinha a preparar as comidas de tabuleiro, tal experiência é contada por outras baianas de acarajé. Segundo Tânia, desde criança, ela participava e ajudava, de alguma forma, a mãe com o tabuleiro e, aos 23 anos, ela assumiu de fato o ponto, em virtude de sua mãe ter adoecido. Quando perguntei em

que momento ela começou a cozinhar para o tabuleiro, a resposta foi: “Para o tabuleiro, eu comecei a cozinhar a partir dos dez anos de idade, porque, assim, filho de baiana tem que aprender a ir para o fogão cedo. Porque minha mãe saía às duas da tarde [...] só voltava três ou quatro da madrugada”.



Fotografia 2 - Preparação do caruru da baiana Tânia

Fonte: Acervo da autora



Fotografia 3 - Acarajé da baiana Tânia

Fonte: Acervo pessoal da baiana Tânia

Tânia destaca o esforço que sua mãe empreendeu para continuar com o ofício e sustentar os filhos com trabalho no tabuleiro. Como consequência, ausentou-se bastante de casa, pois trabalhava por longos períodos. Para ela, sua mãe começou em razão de passar por dificuldades financeiras e de precisar criar os filhos sem o auxílio de um companheiro. De acordo com a baiana Tânia, diferente das filhas-de-santo, que começavam a trabalhar com comida de tabuleiro com o intuito de pagar as obrigações para os orixás, a inserção de sua mãe no trabalho com acarajé ocorreu pela urgência de prover o lar. A baiana construiu a narrativa acerca do início de sua mãe no ofício a partir da comparação com as filhas-de-santo, as quais têm necessidades diversas das de sua mãe.

Tânia contou sobre a dificuldade que a mãe atravessou para conseguir colocar o tabuleiro no largo do Farol da Barra. Ela destacou o

papel da Federação Nacional de Culto Afro-Brasileiro (Fenacab), que, ao auxiliar as baianas de acarajé associadas à instituição a conquistarem a licença do ponto, contribuiu com essa parte da história de sua mãe.

Aqui, antes da Associação das Baianas de Acarajé, a Abam, existia o Culto Afro-Brasileiro, mas o Culto Afro-Brasileiro já está dizendo logo, afro, e é e sempre foi mais ligado ao candomblé, por quê? Porque a baiana que ia ao ponto ia ordenada pelo seu orixá. Ela se iniciava⁹ no candomblé e o orixá, o dono da cabeça dela, é que determinava o que ela iria fazer para manter ele. Porque a iniciante no candomblé ela tem que manter, depois de certo tempo, é tipo uma graduação de seu santo que ela tem que fazer roupa, dar festa, dar comida e muitas não tinham condições. Não tem muitas pessoas, até hoje, não têm e recebem até ajuda de amigos. Então, assim, o dono da cabeça dessa iniciante é que determinava no jogo, a mãe de santo ia lá *ialorixá*¹⁰ joga, vai lá joga e determina do que aquela iniciante vai trabalhar para manter, vender, fazer alguma coisa para manter a festa para manter o orixá dela.

O universo simbólico do candomblé é constantemente evocado pelas baianas de acarajé. Contudo, não significa que todas as baianas de acarajé são adeptas das religiões de matrizes afro-brasileiras, algumas são cristãs católicas¹¹ e evangélicas¹², por exemplo. Afinal, ser baiana é um ofício, logo, pode e é exercido por qualquer mulher que deseje desempenhá-lo. No

9 Outras expressões indicam que a pessoa foi iniciada no candomblé, como: “fez o santo” ou “fez a cabeça”. Nesse momento, na vida religiosa do candomblé, as divindades escolhem as pessoas que vão “servir-lhes de suporte para que desçam a terra”. A missão do *ialorixá* é prepará-las para receber os orixás. É o que se chama, na linguagem popular, de ‘feitura’, pois é o *ialorixá* quem “faz a cabeça” (COSSARD, 2008, p. 133). A feitura do santo institui novos laços do iniciado com seus orixás.

10 *Ialorixá* (feminino) e *babalorixá* (homem) são denominados os líderes de um candomblé, popularmente chamado de pai de santo. De acordo com a autora, na África, as mulheres não comandavam terreiro, porém, no Brasil, os primeiros candomblés foram criados por “mulheres que tinham o cargo de sacerdotisas de Xangô no palácio real de Oyó” (CACCIATORE, 1977, p. 143).

11 Há também as baianas com dupla pertença, elas são católicas e seguidoras das religiões afro-brasileiras.

12 Certas baianas de acarajé evangélicas chamam o acarajé de “bolinho de Jesus” ou “acarajé de Jesus”. Sobre essa prática, ver (SANTOS, 2013).

entanto, não há como ignorar que é maior a parcela de baianas oriundas de religiões de matrizes afro e estas são as principais religiões influenciadoras na história da feitura e propagação do acarajé. Uma vez que houve a necessidade de estabelecer um foco no meu trabalho, até para existir profundidade nos argumentos, foram selecionados os casos das baianas adeptas de religiões afro – dentro das quais há marcas de diversificação que valem considerações mais amplas

Uma das marcas que diferenciam as práticas ligadas às religiões afro-brasileiras ocorre porquanto “cada terreiro possui sua própria especificidade ritual, fruto da tradição que faz parte, mas também da idiossincrasia do chefe do culto” (CAPONE, 2009, p. 21). Segundo a autora, a identidade religiosa é negociada continuamente entre os atores sociais. Tânia presenciou tais negociações ao observá-las na vida de outras baianas e relata as dificuldades enfrentadas pelas colegas na aquisição de dinheiro para realizar as obrigações dos orixás. Na sequência, Tânia conta que uma das possibilidades de conseguir a quantia era a filha de Iansã vender acarajé na rua.

Diferente das baianas de acarajé que entram no ofício para pagar despesas financeiras provenientes das responsabilidades religiosas, a mãe da baiana Tânia entrou por causa das obrigações diárias do sustento de sua prole e da casa. De acordo com Tânia: “agora a minha mãe começou a trabalhar por necessidade, por quê? [Porque] O meu pai abandonou minha mãe, com todos esses filhos [...]. Não dava pensão pra gente, minha mãe teve que ir vender acarajé para poder manter os onze filhos”.

Segundo ela, sua mãe exerceu o ofício por quase trinta anos, enfrentando muita dificuldade. Após anos de muito esforço e perseverança, sua mãe e sua avó conseguiram um ponto de acarajé.

Depois de todos esses anos de trabalho, a mãe da baiana Tânia teve que se ausentar do ponto, por complicações de saúde e, devido a estas complicações, deixou o candomblé e converteu-se ao protestantismo. Segundo Tânia, sua mãe frequentava há anos o terreiro de uma “tia da minha mãe que eu chamo de vó Berê de Oxossi”, localizado no bairro de Sussuarana.

Mesmo assim, o universo simbólico do candomblé é algo sempre presente na construção da narrativa da baiana de acarajé Tânia e liga-se, não apenas ao acarajé, mas também, à sua família. Sobre seu vínculo com o candomblé, cita:

Eu nasci em terreiro de candomblé, sou do axé, assumo [...]. Mas, não cultuo hoje, pelo fato que a iniciante do candomblé, eu não preciso raspar, eu não preciso [...] eu já nasci com o que eu tenho só que tem que ser muito responsável, eu sou uma pessoa que eu não paro [...].Então, assim, para o candomblé, você tem que ter tempo, respeito, disciplina, [...] no candomblé, minha tia não conseguiu me segurar, mas eu zelo, cuido de tudo meu, cuido das comidas dos orixás que me protegem, a dona da minha cabeça, que é Oiá.Cuido de tudo.

No trecho anteriormente expresso, a baiana mostra, dentre outras coisas, a questão do tempo no candomblé. Para Prandi (2001), a concepção de tempo no candomblé é diferente do tempo ocidental, capitalista. As várias noções que oferecem sustentação à organização da religião dos orixás no que concerne ao líder religioso e à hierarquia sacerdotal subordinam-se ao conceito de “experiência de vida, aprendizado e saber, intimamente decorrentes da noção de tempo ou a ela associado” (PRANDI, 2001, p. 45).

De acordo com Prandi (2001), um novo membro do candomblé, ao ir com frequência ao terreiro e participar, ativamente, das diversas atividades coletivas imprescindíveis ao culto, rapidamente confronta-se com a diversificada e nova forma de vivenciar o tempo. O novo adepto deverá ser “ressocializado” para, assim, entender coisas que, num primeiro contato, lhe serão diferentes e, até mesmo, desconfortáveis. Ele precisará compreender que: é a atividade que define o tempo e não o contrário. (PRANDI, 2001, p. 45).

Retornando à construção narrativa da baiana de acarajé Tânia e seu elo com o candomblé, ela afirmou que não houve necessidade de ser iniciada na religião, visto que sua ligação já era desde antes do seu nascimento. Sobre isso, ela explicou:

Por que é assim, minha avó me entregou já na barriga da minha mãe, então eu já sou [do candomblé] desde a barriga da minha mãe. Então chamam de [...], dentro do candomblé, chamam de abico¹³ [...]. Eu não preciso raspar, eu não preciso nada porque eu já tenho meus orixás todos desde nascença.

Tal passagem reafirma a relação familiar da baiana com o candomblé, sobretudo a presença da mãe e da avó. De acordo com a baiana Tânia, sua mãe saiu do candomblé e converteu-se ao protestantismo, como foi exposto antes, entretanto, continua com hábitos marcantes do seu tempo de candomblé. Sobre sua mãe, Tânia relata: “de repente, ela se batizou na igreja evangélica, mas ela tem os dons dela, porque minha mãe já ia receber o *deká*¹⁴ dela, minha mãe foi feita há a quase 25 anos, ela tem 23 anos de santo”.

A baiana de acarajé Tânia relacionou diversos elementos que representavam o sentido de ser baiana de acarajé, dentre eles: a constante busca de melhorar seu trabalho exposto, o empenho em sempre participar de cursos, ou mesmo, a escolha de mudar a cor da barraca do seu ponto. No discurso da baiana, é possível identificar a posição de representação em que ela mesma se coloca. De acordo com Tânia, o ofício das baianas de acarajé é parte importante de sua cultura, e essa parte representa a cidade de Salvador. Para ela, houve algumas mudanças depois que o ofício foi reconhecido como patrimônio, como, por exemplo as baianas estarem mais protegidas e terem onde reclamar se sofrerem alguma discriminação.

Todos os meus contatos com a baiana Tânia foram momentos de profunda aprendizagem. Um ponto essencial de nossa primeira entrevista foi quando começamos a falar sobre o “acarajé de Jesus” e a baiana, emocionada, expôs com tristeza sua indignação no tocante a essa prática. Tânia se

13 *Abicô* é usado para “pessoa que não pode ‘fazer cabeça’ pois seu santo já traz a obrigação feita”. Formação “provável em *iorubá* seria “‘abi” aquele que possui; ‘èkò’—conhecimento, significação, aprendizado por hereditariedade” (CACCIASTORE, 1977, p. 32).

14 O *deká* é uma etapa que indica que a pessoa está completamente envolvida no candomblé, tornando-se, assim, chefe religioso. O recebimento do *deká* é uma cerimônia ritual na qual o líder do terreiro investe um filho ou filha-de-santo, já iniciados há alguns anos, na posição de *ialorixá*. Tal ritual dá-lhes a possibilidade de abrirem seus próprios terreiros. Para a autora, o *deká* é a “confirmação da aptidão para o cargo e a transmissão de obrigações religiosas. Nessa cerimônia, o iniciado faz um juramento em língua de sua nação, prometendo zelar pelas tradições, seguir os preceitos etc” (Cacciatore, 1977, p. 103).

colocou contra a venda do acarajé como “bolinho de Jesus” e contou que isso significa uma discriminação à sua religião. Com os olhos lacrimejados, ela relatou um fato que sofreu, de pura discriminação e intolerância religiosa. Num evento denominado “Marcha Para Jesus”¹⁵, da religião protestante, um grupo de evangélicos cercou o ponto dela e, ajoelhados, chamaram-na de satanás, tal ato foi denunciado por ela para diferentes instituições.

A partir do discurso sobre este evento, ela narrou a relevância do ofício da baiana de acarajé, desvelando seu entrelaçamento com a história dos seus ancestrais e falou sobre a origem do acarajé, do seu significado em *iorubá* e de sua relevância no universo simbólico do candomblé. Para ela: “acará é uma comida trazida da África, um bolinho oriundo da África, dos meus ancestrais, comida dos orixás, de Iansã, dona da minha cabeça” e complementa: é “oferenda do orixá para o pessoal do axé”¹⁶. Assim, Tânia articula uma gama de elementos significativos na construção do que é ser baiana de acarajé em sua concepção, com os símbolos e simbolismos relacionados ao candomblé e à história da África.

O passado histórico é apresentado como legitimador do ofício e, a partir desse passado, a baiana Tânia constrói suas identidades em oposição a baianas de acarajé protestantes, que deixam prevalecer o contraste, as diferenças. O processo de construção de identidades, explicado de acordo com a lógica da posição, é formulado por Cardoso de Oliveira (1976) como “identidade contrastiva”. Segundo o autor:

[...] quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante dos outros, jamais se afirmando isoladamente (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 46).

15 Evento musical ocorrido anualmente, organizado pela Igreja Apostólica Renascer, com dimensões internacionais, que mobiliza milhares e até milhões de pessoas.

16 Axé é um termo com múltiplos significados. Em geral, é a força sagrada presente nas coisas e nos seres. No cotidiano, o termo *axé* pode designar o terreiro. Em Salvador, as pessoas dizem “vamos ao axé”, ou seja, “vamos ao terreiro”, fazendo referência ao fundamento da casa de candomblé; cada casa tem o seu axé. O termo também é utilizado com o intuito de desejar e confirmar coisas boas, como por exemplo, ao encontrar alguém, você diz: *axé*.

A forte ligação com a religiosidade é fator essencial nesse processo de valorização e reconhecimento do Ofício. Tais características estão presentes nas narrativas das próprias baianas de acarajé, como podemos ver na fala da baiana Tânia.

Baiana que é patrimônio é baiana de acarajé que tem história, é baiana que tem uma longa história para levar adiante e contar, que tem conteúdo. Não é uma baiana de 2012, que chega para vender acarajé porque fez um curso e que tem um emprego e, por segunda opção, para ganhar mais dinheiro, vai montar um tabuleiro de acarajé sem saber da religião, do candomblé, sem saber do fundamento. Disso, eu sou contra.

A posição defendida por Tânia reafirma a importância da questão religiosa na essência desse patrimônio.

Baiana Jurivina: narrativas no tabuleiro

A baiana de acarajé Jurivina Silva recebeu-me em seu ponto, no dia 13 de julho de 2012, numa sexta-feira e, como de costume, trajava vestes inteiramente brancas, bem como preponderante parcela das pessoas que estavam no entorno ou visitando a Igreja Nosso Senhor do Bonfim. “Sexta-feira é dia de branco, para quem é do axé”, como a mesma colocou, pois é dia de “Oxalá, cor do orixá”. A baiana de acarajé Jurivina costuma colocar seu tabuleiro em frente à Igreja Nosso Senhor do Bonfim, no largo, onde há mais três pontos de acarajé, porém, naquele dia em questão, não estavam lá, por causa do mal tempo e da possibilidade de chuva.

A baiana Jurivina nasceu em 1960, na cidade de Salvador, reside no bairro de Plataforma, no subúrbio da cidade. Jurivina é baiana de acarajé há 22 anos, mesmo período em que ela começou sua vida no universo do candomblé. Sua ligação com os objetos que representam a baiana de acarajé é construída a partir da sua história de vida, principalmente, com sua entrada no candomblé e da amizade com a baiana de acarajé que a ensinou o ofício. Jurivina constrói sua narrativa a partir da inserção dela no ofício, por meio de laços sociais firmados no terreiro de candomblé. Segundo ela:

Meu pai de santo disse que meu santo mexia com tudo, trabalhava com tudo, que eu podia vender acarajé. Porque eu vendia lanche, entregava lanche nos escritórios, fazia meus lanches: pastel, banana real, coxinha, enroladinho e ia nos escritórios entregar, fazer as entregas e saía na rua vendendo. Aí, quando eu fiz santo, ele falou: “Por que você não muda? E vende acarajé? Por que seu santo mexe com tudo”.

A baiana de acarajé Jurivina teve sua inserção no trabalho com as comidas de tabuleiro por intermédio de uma antiga amiga do terreiro de candomblé que ambas frequentavam, diferente da inserção da baiana de acarajé Tânia, que começou por causa da família consanguínea: bisavó, avó e mãe. Em cada caso, há uma categoria de família distinta: uma família de sangue, cujos laços de parentescos são essenciais, e a família de santo,¹⁷ em que os laços são reafirmados nas relações sociais ocorridas no terreiro de candomblé.



Fotografia 4 - Baiana de acarajé Jurivina e seu tabuleiro, em largo do Senhor do Bonfim, em Salvador

Fonte: Acervo da autora

¹⁷ Família-de-santo é o conjunto de pessoas comprometidas e com funções hierárquicas dentro do terreiro de candomblé.

Como já foi apresentado, o ofício da baiana e a venda de acarajé são situados em Salvador, ainda no período colonial, onde mulheres, escravizadas e ou libertas, faziam os acarajés e, quando caía a noite, estas comidas eram vendidas em cestos ou tabuleiros colocados na cabeça. As baianas andavam pela cidade em busca de compradores. Segundo o Dossiê do Ofício das Baianas de Acarajé (2007), a “prática de comércio ambulante de alimentos já era realizada na costa Ocidental da África, como forma de autonomia das mulheres em relação aos homens” (IPHAN, 2007, p. 15) e isto, frequentemente, dava-lhes a função de provedoras da casa.

O papel desempenhado por negras vendedoras de quitutes, principalmente o acarajé, é narrado pela Baiana Jurivina¹⁸, a qual situa o surgimento do acarajé na África e a chegada dessa iguaria à Bahia, destacando seu aspecto religioso:

O acarajé veio da África. Depois da África veio para a Bahia, o único lugar onde ele se instalou foi na Bahia e era fechado, só abria para colocar a pimenta e as mulheres que eram de Iansã levavam dentro do tabuleiro já em cima da cabeça para pagar obrigação [...] as mulheres de Iansã colocavam a saia de ração, que é essa aqui [mostrou a saia de baixo], uma saia de ração¹⁹ só. Amarrava aqui em cima [aponta para em cima dos seios], não levava sutiã nem nada não, só a calcinha e a saia de ração aqui ó, amarrava aqui as contas dela no pescoço. Levava o tabuleiro na cabeça só com pimenta, só com pimenta e saia de porta em porta vendendo, oferecendo ‘olha o acará, olha o acará, quem vai querer?’ [cantando]. Aí, saia vendendo assim para pagar obrigação. Hoje em dia, virou uma profissão e sustento para sua família.

A baiana faz questão de demarcar a “origem” do acarajé, como ele era oferecido ou vendido, e o papel das filhas de Iansã nas atividades que relacionavam o sagrado, em suas necessidades de fazer a obrigação ao orixá no cotidiano, sendo imprescindível sair à rua vendendo o acarajé em

18 Segundo ela, no mesmo largo há mais três baianas: Valdete, Maria e Tuca.

19 A roupa de ração é um traje usado nas atividades do cotidiano do candomblé.

cestos na cabeça. A construção da narrativa de Jurivina sobre o lugar do acarajé no universo do candomblé é montada numa relação de negação do “bolinho de Jesus”.

Tal movimento de comercialização do “bolinho de Jesus” tem criado inúmeros debates e críticas das baianas. Dentre as baianas que entrevistei, as relacionadas ao candomblé posicionavam-se contrárias à ideia, já outras, católicas e até evangélicas, foram a favor. Contudo, na opinião da maioria foi obrigatório: e a baiana deve vestir-se com indumentária específica, a qual, por si só, já possui um significado no universo simbólico do candomblé.

No trecho exposto anteriormente, Jurivina constrói a origem do acarajé com base em dois planos: o religioso e o étnico. No primeiro, relata o vínculo das filhas de Iansã com o acarajé, já no segundo, o acarajé é dito como oriundo da “África”²⁰. A construção de identidades, feita por essa baiana, compreende o eixo de negação e de construção do verdadeiro acarajé, para isso, ela indicou a África como algo geral, ou seja, como um lugar de onde o acarajé foi deslocado e chegou até a Bahia. A baiana Jurivina constrói a legitimidade de usar o acarajé a partir da origem geográfica e religiosa desta comida e concede valor primordial à fixação do acarajé na Bahia.

A forma de imaginar a África, presente na narrativa da baiana Jurivina, vai de encontro ao processo analisado por Stuart Hall (2011), no artigo em que o autor explana a complexidade de construir e de imaginar a nação e a identidade caribenha, num mundo cada vez mais globalizado. A África construída no imaginário de Jurivina, que compõe a origem do acarajé e a construção das identidades das baianas de acarajé, pode ser apresentada como (HALL, 2011, p. 29):

Trata-se, é claro, de uma concepção fechada de tribo, diáspora e pátria. Possuir uma identidade cultural, primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando

²⁰ “África” está entre aspas para destacar a problemática que há em torno desse continente, o qual comumente tratado como uno, sem as particularidades pujantes de um grande continente. Segundo Hall (2011), “o termo África é, em todo caso, uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas, cujo principal ponto comum situa-se no tráfico de escravos” (HALL, 2011, p. 31).

o passado, o futuro e o presente numa linha ininterrupta. Este cordão umbilical é o que chamamos de tradição, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua ‘autenticidade’. É, claro, um mito – com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido a nossa história.

Na construção da narrativa da baiana de acarajé Maria das Graças²¹, que trabalha com tabuleiro há 34 anos e tem ponto em Itapuã, a África é novamente utilizada como o lugar de onde o acarajé veio, e a Bahia é o espaço onde o quitute se fixou. Segundo Maria das Graças:

[...] O acarajé pertenceu à África, ele era com pimenta, só pimenta e ralado na pedra. Depois as negras colocavam os acarajés na cabeça e saíam mercando. Só começavam a vender depois das cinco horas. Elas subiam e desciam o Pelourinho vendendo acaçá, abará e acarajé. Elas vendiam o acarajé frio, todo mundo só comia frio e começavam às cinco horas da tarde e iam até seis e meia. Sete horas, elas vendiam o acarajé. Porque ali, onde é o Pelourinho, tiveram muitos africanos e tem gente enterrada ali. [...] O acarajé é de Iansã e de Xangô. É Iansã quem faz o acarajé e o acarajé é de Xangô. O abará é de Ogum, a cocada de Obaluaiê.

A África e o candomblé são utilizados pela baiana de acarajé Maria das Graças para legitimar o seu acarajé, e o passado histórico é apropriado com objetivo de construir sua identidade de baiana de acarajé, valorizando, dessa forma, o ofício e sua participação nele.

A importância da comida no candomblé deve-se tanto aos rituais para o fortalecimento dos devotos com os orixás quanto à permanência das relações sociais no terreiro. A baiana Jurivina contou sobre seu cuidado

21 Maria das Graças, nasceu em 05 de dezembro de 1947, em Salvador, e é baiana de acarajé há 34 anos. Concedeu a entrevista para a pesquisa em questão no seu ponto, na praia de Itapuã, em 20 de julho de 2012.

especial na hora de dar comida para seu orixá. Na narrativa, a baiana retratou a correspondência das iguarias de tabuleiro com os respectivos orixás, para ela:

O caruru, que no candomblé é amalá; o vatapá, que no candomblé é angu; o camarão, que no candomblé se chama peixe; o acarajé, que se chama acará [...]. Isso tudo foi um trabalho que deu a algum [orixá] para fazer. A queijada, mesmo de amendoim, pertence à Iemanjá, aquela cocada de coco ali pertence a Obaluaíê, coco seco; coco verde é de Oxóssi. Esse bolo aqui [bolinho de estudante] pertence a Oxalá; o bolinho de tapioca é de Oxalá. Cada um recebeu uma tarefa no candomblé, nenhum orixá é preguiçoso; a matéria mesmo que é preguiçosa.

A baiana Jurivina relacionou elementos do seu tabuleiro, seu lugar de trabalho, com o universo simbólico do candomblé, cuja comida possui significado considerável.



Fotografia 5 - Tabuleiro, na praia da Barra, em Salvador

Fonte: Acervo da autora

Os termos “estar de saia” ou “usar saia” fazem referência à roupa completa e típica da baiana, que é, à primeira vista, a marca de identificação da baiana de acarajé, que pode conter:

Turbante, tecido em diferentes formatos, texturas e técnicas de dispor, conforme intenção social, religiosa, étnica, entre outras; anáguas, várias, engomadas, com rendas de entremeio e de ponta, espécie de segunda saia; saia, geralmente com cinco metros de roda, tecidos diversos, com fitas, rendas, entre demais detalhes na barra; camisu²², geralmente rebordada na altura do busto; bata por cima e em tecido mais fino; pano-da-costa ou pano-de-alaká de diferentes usos, tecido de tear manual, outros panos industrializados, retangulares, de visual aproximado aos das peças da África (IPHAN, 2007, p. 32).

O traje da baiana chama atenção, principalmente dos turistas, estrangeiros ou brasileiros de outro estado. Como, por exemplo, as baianas do Pelourinho, um lugar onde circula diariamente milhares de turistas. As baianas com a indumentária²³ completa acabam chamando mais atenção e, conseqüentemente, ganham mais clientes e, atraem até mesmo turistas que querem levar de recordação uma fotografia da baiana ou com a baiana, o que é muito comum nos espaços de grande circulação turística.

A baiana de acarajé Jurivina citou e explicou os fios de contas, identificando a qual orixá correspondia:

Minha conta de Xangô partiu, era desse modelo aqui [apontando para uma de suas contas] [...] Oxum Apará é duas cores: cor de ouro; Ogum é azul; branco é Oxalá; aqui são os Erês, que são os Ibeji, eu fiz [é um cordão com algumas bonequinhas de plástico presas]. Aqui [apontando para as contas de duas cores] são seis meses Iansã, seis meses Oxum.

22 É uma blusa, em geral, lisa que compõe a roupa mais simples usada nos terreiros de candomblé. Ela também é chamada de bata.

23 As contas fazem parte do conjunto de objetos que compõem a baiana de acarajé. Esse objeto possui grande significado para os adeptos das religiões de matrizes afro-brasileiras. Os fios de contas são como o próprio nome indica, contas (miçangas) enfiadas em fios de náilon.

A complexidade das relações dos orixás com suas comidas, roupas e cores é enorme, o que levará a uma apresentação breve, pois o perigo reside na diversidade das nações²⁴ de candomblé presentes na Bahia e nas peculiaridades que cercam os diversos terreiros. Deste modo, foi escolhido utilizar como referência os da nação *ketu*, que são maioria na Bahia.

Ainda sobre a relação das cores e dos orixás, perguntei à baiana Jurivina, numa sexta-feira, porque ela vestia roupa branca e o que isso significava. Segundo ela:

Tem que respeitar Oxalá, porque é sexta. Eu trabalho em frente à igreja e a igreja é Oxalá, aí tem que respeitar hoje. Mas, amanhã, eu coloco amarelo coloco a bata amarela, saia amarela ou branca ou verde. No domingo, pode vestir colorido; na segunda, é branco, por causa de Obaluaiê, quem é de Obaluaiê veste branco. Mas, quem não é, não é obrigado a vestir branco. Na terça é Ogum, que é azul ou verde cor de folha [...]. Na quarta, vermelho e branco ou marrom e branco, por causa de Xangô e Iansã; na quinta é Oxóssi então veste verde; e, na sexta, é esse aqui e amanhã pode vestir azul, cor das águas, por causa de Iemanjá, ou amarelo que é a cor de Oxum.

No complexo universo do candomblé, o acarajé é comida sagrada, ofertada aos orixás, principalmente a Xangô e sua esposa Oiá (Iansã), mas também a Obá e aos Erês (IPHAN, 2007, p. 9). O acarajé varia de forma e de complementos, dependendo do orixá ao qual é ofertado. O mito de surgimento do acarajé no universo dos orixás apresenta: Xangô, marido dos orixás femininos, Oxum e Iansã, primeira e segunda esposas, respectivamente.

As baianas de acarajé ligadas ao candomblé utilizam-se do elo de Iansã com o acarajé para construírem suas identidades, em oposição às baianas protestantes e, também, para se diferenciarem dos vendedores ambulantes. As baianas de acarajé apropriam-se de símbolos que as ligam a

²⁴ Sobre uma discussão a respeito do significado de nação nas religiões de origem africana, ver: (COSTA LIMA, 1976).

um passado, que traz uma herança de tabuleiro. Sobre a relação dos orixás com as comidas de tabuleiro, a baiana Jurivina conta: “porque o acará é de Iansã, o abará é de Xangô, o vatapá é de Oxum. O caruru que foi inventado muito depois. Depois da pimenta foi o camarão, depois do camarão o vatapá, depois a salada e o último foi o caruru – muito depois”.

No trecho exposto anteriormente, a baiana Jurivina, além de destacar a ligação de cada comida com seu orixá, também mostra as mudanças ocorridas no consumo do acarajé, com inclusão de diferentes comidas e sua ordem. Para além do seu significado simbólico, o acarajé também segue uma lógica mercadológica, em virtude de gerar renda para milhares de baianas, que, muitas vezes, sustentam famílias com o trabalho do tabuleiro.

Na conjuntura de dinâmica cultural, “é importante a atenção para a diversificação e as mudanças no modo de fazer e comercializar o acarajé. Nas últimas décadas, houve acréscimo significativo na produção e no consumo de acarajé e alargamento das possibilidades simbólicas” (IPHAN, 2007, p. 57). Por isso, as comidas de tabuleiros são referências fundamentais na vida das baianas de acarajé, por fornecerem sustento financeiro e por representarem identidades, que são construídas no contexto do universo do candomblé e no ambiente público, principalmente no ponto de venda.

A baiana Jurivina desvelou sua história de vida, com inúmeras dificuldades financeiras e a possibilidade de estar no ponto como meio de estabelecer permanente contato com as pessoas. Ela se orgulha quando as pessoas perguntam e buscam informações sobre a história do acarajé. Ela contou, com orgulho, que repórteres estrangeiros foram lá perguntar sobre a história do acarajé e ela contou tudo que sabia. O candomblé é outra marca da sua narrativa, principalmente por meio dos símbolos e significações. Em determinado momento, o seu início no ofício se confunde com sua iniciação no candomblé.

Jurivina e Tânia destacaram a ligação do ofício com o continente africano e com a religiosidade afro-brasileira. Há diferenciações entre um comerciante de comida de rua e a baiana de acarajé, devido ao conjunto de significados históricos valorizados no dia de hoje. E as baianas contribuem para a existência dessa valorização atuando em seu próprio cotidiano.

Considerações finais

Ao falar do valor da baiana de acarajé para a sociedade baiana, pontuo, por exemplo, os “lugares de memória” (NORA,1993) e os marcos no calendário festivo da cidade de Salvador, onde as baianas são essenciais. No primeiro caso, no Pelourinho, o Memorial da Baiana está cercado por fontes históricas com forte potencial narrativo. Esse tipo de narrativa valoriza um determinado passado digno de ser preservado e lembrado e dá sentido a ele. No segundo caso, há forte presença das baianas no calendário da cidade. No dia 25 de novembro, comemora-se, também no Pelourinho, o Dia Nacional da Baiana de Acarajé. Há ainda a presença das baianas em inúmeras festas de largo, principalmente na festa de Santa Bárbara, padroeira das vendedoras de acarajé, que se comemora em 4 de dezembro e na lavagem da Igreja do Nosso Senhor do Bonfim, na terceira quinta-feira do ano.

Com as discussões sobre as políticas públicas e sobre os patrimônios imateriais, houve transformações e procurei demonstrar que essas mudanças são fruto das lutas da sociedade civil para a valorização da memória coletiva de grupos que foram, em tempo não longínquo, marginalizados pela história oficial, como por exemplo, as baianas de acarajé. No decorrer deste texto, defendi que o reconhecimento dos patrimônios imateriais, geralmente ligados à população indígena e negra, é resposta às lutas de movimentos sociais das ditas minorias. Se no passado, nas primeiras décadas do século XX, as políticas patrimoniais brasileiras centravam-se no patrimônio ligado a Portugal, temos, atualmente, um movimento de valorização do patrimônio relacionado à população negra, fazendo o Ofício das baianas de acarajé parte desse movimento.

Através das narrativas das baianas de acarajé, é possível compreender que o patrimônio cultural é utilizado não apenas para simbolizar ou comunicar, mas também para agir (GONÇALVES, 2009). Patrimônio é um meio de ação política. As ações de salvaguarda do Ofício têm continuado, empreendidas pelas próprias baianas, representadas pela Associação das Baianas de Acarajé (Abam) em parcerias. No conjunto de ações, está a campanha de valorização das baianas de acarajé, lançada em dezembro de 2018.

O objetivo da campanha é destacar o valor da ancestralidade das donas do tabuleiro. Por intermédio de fotografias e um breve documentário, o movimento tem como objetivo principal valorizar os saberes relacionados ao trabalho dessas mulheres. A ação de promoção foi realizada por meio de parceirase a pedido da Abam para o Iphan. A ação reuniu diversos parceiros que ajudaram de forma gratuita, como por exemplo, a cantora Margareth Menezes, que aparece no vídeo. A campanha está sendo veiculada por diversos meios em Salvador (em telas no aeroporto, nos ônibus, nos jornais e em comerciais de televisão). O lançamento da campanha foi divulgado em vários jornais locais.

O título é instrumento de luta e meio de reivindicação de direitos. A preservação do patrimônio é vista, nos dias de hoje, majoritariamente como uma questão de cidadania e, como tal, interessa a todos, por se transformar em direito essencial dos cidadãos e base para a construção das identidades culturais(LE GOFF, 1990). Nesse campo de disputa, “a luta pelo poder de nomear o patrimônio é antes de tudo uma luta pelo poder de pôr em destaque uma ‘memória’, uma ‘história’” (TAMASO, 2006, p. 15).

Por fim, devemos considerar o patrimônio cultural como “fato social total” (MAUSS, 2003).O Ofício das baianas de acarajé abarca as baianas, as comidas, saberes, o modo de consumo, as redes de clientes (trocas e reciprocidades), o tabuleiro, o tacho, a indumentária baiana, entre outros elementos que são tangíveis e intangíveis. Esse patrimônio também envolve um grupo de instituições, como, por exemplo, a Abam e o Iphan. Ele agrega fenômenos estéticos e religiosos.

REFERÊNCIAS

ARANTES, Antônio Augusto. A salvaguarda do patrimônio imaterial no Brasil. In: BARRIO, Angel Espina; MOTTA, Antônio; GOMES, Mario Helio (Org.). **Inovação Cultural, Patrimônio e Educação**. Recife: Editora Massangana, 2011.

BITAR, Nina Pinheiro. **“Agora, que somos patrimônio...”**: um estudo antropológico sobre as “baianas de acarajé”. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto Federal de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

BORGES, Florismar Menezes. **Acarajé: Tradição e Modernidade**. 2010. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

_____. **Dia Nacional da Baiana de Acarajé**. Projeto de Lei da Câmara Nº120, Brasília, DF: Congresso Nacional, 2009.

CACCIATORE, Olga. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Forense Universitária, SEEC, Rio de Janeiro, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo, Pioneira, 1976.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria: Pallas, 2009.

COSTA LIMA, Vivaldo da. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 12, p. 67-90, 1976.

_____. **A anatomia do acarajé e outros escritos**. Salvador: Corrupio, 2010.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma ampla concepção de patrimônio cultural. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

_____. O Patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

INSTITUTO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Ministério da Cultura. **Decreto nº3.551**. 2000. Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, Brasília, DF: IPHAN, 2000.

_____. **Registro do Ofício das Baianas de Acarajé em Salvador**, BA. Processo nº 01450.008675/2004-01. Relator Roque de Barros Laraia. Salvador, 2004.

_____. **Ofício das Baianas de Acarajé**. Brasília, DF: IPHAN, 2007.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Ricardo Leitão [et al.], Campinas, São Paulo, Editora da Unicamp, 1990.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva: forma e a razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 185-314.

MENDEL, Debora Simões de S. **“Tem, tem, a baianinha tem”**: de prática cotidiana, comida de orixás a patrimônio cultural. 2014. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução Yara Aun Houry. In: Projeto História – **Revista do Programa de Estudos Pós-graduação de História Puc- São Paulo**, São Paulo, v. 10, 1993.

PAIM, Márcia Regina da Silva. **Do Sete a São Joaquim: o cotidiano de “mulheres de saia” e homens feirantes em feiras soteropolitanas (1964 – 1973)**, 2005, Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. [Tradução Ricardo Santhiago] – São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 47, p. 43-58, 2001.

REIS, João José. A Greve Negra de 1857 na Bahia. **Revista USP**, n. 18, 1993, pp. 7-29.

SANTOS, Vagner Rocha. **O sincretismo na culinária afro-baiana: o acarajé das filhas de Iansã e das filhas de Jesus**. Dissertação (Mestrado Multidisciplinar em Cultura e Sociedade). Instituto de Humanidades, Artes e Ciências. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2013.

SERRA, Ordep J. T et al (Org.). **O mundo das folhas**. Salvador: Universidade Estadual de Feira de Santana/Edufba, 2002. v. 01, 237 p.

SOARES, Cecília Moreira. As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. **Revista Afro- Ásia**. Salvador: CEAQ, nº17, p. 57-71, 1996.

TAMASO, Izabela. **A Expansão do Patrimônio: Novos olhares velhos objetos, outros desafios**. Série Antropologia. v. 390, Brasília: DAN/ UnB, 2006.

VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos** entre o Golfo do Benin e a Baía de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX. Tradução: Tasso Gadzanis. São Paulo: Currupio, 1987.

VILHENA, Luís dos Santos. **A Bahia no século XVIII**, Salvador, Itapuã, v. I, 1969.

Fontes orais

GRAÇAS, Maria das. [65 anos]. [jul. 2012]. Entrevistadora: Debora Simões de S. Mendel. Salvador, BA, 20 jul. 2012.

NERY, Tânia Bárbara [48 anos]. [jul. 2012]. Entrevistadora: Debora Simões de S. Mendel. Salvador, BA, 16 jul. 2012.

NERY, Tânia Bárbara [48 anos]. [jul. 2012]. Entrevistadora: Debora Simões de S. Mendel. Salvador, BA, 21 jul. 2012.

SILVA, Jurivina [52 anos]. [jul. 2012]. Entrevistadora: Debora Simões de S. Mendel. Salvador, BA, 13 jul. 2012.

CAPÍTULO VIII

EXPERIÊNCIAS DE GÊNERO, GERAÇÃO E RESILIÊNCIA NA HISTÓRIA DE VIDA DE UMA MORADORA DO LAR DOS VELHINHOS DE CAMPINAS

Vanessa Paola Rojas Fernandez

Universidade Estadual de Campinas
Núcleo de Estudos em História Oral da USP
Programa de Pós-Graduação em Gerontologia da UNICAMP

Vanessa Paola Rojas Fernandez

Bacharel e licenciada em História (2007) pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). É mestre em História Social (2011) pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). É doutoranda em Gerontologia pela Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas (FCM-UNICAMP). Nascida em Campinas/SP, filha de imigrantes chilenos, desenvolveu pesquisa de mestrado relacionada a este tema, publicada em e-book com o título: “História oral de chilenos em Campinas: dilemas da construção de identidade imigrante” (2013). Desenvolve um projeto de história oral no Lar dos Velhinhos de Campinas desde 2012 e como parte deste trabalho publicou o livro “Entre memórias, emoções e afetos: histórias de vida de moradores do Lar dos Velhinhos de Campinas” (2014) e está realizando sua pesquisa de doutorado sobre a velhice institucionalizada. É professora efetiva de História da Secretaria Municipal de Educação de Campinas desde 2010, destacando a educação em direitos humanos e a interdisciplinaridade para a construção do saber histórico na escola. Tem experiência nas seguintes áreas: História, Gerontologia, Educação. Tem experiência nos seguintes temas: imigrações, ditaduras latino-americanas, velhice institucionalizada, direitos humanos, história oral.

E-mail: vanessist@hotmail.com

Introdução

A história de vida de Maria de Lourdes Tarchiani Prata, que residiu os anos finais de sua vida no Lar dos Velhinhos de Campinas, instituição de longa permanência para idosos (ILPI) filantrópica onde foi realizada essa entrevista, é expressiva para refletirmos sobre questões de gênero, geração e resiliência, entre outros temas.

Dona Lourdinha, como era conhecida, faleceu aos 92 anos de idade. Sua entrevista foi realizada em janeiro de 2015. Na ocasião, ela estava com 89 anos e residia há um ano e meio na instituição. Sorridente, as memórias evocadas durante a gravação provocaram-lhe o choro em vários momentos. Afinal, sua história de vida revelou experiências comuns a várias mulheres de sua geração, demonstrando também resiliência constituída em sua longa trajetória, sobretudo em sua última fase da vida.

O entendimento de gênero como “um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos” (SCOTT, 1995, p.86), pode ser visualizado na história de vida apresentada, com destaque para as experiências de autoritarismo e violência de sua convivência com o pai e o marido. Segundo a sua narrativa, aos 11 anos de idade sofreu uma tentativa de estupro do próprio pai, que era alcóolatra. Sua mãe, impotente em uma relação patriarcal, não desempenhou o papel de enfrentamento do abuso narrado. Então, para ficar longe dele “o máximo possível”, dedicou-se aos estudos e a outras aprendizagens. Aos 22 anos, ainda como estratégia de afastamento do próprio pai, casou-se com um homem muito mais velho e sem o amor idealizado para uma união conjugal, mas a quem se apegou com o passar do tempo. A subordinação da esposa ao marido é percebida em episódios do cotidiano, como a proibição de “sair à janela” e de “fazer amizades com vizinhos” ou até mesmo em atos de violência física, pois “apanhava de vez em quando”. Nessa relação marcada pelo domínio do marido, era ele quem decidia sobre os assuntos familiares, como o uso da renda econômica

e as várias mudanças de domicílios por diferentes cidades, não havendo possibilidade para as opiniões da esposa e dos filhos. O fato de que somente o marido estivesse inserido no mundo do trabalho, ficando a esposa restrita ao espaço doméstico, pode ter sido a justificativa para tais decisões unilaterais.

Essa situação mudou após alguns anos, quando ela passou a liderar a família, agora composta pelo casal e pelo filho que era “especial”, estando os outros dois filhos já criados e casados. Em Piracicaba, com o marido “muito velho” e passando por uma decadência econômica, ela aceitou cuidar da sede de uma instituição religiosa e de caridade em troca de habitação e outros benefícios. Apesar das dificuldades, considerou-se feliz nesse período que durou 20 anos e onde encontrou maior espaço para sua atuação enquanto mulher. É a importância do protagonismo feminino em uma geração que foi submetida ao mundo masculino, sendo que aqui a geração não é pensada como uma dedução determinista, mas como uma categoria na qual alguns atributos tendem a aparecer com maior frequência que em outras (BAUMAN, 2011).

Com problemas de saúde, ela decidiu sair do local que vivia em Piracicaba, em busca de tratamento médico em outra cidade, hospedando-se na casa de sua irmã em Salto, momento assinalado como o início da “pior parte” de sua vida. Já viúva, foi acompanhada apenas pelo filho especial, a quem dedicava cuidados e carinho. Depois, residiu por 08 anos em uma instituição de longa permanência para idosos (ILPI) em Itu, sua cidade natal. E realizou novas mudanças: residiu um período com um filho e sua família em Porto Feliz, outro período com a irmã que a hospedara em Salto e um período com o outro filho e sua família em Campinas. Os vínculos familiares não anularam os conflitos que teve com a irmã e com um dos filhos, vivenciando novamente experiências de violência: episódios de brigas, desrespeito e abandono foram relatados. Além disso, ela já não se convivia mais com o seu filho especial, que havia sido encaminhado a uma instituição específica para os seus cuidados. Foi somente após o ingresso no Lar dos Velhinhos de Campinas que tais experiências deixaram de existir em seu cotidiano. Acolhida pela instituição e sentindo-se agradecida pelos cuidados recebidos, ela não deixou de fazer críticas ao local e avaliações sobre a última fase de sua vida, demonstrando as várias possibilidades de sentimentos e opiniões em

relação à velhice institucionalizada, como a alegria pelas amizades feitas com os funcionários e as dificuldades na convivência com outros residentes ou a solidão por não ter mais vínculos familiares.

A resiliência como “um padrão de funcionamento adaptativo diante de riscos biológicos, socioeconômicos e psicológicos” (FONTES; NERI, 2015, p. 1476), cujos riscos tendem a aumentar na velhice, como a morte de entes queridos, doenças, pobreza, abandonos, conflitos familiares, entre outros, pode ser visualizada na história de vida apresentada, corroborando para a reflexão de que mesmo as histórias de pessoas comuns podem ser extraordinárias, porque apresentam experiências plenas de dilemas e superações. Assim, destaca-se a importância da história oral para o conhecimento e a valorização dessas histórias.

História de Vida

Eu nasci no dia 16 de novembro de 1925, em Itu, sou ituana. O meu nome completo é Maria de Lourdes Tarchiani Prata. Eu sou descendente de família de italianos, minha família vem da alta nobreza de Pádua, lá da Itália. Tarchiani com Schincariol também, minha família...

Eu tive uma vida um pouco sofrida na infância... primeiramente, o meu pai casou-se com a minha mãe porque precisava casar. É que a família do meu pai, que era da alta nobreza, não consentia que um membro da família casasse com uma pessoa que não fosse da nobreza, que fosse plebeu. Mas a minha mãe, embora sendo de uma família muito boa, que graças a Deus era, não foi aceita inicialmente pelo meu avô, o meu *nono*, pai do meu pai, que não consentia no casamento deles. Então eles tiveram que fugir. Mas do jeito que eles saíram, assim contava a minha mãe, eles voltaram, ou seja, purinhos. Só que já ficava feio pra família, porque tinham fugido, foi aí que meu *nono* teve que aceitar o casamento.

Com o tempo, eu nasci e meu *nono* me roubou dos meus pais, ele falava: “a Nina é *mia*, é *mia*, *mia*!”. Ele achava que eu era dele e não dos meus pais! E foi aquela guerra, aquela coisa toda, mas no final eu fiquei mesmo com meus pais. Eu brincava muito naquela época, eu jogava bolinha de

gude com os moleques, eu fazia pipa e empinava, eu fazia balão... Ih, mamãe ficava brava! Sabe o que eu fazia? Esses pneus antigos, eu entrava dentro, numa descida assim, e eu falava pra quem tava perto: “me solta”, eu saía que saía rodando naquele pneu, até me virar! Eu gostava de pescar, gostava de pular corda, ninguém pulava corda como eu, apostava corrida, brincava de pega, ô meu Deus, que saudades dessa época!

E assim foi indo, eu fui crescendo e já fui entendendo mais as coisas... Porque naquele tempo não era como é hoje... Chegou a idade de ir pra escola, fui fazer o primário. No primário, eu era uma das primeiras alunas. Quando eu estava com 11 anos, a minha professora da terceira série me levava pra casa dela quando terminava a aula, ela falava: “Lourdinha, vamos pra casa”, porque ela era professora do primário e era também professora de piano e de canto, então eu ia pra casa dela depois da aula, pra estudar música. Com 11 anos eu já cantava no coral da escola! Ah, eu era muito feliz nessa época! Eu tive uma parte muito triste, sim, com meu pai, mas eu deixei pra lá...

Eu nunca falei com ninguém sobre essa parte triste da minha vida, mas agora vou falar... Meu pai abriu uma pastelaria em Itu e lá a gente tinha muitos fregueses, atendia muitos bares e eventos. E na nossa casa, naquele tempo, não tinha fogão a gás, era fogão a lenha. Eu estava com esses meus 11 aninhos e era eu quem fritava os pastéis, mas eu era muito pequena pra alcançar o fogão, então eu tinha que subir num banquinho e fritar. Com apenas 11 aninhos, era o dia todo aquele trabalho, a gente não tinha tempo nem de fazer uma refeição direito! Morava uma tia conosco, irmã da minha mãe, que também ajudava, e tivemos que arrumar uma doméstica pra fazer o serviço da casa, porque todo mundo ajudava na pastelaria, era muito serviço, muito trabalho. E assim foi aquela luta diária... Um dia, eu tava muito cansada e, numa folguinha, pensei: “vou me deitar um bocadinho”... Aí meu pai, vou falar uma verdade, ele era alcóolatra, infelizmente... Eu tava deitada, cansada, eu era garota, magrinha, muito inocente, e aí meu pai chegou no meu quarto e tentou me estuprar... É muito triste essa história, eu não me esqueço nunca, eu choro muito quando me lembro e eu não conto isso pra ninguém, porque eu tenho vergonha... Mas eu não sabia o que era aquilo, eu só sei que eu me defendia dele, mas eu não podia com a força de um homem, então eu gritei por socorro, aí vieram minha tia e a doméstica,

me tiraram e jogaram ele de lado... Graças a Deus não aconteceu nada, eu fiquei do jeito que eu era, intacta, mas isso me causou muita revolta... A minha mãe quase morreu, mas acontece que como a família era nobre, tinha que ficar tudo por debaixo do pano, não podia transparecer! E a minha mãe também sofria demais com ele, ele castigou muito a minha mãe, uma mãe linda, maravilhosa que eu tive, porque ele era alcóolatra, era horrível...

Aí eu procurava ficar longe do meu pai o máximo possível. Foi aí que eu comecei a estudar pra ficar longe de casa: era pintura, costura, colégio de freiras, fiz tudo o que eu pude fazer de estudos, só coisas boas, pra me aprimorar e ficar longe de casa. A minha família era muito nobre e muita coisa ficava por debaixo do pano, como essa história, porque numa família nobre esse escândalo não poderia nunca vir à tona! Outras coisas também, quando eu estava com 16 anos, meu pai tentou me enforcar no portão da nossa casa, é que o meu pai amava mais à minha irmã Isabela do que às outras, porque ela puxou mais a ele, o lado italiano moreno. Eu já não sabia mais o que fazer da minha vida, eu não sabia se eu ficava em casa ou se eu ficava pra rua... Eu sofro muito ainda hoje quando me lembro disso... E assim eu continuei estudando, me formei professora de Matemática, eu amava matemática! Naquele tempo não havia faculdade, a gente tinha que fazer primeiro o primário, depois a gente fazia o ginásio e por último a escola normal. A escola normal naquele tempo representava a faculdade de hoje. Tanto é que eu estudei tudo em Itu, mas fui me formar em Piracicaba, na Metodista, que hoje fala PUC. E estudei música, violino, literatura, bordados, pintura, aprendi tudo o que uma jovem de família como a minha tinha que aprender. Assim eu fui estudando, estudando, estudando até meus 22 anos, quando casei.

Eu trabalhava como dama de companhia de um senhor italiano de 100 anos de idade, o “velho Pianutti”! Ele era de uma família muito rica, a família dele morava em São Paulo e eu tomava conta dele lá em Itu, na casa dele, era uma bela casa. Inclusive as filhas dele gostavam muito de mim, elas queriam que eu me casasse com ele, pra ficar com uma parte da herança dele, mas eu pensava: “meu Deus, ele é muito mais velho do que eu, tem o dobro da idade do meu pai, como é que eu vou me casar com um homem desse”? Imagina, eu era jovem, eu era linda, pra se ter uma ideia, eu tirei em

segundo lugar num concurso de beleza! Eu não tirei o primeiro lugar porque não tive altura suficiente, mas de resto eu tinha tudo: beleza, postura... Um dia, eu tava saindo da casa do velho Pianutti e conheci um senhor chamado Astrogildo Prata. Esse senhor era de Uberaba, Minas Gerais, e estava em Itu trabalhando na Fundação da Casa Popular, onde ele era um dos chefes. Sempre que eu saía da casa do velho Pianutti para ir para a casa dos meus pais, eu tinha que passar por ele, não tinha outro caminho, aí ele vinha até mim e se declarava: “quer namorar comigo”? Toda vez era isso, quando eu ia e quando eu voltava: “quer namorar comigo”? E assim foi, durante muito tempo. Um dia, eu respondi pra ele: “o senhor não se olha no espelho não? O senhor é mais velho que o meu pai”? E era mesmo. Mas ele não levou em consideração o que eu falei, continuava insistindo. E eu pensava: “eu não vou me casar com um homem muito mais velho do que eu, eu sou jovem”? Mas com o tempo, eu fui mudando de ideia, porque eu comecei a pensar: “meu Deus, que situação a minha! Eu não precisaria trabalhar, ser babá de pessoa de idade, e eu quero me ver livre de uma vez por todas do meu pai”... Foi assim que eu resolvi aceitar o pedido dele! Lembro que eu chorava muito, que eu me sentia humilhada pelo meu pai ter feito o que fez, eu não amava o meu pai, eu fiquei com aquilo guardado dentro de mim...

Quando me casei, eu tinha 22 anos e ele 60! O Astrogildo era viúvo e tinha um filho do primeiro casamento que era mais velho do que eu, esse filho era médico e morava no Rio de Janeiro! Então nos casamos e fomos embora para o Rio... Foi um casamento simples, no civil, com juiz e testemunhas. E casamos com separação de bens, devido à idade dele. Eu não sabia nada da vida dele, nada mesmo! Depois de muito tempo que eu fui saber que ele tinha duas patentes do exército, uma de primeiro-tenente do presidente Getúlio Vargas e outra de chefe de artilharia montada. Isso porque eu vivi todos os anos de minha vida casada com ele numa vida de militarismo, eu não podia sair à janela ou fazer amizade com vizinhos, que ele era muito rígido! Mesmo assim eu tinha uma vida maravilhosa, apesar de vez em quando eu apanhar, eu tive uma vida maravilhosa, porque eu sei que ele me amava muito. E eu, no começo eu não o amava não, vou falar a verdade, eu casei pra fugir do meu pai, mas com o tempo, com o passar dos anos, eu fui me apegando muito ao meu marido, tanto que até hoje ele

me faz muita falta... Então eu vivi muito bem com meu marido, com tudo o que ele me batia, por ciúme, eu era muito feliz e agradecia a Deus por ter saído das garras do meu pai, daquela vida sempre com receio de meu pai!

Quando fomos pro Rio de Janeiro, nós compramos um apartamento duplex no Jardim Botânico! Ah, eu me lembro até hoje, eu não me esqueço nunca, ficava na rua J. J. Seabra, apartamento 22. Pra chegar na Lagoa Rodrigo de Freitas, era só atravessar uma avenida! Do meu apartamento, do segundo andar, a gente via a corrida de barco a velas!

Depois adquirimos outro apartamento, mas sabe como é mineiro? Mineiro não esquentava lugar! Mudamos pra Uberaba, que era a terra natal de meu marido. Ficamos uns dias na casa da irmã dele e mudamos de novo, fomos pra Porto Novo do Cunha, também em Minas. Lá ele se enveredou por lavouras de tomate na fazenda do tio dele, mas começou a perder dinheiro, perder, perder... Voltamos para o Rio de Janeiro. Aí meu marido já tinha vendido o apartamento que morávamos antes, compramos outro apartamento e em seguida ele já pensou em ir pra Barra do Piraí, cidade vizinha do Rio. Ali ele continuou com lavoura, mas de novo nos mudamos, fomos pra Volta Redonda, terra do aço, onde ele continuou com lavoura de tomate e onde ele tornou a perder... Aí fomos pra Londrina. O meu marido não parava em lugar nenhum, ele não esquentava lugar! E assim a gente foi perdendo tudo o que tinha, ficamos na miséria... De tudo o que eu tive na minha vida, fiquei na pura miséria... Eu me emociono lembrando...

Eu sei que ali em Londrina nós estávamos vivendo muito bem, porque ele trabalhava na firma de um primo dele e a gente tinha uma bela de uma residência, que era desse primo, meus filhos frequentavam o melhor colégio, onde os filhos do primo dele também frequentavam, mas aí a minha mãe, que ainda era viva, começou a escrever pra gente: “volta pra Itu, volta pra Itu”, e nós voltamos pra Itu. Eu não queria ir, porque eu estava muito bem lá, eu tava feliz da vida, mas meu marido danou em querer voltar pra Itu.

Chegamos em Itu, a minha mãe já tinha arrumado uma grande casa para nós, alugada, em um lugar chamado Novo Itu, que era um lugar só de residências. Depois compramos uma parte da fazenda que era do meu *nono*, pai do meu pai. O meu *nono* era muito rico, ele tinha uma fazenda

enorme em Itu e tinha também uma rede de açougues, eram três açougues na cidade. Quando ele morreu, compramos uma parte da fazenda que ficou pro meu pai, que era uma parte enorme, e começamos a construir uma casa. Mas depois o meu marido vendeu esse terreno, eu nem sabia por que, que o meu marido era muito autoritário, mesmo eu sendo casada no papel, era ele que resolvia tudo sozinho, e eu era muito bobinha naquela época, inocente de tudo... Então ele vendeu o terreno e comprou uma chácara, onde nós abrimos uma granja, mas aí ele também deu fim na granja e nós fomos morar numa casa de aluguel. Aí ele abriu uma fábrica de condimentos. Nessa época, eu tinha dois carros pra fazer as entregas dos condimentos, eu enchia a minha Variant de condimentos e saía pra fazer entregas nas cidades vizinhas, ia pra Piracicaba, Americana e outros lugares. Só que o meu marido ficou devendo pra escritório, eu tive que vender a minha Variant pra pagar escritório, pra pagar as dívidas e andar com a cabeça erguida! Depois de um tempo, a empresa faliu e nós perdemos tudo, daí meu marido falou: “vamos pra Piracicaba” e nós mudamos de novo!

Em Piracicaba, meu marido alugou uma casa muito boa, vivemos ali um tempo e mudamos pra outra casa, onde em frente ficava a Sede Particular São Vicente de Paulo. Ali meu marido ficou devendo aluguel de casa e eu não sabia o que fazer, onde estavam as patentes e o dinheiro? Eu nunca vi! Ele dormia com a carteira debaixo do travesseiro! Tive que dar meu carro pra pagar o aluguel, ficamos totalmente na miséria... Miséria, miséria mesmo! Ele muito velho, eu com filho especial, outros dois filhos casados que não davam a mínima, só sei que eu dei o meu carro pra pagar aluguel de casa. E ficamos naquela vida terrível de pobreza...

Assim foi a minha vida... Olha, eu nunca vi homem pra andar como aquele! E tudo isso com três filhos, sendo um deles especial! O primeiro filho que eu tive, ele nasceu morto. Logo em seguida eu tive o mais velho, Osvaldo Luís. Depois eu tive o terceiro, que foi o Maurílio. E por último, levou um pouco de tempo, eu tive o Evaldo, que com seis anos de idade teve uma convulsão e ficou especial. Assim a gente foi indo, uma vez fomos pra um lugar que não tinha nem escola, só um colégio bem pequeno para os que moravam lá. Outra vez, meus filhos começaram a me julgar, porque eu tinha posto eles em colégio interno, mas não foi nada disso, essa era a única

opção que tinha na época, inclusive tinha muitas crianças lá e eu sempre ia visitá-los, a gente procurava dar o melhor pra eles, a gente não ia deixar eles sem estudo, tanto é que eu dei muito estudo pra eles... Mas um dos meus filhos foi estuprado nesse colégio interno, ele me disse depois...

Um dia, eu ouvi alguém chamando no portão da minha casa em Piracicaba e fui atender, era a esposa do presidente da Vila Vicentina. Os vicentinos praticavam muito o bem, ajudavam os pobres, e a sede deles ficava na frente da minha casa e o presidente também morava nessa rua, na esquina da minha casa. Esta senhora, a esposa do presidente, ela se chamava Isabel, sabendo de nossa situação, bateu no meu portão e disse: “Lourdinha, eu vim trazer pão e leite pro seu filho”... Eu já passei por muita coisa triste, por isso que eu choro quando me lembro, eu me senti tão humilhada... Eu me senti tão humilhada, mas eu agradei a Deus, porque eu não tinha o que dar pro meu filho especial no outro dia! Depois, no dia seguinte, o esposo dela, o presidente da Vila Vicentina, que era uma pessoa maravilhosa, chegou com um saco de alimentos enorme pra mim, não era cesta, era saco mesmo, aqueles de linhaça, daqueles que os vicentinos dão com alimentos pros pobres, tinha de tudo! Bom, isso foi no dia seguinte, aí no outro dia, Deus é muito bom mesmo, o senhor João, que era o presidente, foi lá na minha casa de novo e falou: “dona Maria de Lourdes, os vicentinos que tomam conta daqui da sede vão ter que sair, a senhora não quer ir morar lá e tomar conta de lá”? Puxa vida, eu levantei as mãos pro céu! Imagina, eu estava com meu marido adoentado, porque ele já estava bem velho mesmo, filho especial, sem dinheiro, sofrendo, foi a minha salvação! Eu agradei muito a ele, disse: “seu João, que bênção, é a graça de Deus que está me ajudando”, e no dia seguinte, assim que o casal que estava lá saiu, eu fiz a minha mudança pra lá!

Durante 20 anos eu morei ali e ali eu fui feliz. Ali eu tinha uma bela de uma casa, tinha água, tinha luz, tinha alimentação, tinha roupas, calçados, ajuda pro meu filho especial, que onde precisasse levar ele, eles levavam de carro. Eu sei que foi uma vida maravilhosa, que eles era muito bons, muito amigos, muito acolhedores... A casa era de três andares e eu morava no primeiro andar. No primeiro andar ficava também o depósito de alimentos e de roupas. O meu marido já tava velho, velho, assim mesmo

ele me ajudava um pouco no trabalho de separar os alimentos que eram doados aos pobres, que era muitos pobres que eles ajudavam, então tinha muitos alimentos. O segundo andar era a sala de reuniões dos vicentinos, tinha um hall muito grande na entrada, uma cozinha, dois banheiros, sendo um feminino e um masculino, e as salas de reuniões. Lembro que muitas vezes eles me convidavam pra participar das reuniões, eles diziam: “dona Lourdes, venha fazer parte”, e eu ia, eram muito bonitas as reuniões deles. E o terceiro andar era um salão de festas.

Ali eu tomava conta de sete conferências, eu me lembro até hoje: São Pedro, que era a conferência que o senhor João era o presidente, da Igreja de São Pedro; Divino Espirito Santo; Menino Jesus, que era só de jovens; Imaculada Conceição; Santa Ana; Santa Rosa; Santa Inês. Sete conferências, cada conferência com uma porção de vicentinos, tanto mulheres como homens. E ali eu fui vivendo, eu fui participando da reunião deles, até que um dia eles me fizeram vicentina! Eu recebi a imagem de São Vicente de Paulo, que era um santo que andava nos desertos entregando alimento pros pobres, e essa é a função dos vicentinos, ajudar aos pobres, recebi uma bíblia e um terço, com os quais a gente orava em todas as reuniões, nós rezávamos o terço em agradecimento a Deus e a São Vicente de Paulo.

Ali eu também encontrei muitos perigos, porque muitas vezes pulava ladrão lá, querendo roubar os alimentos. Quantas e quantas vezes! Bandido mesmo, daqueles com a cara toda retalhada, não sei se de lâmina ou de navalha, às vezes ia sozinho, às vezes iam em dois, era muito perigoso! O muro da casa era muito alto, mesmo assim eles pulavam, e quando eles pulavam eu escutava o barulho de lá de dentro, então eu apagava a luz da casa inteira, que eu já tinha a chave do recondutor dentro do meu quarto, e acendia as luzes de fora, aí eu via os bandidos! Teve uma vez que um deles mexeu na fechadura da porta e falava: “abre a porta”, queria que eu abrisse a porta! Era tarde da noite, meu marido doente, eu com meu filho especial, não tinha um guarda, uma polícia, nada... Olha, eu fui uma mulher muito corajosa! E depois, durante um tempo, eu fiquei sozinha aí, depois que o meu marido faleceu, quando ele tinha 93 anos de idade, era eu sozinha ali com o meu filho especial. Assim foi a minha vida, durante longos 20 anos, até que eu tive um problema de saúde e me mudei de lá.

Eu tinha uma pia de mármore branca, uma pia muito linda, grande, que quanto mais eu limpava, mais branca a pia ficava e mais branca eu queria ver a pia. Eu comecei a usar muito produto químico nesta pia e eu não me protegia, fazia a limpeza sem luvas, sem nada. Um dia, eu senti que eu ingeri aquele produto e aquilo me fez muito mal, eu amanheci com uma bolha em cada perna, uma bolha com um líquido grosso meio amarelado. Fui ao médico e ele me disse que seria necessário fazer uma cirurgia, que era muito grave aquilo. Aí eu voltei pra casa e liguei pra minha irmã Isabel, que morava em Itu, e pedi que ela fosse pra Piracicaba ficar com o meu filho enquanto eu fizesse a cirurgia. Só que a minha irmã não quis ir pra Piracicaba, ela me disse que eu fosse pra Itu, ficar lá e fazer a cirurgia lá. Ali começou a pior parte da minha vida...

Eu nunca vou me esquecer, vou morrer com isso, porque dali a minha irmã me tirou da minha casa em Piracicaba. Eu fechei a porta de casa e só peguei as duas patentes do meu marido, que depois me foram roubadas, uma pelo meu filho mais velho, o Osvaldo, e outra por essa minha irmã. Eles pegaram as patentes para ver se conseguiam receber alguma aposentadoria do meu marido pelo Exército, mas nunca mais me devolveram. Eu nem sei se eles conseguiram receber alguma coisa, eu sei que eu nunca recebi nada disso e que essas patentes são minhas, porque eu sou a esposa, eu sou a viúva, eu as quero de volta!

Depois que o meu marido morreu, eu só tenho sofrimento na vida... Eu saí da minha casa, da casa dos vicentinos em Piracicaba, e fui pra Itu fazer a minha cirurgia. Fiquei um tempo hospedada na casa da minha irmã e depois fui morar num asilo, também dos vicentinos, que se chamava Lar de Idosos da Vila Vicentina, onde morei durante 8 anos, em Itu. O meu filho do meio, o Maurílio, era o único que ia me ver quando eu estava lá... O mais velho, o Osvaldo, nunca foi. E o Maurílio ia me ver todos os meses, inclusive eu fui morar uns tempos na casa dele, em Porto Feliz, mas eu achei que estava tomando espaço do casal e resolvi ir pra casa da minha irmã, porque ela me chamou. Nesta casa de minha irmã Isabel, em Salto, eu pagava 250 reais por um mísero quarto, imundo, porta sem chave, tinha que comprar o que comer, ajudava em tudo quanto era defeito da casa, de fiação, ajudava na limpeza de quintal, em tudo eu ajudava... E nesta casa morava também a

nossa prima com o marido dela, que era cadeirante. Essa prima um dia pegou o meu cartão do INSS, pra receber a minha aposentadoria, e bloqueou o meu cartão do INSS, que eu recebia em dois cartões e aí comecei a receber só em um, só a metade! E eu vivia numa miséria, ficava sem dinheiro, sofrendo como um cão na mão de minha irmã! Até que um dia as duas saíram, me largaram sozinha lá, porque minha irmã saía muito com minha prima pra rua e me largava sozinha na casa, e nesse dia chegaram as duas gritando da rua, dizendo que eu tinha falado que a minha prima tava roubando o meu dinheiro, me xingando, e vieram pra cima de mim, me batendo que nem loucas, as duas! A minha irmã, em vez de ficar a meu favor, ficou do lado da minha prima e veio me esbofeteando que nem uma louca... Eu choro ainda quando me lembro, porque foi muito triste isso e não faz tanto tempo assim, faz uns 3 anos que isso aconteceu... Mas eu fiz academia, eu sei lutar kick boxe, eu fazia academia lá em Itu, eu poderia ter batido na minha irmã se eu quisesse, eu já estava pronta pra socar o queixo dela, mas eu pensei comigo e não tive coragem de bater na minha própria irmã, eu fui só me defendendo dela... Foi uma loucura! E elas também já eram de idade, a minha prima tinha uns 70 anos e a minha irmã é só dois anos mais nova do que eu, acho que eu tinha uns 86 anos e minha irmã 84, se eu desse um soco nela, ela tinha os ossos fracos que usava até colete, de vítima eu ia passar por agressora. Aí o que eu fiz: eu só me defendi e na mesma hora eu chamei um táxi, deixei todos os meus bens lá, minhas joias, minhas roupas, meus móveis novinhos que eu tinha comprado pra mobiliar o meu quarto, que o meu quarto era lindo, tudo, deixei tudo pra ela, tive que abandonar, e fui até a delegacia de Itu. Mas eu não fui dar parte delas, eu nem sequer toquei no nome delas, eu fui lá pra ver um lugar no albergue de Itu, eu queria arrumar um lugar no albergue, eu queria arrumar um quartinho, uma cozinha e um banheiro pra mim, porque eu tava muito bem de saúde, andando muito bem, eu corro até hoje, com toda a minha idade, que eu tenho 89 anos, eu corro ainda, e eu pensei: “eu vou vivendo, se precisar eu peço auxílio, eu peço auxílio dos vicentinos”, que eu tinha certeza que eles iriam me dar. Mas aí quando o delegado viu o meu sobrenome, viu de que família eu sou, ele falou: “não, dona Maria de Lourdes, a senhora não pode ir pra um albergue, de jeito nenhum”, eu falei: “doutor, pelo amor de Deus, nome nessa hora não vale nada, eu só quero paz”, mas ele insistiu: “de jeito nenhum” e me mandou

pra polícia feminina. Aí a coisa piorou de vez, porque a polícia feminina descobriu tudo, elas investigaram, foram procurar saber onde morava a Maria de Lourdes, onde isso, onde aquilo, aí descobriram que era na casa de minha irmã e da minha prima e intimaram as duas. Mas eu não denunciei elas, eu poderia ter feito, mas eu não tive coragem. E elas mereciam prisão mesmo, um processo muito grande por ter feito isso comigo, principalmente eu ajudando em tudo na casa, elas é que tavam me roubando, bloquearam o meu cartão do INSS, me agrediram!

E assim foi. Aí me mandaram pra Joaquim Egídio, aqui em Campinas, pra Fazenda Santa Helena, na casa do meu filho mais velho, Osvaldo. Eu não quero nem lembrar, eu dormia num quatinho de um dos meninos e à noite eles embolavam aquele mundo de roupas e ficavam jogando em cima de mim... Ruindade, pura maldade... Meus netos, eu ia pegar comida no fogão, um deles falava: “você está comendo comida da minha mãe”, mal sabendo que eu dava toda a minha aposentadoria pras despesas! E a esposa do meu filho indo pra salão de beleza, se produzir, enquanto eu ficava feito um bicho lá na fazenda, pegando berne... Eu peguei uns 20 bernes ali, aí tinha que ir no postinho pra tirar os bernes...

Um dia, eu tava cansada de sofrer e falei pro meu filho: “Osvaldo, me falaram de um lar de velhinhos lá de Campinas, você quer me levar lá? Eu prefiro, eu sou de idade e eu quero ir pra lá”. Aí ele me trouxe aqui na geriatria, falei com a assistente social, contei o que eu estava passando, que eu precisava de um lugar, que eu precisava sair de lá, e na volta, já à tardinha, meu filho virou e falou assim pra mim: “mãe, os seus dias de glória já terminaram”... Sabe por que ele falou isso? Porque eu era muito popular, eu era muito querida! Em Salto e em Itu, todo mundo me conhecia, porque eu vivia saindo na televisão, fazia propagandas, com 80 anos eu fui garota propaganda de um shopping center em Itu, saí num outdoor enorme na entrada da cidade, fui garota propaganda da Maggi quando eu morava no asilo, fizeram um pôster enorme de uma foto que eu estou sorrindo com um coração escrito: “Maggi de coração renovado”! E eu ia a festas, frequentava lugares de gente fina, participava de desfiles com tv, rádio, imprensa, tudo me esperando... Então ele me disse: “seus dias de glória já terminaram”... Ele falou isso numa tardinha, na volta daqui, e na manhã seguinte, ele pegou o carro

pra ir trabalhar e no caminho teve um enfarto fulminante! Menos de 12 horas depois que ele me falou aquilo! Eu chorei muito com a morte dele, mas não foi só pela morte dele não, foi também pelos pecados que ele tava levando...

Aí fiquei morando com a minha nora e meus netos, eram quatro netos: um com 15 anos, outro com 9, outro com 5 e um menorzinho com 1 ano e pouquinho. Nunca vieram me ver aqui no Lar dos Velhinhos de Campinas e nem sei se ainda moram lá em Joaquim Egídio. Agora, a única coisa que eu queria saber é da identidade de oficial do meu marido, o que que tá rendendo aquilo, se saiu ou se não saiu a aposentadoria dele, porque deve ser uma nota violenta e a patente dele está com essa minha nora!

Vou contar um caso que aconteceu comigo na Fazenda Santa Helena, na casa do meu filho: um dia, eu tava sozinha na fazenda e chegou lá um senhor com sua filha, que eram amigos do meu filho. Este senhor me agarrou e tentou me jogar debaixo de uma árvore, pra fazer sexo comigo! Imagina, tudo isso eu passei na minha vida! Eu sou viúva há 28 anos e desde então nunca tive nadinha com ninguém, porque eu vivia pro meu filho especial... Enquanto não me roubaram ele, que daí eu fiquei sozinha de tudo no mundo...

O meu filho especial, Evaldo, era muito lindo! Ele me foi roubado, foi tirado de mim pelo meu filho mais velho, o Osvaldo, e pela minha irmã Isabel, que trouxeram ele pra Campinas quando eu fui fazer a minha cirurgia em Itu. Depois que eu procurei ele, não achei mais! Nossa, eu fiquei até meio doida! E aí, o meu filho Osvaldo, em vez de tratar e cuidar do Evaldo, maltratou ele! Dizem que o Osvaldo dava murros e socos na cabeça do Evaldo, aí a vizinha, vendo os maus-tratos, foi e deu parte na polícia, aí deu polícia e assistente social na casa do Osvaldo e levaram o Evaldo pro Serviço de Saúde Dr. Cândido Ferreira. Essa história eu fiquei sabendo depois, eu sei que na época me ligaram pra ir ver meu filho quando eu estava morando no asilo dos vicentinos e uma vez por mês eles me levavam lá, pra visitá-lo. O Evaldo não estava internado no hospital, ele ficava na moradia, uma moradia que tem em volta do hospital, onde não ficam os doentes do hospital, mas sim os doentes mentais. Ah, ele era lindo o meu filho Evaldo, ele tinha 50 anos, mas tinha mente de um menino, de uma criança, ele gostava de brincar de carrinho, e eu brincava com ele, ele era meu companheirinho, eu levava ele sempre lindo, arrumado, bem vestido, com muito amor... Hoje eu me emociono quando falo dele, porque eu amei

demais esse meu filho especial, eu amei a todos os meus filhos, mas esse eu amei mais, porque ele era muito dependente, então eu tinha que ter muitos cuidados com ele... Ele faleceu há três meses apenas, de uma pneumonia lá no Cândido Ferreira, aos 50 anos de idade... Eu até fiz uma poesia pra ele, que era para ter sido lida no coral natalino de 2014 daqui do Lar dos Velhinhos de Campinas, mas eu não pude ler naquele momento, então vou ler agora:

“Adeus meu querido filho,
Você se foi para sempre,
Agora só resta a saudade de um filho ausente.
Saudade é uma palavra triste,
Que nunca sai da mente,
Eu te amei, te amo e te amarei para sempre.
Fiquei sozinha no mundo, sozinha continuarei.
Eu nunca te esquecerei, porque muito te amei.
A dor no peito queima,
Queima como uma chama ardendo,
O que vale ter tudo na vida,
Se quem a gente ama não tem presente?
Eu tive quatro filhos,
Mas um eu amei mais,
Ele se chamava Evaldo,
Ele era especial.
Adeus meu querido filho,
Na minha memória agora você está,
Mas sei que em muito breve nos meus braços estará”.

Um dia, eu tava sozinha lá na fazenda, que eu sempre ficava sozinha naquele lugar ermo, e um rapaz, que também morava na Fazenda Santa Helena, passou lá pra entregar uma coisa, daí vendo o meu sofrimento, ele me falou: “eu vou te tirar daqui”. Esse rapaz se chama Ailton e tava se formando em advocacia, um rapaz muito bom, evangélico, foi ele que me pôs aqui no Lar dos Velhinhos de Campinas, assinou responsabilidade por mim! Ele veio aqui e aí a assistente social daqui foi lá me ver, viu como eu estava e em seguida chegou o aviso que no dia seguinte iriam me buscar, mas foi esse rapaz que me trouxe, ele falou: “não, quem vai levar ela aí sou eu” e foi lá cedinho na fazenda me buscar, me trouxe e aqui estou! Faz um ano e meio que vivo aqui...

Eu gosto daqui... Os dirigentes, funcionários, eles me tratam muito bem aqui, eu sinto que eles também gostam demais de mim... Inclusive neste momento eu acabei de participar de uma propaganda para conseguir doações para a reforma da cozinha central. Eu saí na tv, saí na Rede Globo, saí em outros canais, nas rádios, nos jornais, na Internet, em tudo! Eu fui a mais de 20 lugares de divulgação, um corre-corre de dois dias, debaixo de sol, outra hora debaixo de chuva, mas consegui, graças a Deus, estou contribuindo para esta campanha do Lar dos Velhinhos de Campinas! E eu fiz com amor, eu fico feliz em fazer essas coisas... Mas aqui eu tenho passado por cada uma também... Uma coisa que me chateou bastante recentemente é que eu queria ter declamado aquela poesia que fiz pro meu filho Evaldo na apresentação do coral natalino e não deixaram. Eles deixaram outra idosa declamar a poesia dela, que inclusive eu acho que nem foi ela que escreveu, mas que copiou de algum lugar, e não me deixaram declamar a minha poesia, que eu escrevi em homenagem ao meu filho! Então eu decidi não ir me apresentar neste dia no coral, que a apresentação foi em um shopping, porque eu achei uma ingratidão o que fizeram comigo, eu fiquei muito triste e não fui.

A convivência aqui no Lar dos Velhinhos de Campinas nem sempre é fácil. Outro dia eu até dei uma má resposta a uma colega... E olha que eu estudei em colégio de freiras, a minha educação foi muito boa e não foi voltada para isto, eu acho até que nenhuma daqui teve a educação que eu tive. Eu não quero dizer que as outras são pessoas atrasadas, não é nada

disso, mas eu acho que quem mais estudou aqui, das pessoas que estão aqui, fui eu. Porque muitas pessoas aqui não têm escolaridade, não tiveram estudos, não leem, têm idosos aqui que vão à escola ainda, uma escolinha que tem aqui, pessoas de boa aparência, que se dizem importantes e que estão aprendendo a ler e a escrever! Então eu acho que tem pessoas aqui que têm raiva de mim, têm inveja, por causa de minha educação e também porque eu sou muito querida por todo mundo, os trabalhadores aqui me amam, quando eles me encontram, eles me abraçam, me beijam, uma vez eu fui eleita a Rainha do Lar, com coroa e tudo, eu tenho a coroa guardada, eu nem mostro muito pra não me xingarem. Outro dia, veio a merenda da noite e uma idosa de 73 anos falou assim pras pessoas da cozinha: “dê o lanche pras mais velhas primeiro”. Aí eu virei e falei assim: “eu tenho 89 anos, eu me orgulho da minha idade, eu não me troco por ninguém mais nova do que eu”. Essa foi a única coisa que eu falei, porque eu não sou de responder.

Esta senhora quer ser mais do que as outras, é por isso que ela falou isso. E nós dormíamos no mesmo quarto, aqui no Residencial França, mas houve um problema e mudaram ela pra outro quarto e eu também fui pra outro quarto. Esta senhora levanta às sete e meia da manhã, enquanto nós levantamos a hora que vem o remédio, às seis horas da manhã. Quando chega o remédio, eu já tô pulando da cama, tomando o banho e lavando a cabeça, enquanto que ela fica deitada até às sete e meia, que é a hora do café. Até aí, tudo bem, mas qual é a obrigação dela ao se levantar? Abrir a janela! Eu não abro a janela, porque eu respeito os seres humanos, se ela está dormindo, eu respeito a pessoa humana, mas então a obrigação dela é, ao se levantar e sair pra tomar o café, abrir a janela! Só que ela sai e deixa a janela fechada, quando ela volta, ela também não abre, ela diz: “quem quiser que abra”, mas aqui ninguém é empregado e nem cachorro dela, então começou a haver aquela encrenca, eu já nem falava mais com ela, então eu fiz uma queixa e mudamos de quarto, ficou melhor agora.

Eu sinto que aqui não é o meu lugar... Eu choro, porque é o que eu sinto... Há muita inveja, muita má criação, muita gente, muita falta de educação, chamam a atenção da gente, fazem o que querem, não os funcionários, mas os moradores, tem idosa aqui que quer ser dona do Lar...

É muito triste depender do Lar, muito triste... E tem detalhes que fazem a diferença, que nem agora, nós comemos num refeitório que não tem uma toalha na mesa, um refeitório tão pobre, com aquelas mesas sem toalhas, a gente precisa levar um guardanapinho... E me lembro do refeitório de lá onde eu estive em Itu, era um refeitório lindo, com toalhas, vasos de flores... Imagine, ter que comer num prato plástico... Então eu olho isso tudo e penso: “será que aqui é o meu lugar?”, eu que comi em mesa com toalha de linho, porcelana japonesa, copo de cristal, talheres de prata... Não é que eu seja orgulhosa, porque aqui eu já aprendi muitas coisas, isso aqui é uma lição de vida pra gente, eu já aprendi até a pegar o meu prato e comer algumas coisas com a mão, porque faca não corta! Por isso também que fiquei muito feliz em fazer aquela propaganda pra reforma da cozinha, eu até falei que eu quero uma toalha na mesa, não precisa ser uma toalha fina, tem umas toalhas estampadas que são tão lindas, vai dar vida pro refeitório!

Mas em todo caso, eu gosto daqui. Fora de brincadeira, eu gosto daqui. Aqui é muito bonito, não resta dúvida, é bonito sim. Um dia, eu abri a porta ali da frente do meu quarto pra ir tomar café da manhã e um sabiá, que estava ali parado na árvore, quando me viu, começou a cantar! Aí na hora me veio uma inspiração pra fazer uma música, vou cantar:

“Canta, canta sabiá,
O seu canto tão bonito,
Canta, canta sabiá,
Que é pra mim ficar ouvindo,
Sabiá na laranjeira, canta, canta sem parar,
Canta o seu canto maravilhoso,
Canta para eu não chorar,
Canta, canta sabiá,
Nunca pare de cantar,
Canta, canta sabiá,

Se parar eu vou chorar,
Canta, canta sabiá,
Que eu aqui fico ouvindo,
Sinto orgulho sabiá,
Pois seu canto é tão bonito”!

Ah, eu faço muita coisa, eu gosto de escrever, de pintar, de desenhar... Infelizmente eu tô apagada aqui, completamente apagada. Eu não sei se eu sou diferente dos outros, não sei, devido à educação que eu tive... Eu não sou de estar andando, de ficar saindo, eu gosto mais de ficar no meu quarto, sentada na cama com as minhas coisas tudo espalhadas na cama, desenhando ou escrevendo. Tem tanta coisa, tantas poesias, tantas músicas que eu escrevo... E desenhos, antes eu fazia pinturas à óleo em telas, mas fiquei com uma alergia e não pude mais, agora só uso o lápis. Pra não ficar à toa, eu fico fazendo as minhas coisinhas, eu tenho uma pasta de desenhos, que as pessoas acham muito lindos, são desenhos que eu faço da minha cabeça! Eu gosto muito de fazer bichinhos, crianças, flores, eu amo as flores! Faço com lápis e depois deixo bem colorido... Eu estudei muito, eu tenho tristeza às vezes de estar aqui no Lar e estar passando por uma qualquer, como eles me tratam aqui, não os dirigentes e os funcionários, mas as pessoas que a gente convive...

Eu tenho duas irmãs mais novas do que eu, mas hoje é como se eu não tivesse família mais... E tenho 9 netos, que nunca vieram me visitar. E meus filhos, já morreram todos. Primeiro faleceu o meu filho do meio, Maurílio. Depois faleceu o meu filho mais velho, o Osvaldo. E por último faleceu o meu filho mais novo, o Evaldo. Eu amava muito os meus filhos e dei uma educação muito boa para eles, dei muito estudo, o meu filho mais velho tinha 4 diplomas do SENAI e o outro se formou em arquitetura e era escultor, ele fazia uns trabalhos lindos... Mas depois que crescem, é tchau e bênção. Agora eu só tenho a Deus e a amigos que vão surgindo, com as visitas, com os eventos, eu tô fazendo muitas amizades aqui no Lar dos Velhinhos de Campinas... Eu não costumo ir aos passeios que eles fazem, só fui duas vezes, uma vez no Parque Maedae outra vez na Chácara do Chocolate,

porque era na minha terra, em Itu! Mas eu participo das atividades que eles fazem aqui dentro, de aniversariantes do mês, de desfile, de carnaval...

É, eu tive uma vida muito mirabolante, uma vida que até eu não sei nem explicar como é que eu tô parando num asilo hoje. É verdade, porque eu acho assim: pode dar a nomeação que tiver, pode o nome que tiver o lugar, mas não passa de asilo! Como aqui: “Lar dos Velhinhos”, é um lar, mas é um asilo! Como lá em Itu: “Vila Vicentina São Vicente de Paulo”, é um asilo!

Eu gosto muito de estar bem vestida todos os dias, maquiada, perfumada, com minhas joias, que o meu marido me dava muitas joias. Eu sempre fui vaidosa, desde menina, eu puxei a minha mãe, que também era muito linda e muito vaidosa! Não importa a idade que eu tenho, eu uso maquiagem, eu uso joias verdadeiras, uso bijuterias, uso cremes, gosto de roupas... Neste natal, eu fui pro centro e comprei um mundo de roupas!

Eu encaro a velhice.... Eu tenho 89 anos, mas eu não perco um minuto do meu dia: se eu não estou escrevendo, eu estou desenhando, se não estou desenhando, estou fazendo outras coisas. Quer dizer que eu não sou uma inútil, não vivo na inércia, porque eu acho que a inércia mata. Então eu acho o seguinte: eu estou bem, graças a Deus, na velhice, com a minha idade. Eu me sinto feliz e agradeço a Deus por ter me dado essa vida até hoje, eu me sinto muito presenteada por Deus, porque Ele me deu uma mente maravilhosa. Eu acho que muitas pessoas, muito mais novas do que eu, não tem essa mente que eu tenho. E vitalidade. Eu desço esse corredor aqui do Lar dos Velhinhos correndo, as enfermeiras ficam doidinhas! Eu corro mesmo, porque eu fiz academia, onde eu aprendi kick-boxe.

Todos os dias de manhã eu agradeço a Deus por tudo o que eu passei. Todos os dias, quando eu acordo e ponho os meus pés no chão, eu falo: “meu Deus, eu agradeço pela noite que o senhor me deu e pelo dia que o senhor está me dando, obrigada meu Deus, eu agradeço por tudo, pela vida que o senhor me deu”. Quando eu abro a porta do quarto e saio pro corredor, vou até a janela de vidro e olho pra fora, vejo a natureza, eu faço a mesma coisa. E a noite eu faço a mesma coisa, eu agradeço novamente... Que vida a minha, não? Pensa bem! E olha que não estou contando tudo, estou contando por cima... Tem mais uma poesia que eu fiz e quero mostrar:

“Quando a gente tá sozinho,
O sofrimento é maior,
Um coração solitário sofre muito mais.
Duas pessoas juntas, a vida é bem melhor,
Que quando nos amamos, nos amamos muito mais.
O amor é muito belo quando são duas pessoas,
Podemos trocar palavras e as palavras são muito boas.
A vida me ama assim,
hoje rimos e brincamos,
Mas o que será o amanhã,
Será que rimos ou choramos”?



Foto 01: Maria de Lourdes Tarchiani Prata no Lar dos Velhinhos de Campinas.
Fotografia de Mônica Bonomi, maio de 2015.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **44 Cartas do Mundo Líquido Moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FERNANDEZ, Vanessa Paola Rojas. **Entre memórias, emoções e afetos: histórias de vida de moradores do Lar dos Velhinhos de Campinas**. Salvador: Pontocom, 2014.

FONTES, Arlete Portella; NERI, Anita Liberalesso. Resiliência e velhice: revisão de literatura. **Revista Ciência & Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, v. 20, n.5, maio 2015.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 2005.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Revista Educação e Realidade. Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul/dez. 1995.

SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes Von. **Carnaval em branco e negro: carnaval paulistano, 1914-1988**. Campinas: Unicamp; São Paulo: Edusp, Imprensa Oficial, 2007.

CAPÍTULO IX

MILITANTE É A MÃE! MULHERES EM DEFESA DE SEUS FILHOS EM CONFLITO COM A LEI

Marcela Boni Evangelista

Universidade de São Paulo (USP)

Marcela Boni Evangelista

Marcela Boni Evangelista possui Graduação (2005), Mestrado (2011) e Doutorado (2017) em História pela USP. Atualmente é professora da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP), coordenadora do Núcleo de Estudos de História Oral (NEHO-USP) e pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Gênero e História da USP (GRUPEG-HIST). Entre os anos de 2001 e 2008 integrou a equipe do Núcleo de Estudos da Violência (NEV-USP). Tem como temas de interesse em pesquisa: história oral, história das mulheres, gênero, violência, aborto, direitos humanos e metodologia do ensino da História.

E-mail: marcela.boni@gmail.com

Introdução

Acompanhamos atualmente a um vertiginoso crescimento de publicações e pesquisas que se debruçam sobre a História das Mulheres e das Relações de Gênero. Tendência que tem como momento de impulso a década de 1960, quando a atuação de movimentos feministas ganhou espaço nas ruas e na Academia. Concomitantemente, viu-se no campo historiográfico importantes mudanças epistemológicas, que passaram a ampliar o escopo das pesquisas feitas até então, englobando novas fontes e temas.

De lá para cá, a despeito de resistências, pudemos constatar a afirmação de um campo cada vez mais consolidado que se debruça sobre o cotidiano de mulheres em diferentes espaços e temporalidades. Ainda que perpassadas por arcabouços teóricos já estabilizados, tais como as abordagens de classe e da história política, muitas pesquisas passaram a se dedicar ao cotidiano de grupos “minoritários” ou “excluídos”. A chamada “história vista de baixo” (SHARPE, 2011) ofereceu as condições para que pessoas consideradas “anônimas” emergissem em textos, imagens e reflexões que complexificam a ideia que se tem de personagem de relevância social e histórica.

Essa perspectiva atraiu de imediato aqueles historiadores ansiosos por ampliar os limites de sua disciplina, abrir novas áreas de pesquisa e, acima de tudo, explorar as experiências históricas daqueles homens e mulheres, cuja existência é tão frequentemente ignorada, tacitamente aceita ou mencionada apenas de passagem na principal corrente da história. (SHARPE, 2011, p. 41)

Dentre as diversas áreas de produção de conhecimentos que se dedicaram a tais abordagens, a história oral (MEIHY, 2005; MEIHY &

HOLANDA, 2010) se mostra como espaço privilegiado, de modo que busca trazer à tona narrativas de protagonistas de experiências que vão das institucionais às mais prosaicas do cotidiano. Além disso, o objetivo de reverberar tais vozes tem feito com que esforços se voltem para a História Pública (LIDDINGTON, 2011), vertente que vai além da curiosidade ou ativismo de pesquisadores e busca tornar-se de conhecimento da sociedade de modo mais amplo para, dentro das possibilidades, oferecer respaldo para discussões públicas e ações mais efetivas.

O que está em cena é uma proposta de história pública inclusiva e democrática, com ênfase não na “compra” do profissionalismo de uns poucos historiadores, mas sim nas *muitas* pessoas tendo acesso às suas próprias histórias, com historiadores ajudando a “devolver às pessoas a sua própria história”. (LIDDINGTON, 2011, p. 42)

A conexão entre os estudos sobre as mulheres e a história oral tem sido frutífera, especialmente quando se trata de períodos mais recentes. Vale lembrar que tal perspectiva procura romper ou ao menos minimizar os séculos de silenciamento das mulheres, cujas vivências foram por muito tempo registradas sob lentes masculinas. Neste sentido, as investidas da História das Mulheres têm buscado, em relação a tempos pretéritos, recuperar tais narrativas por meio de pesquisas árduas que se embrenham nas entrelinhas e na interpretação de documentos de ordem diversa (PERROT, 2005).

Se temos uma produção crescente que focaliza as mulheres, quais aspectos de suas trajetórias são compreendidos como relevantes ou interessantes? Apesar da pluralidade temática que pode envolver tais estudos, a “segunda onda feminista” deu contornos mais enfáticos para assuntos da ordem do privado. Sendo assim, com o lema “o pessoal é político” permitiu que temas polêmicos surgissem e fomentassem discussões acerca da violência contra a mulher, dos direitos sexuais e reprodutivos e da sexualidade de modo mais amplo. Temas tabus como o aborto, a maternidade compulsória e a homossexualidade feminina passaram a ser tratados de maneira menos nebulosa, causando reações que vão do entusiasmo ao rechaço.

A despeito das divergências inerentes aos movimentos feministas, é notável a relevância que tem assumido iniciativas que conferem protagonismo às histórias de mulheres. Acreditamos que este é um espaço privilegiado para fazer valer o momento delicado em que nos encontramos, sobretudo no que se refere aos papéis assumidos ou impostos às mulheres brasileiras, de modo que se torna de extrema importância jogar luz às experiências dissonantes e que, pela simples razão de existirem, se mostram como resistência.



Figura 1: Ilustração do livro *Padecer no paraíso? Experiências de mães de jovens em conflito com a lei*. Créditos para Luiza Nascimento.

Maternidade(s)

A maternidade é, sem dúvida, assunto intrínseco aos debates feministas e aos estudos que contemplam histórias de mulheres. Pretendemos, desde o princípio, propor um olhar plural para tal experiência, em tantas ocasiões naturalizada enquanto desejo inato e função indissociável do papel feminino na sociedade (BADINTER, 1985, 2011; DONATH, 2017).

Quando vista desta forma, a maternidade é não menos que um sonho, condição que faz com que a mulher se sinta completa e que sua real função seja, de fato, atingida. No entanto, basta um breve sobrevoo histórico para que se constate que não é tão simples assim. A experiência da maternidade sempre envolveu dor, doação, recusa, sentimentos tão diversos que seria impossível planificá-la e reduzi-la ao cumprimento de uma função.

Em cada cultura, existe um modelo ideal de maternidade predominante que pode variar segundo as épocas. Conscientemente ou não, todas as mulheres o carregam. Pode-se aceitá-lo ou contorná-lo, negociá-lo ou rejeitá-lo, mas é sempre em relação a ele que, em última instância se é determinado. (BADINTER, 2011, p. 143)

É preciso soltar as amarras das convenções sociais impostas e recuperar as histórias que não se contam, assim como problematizar o discurso que foi sendo construído em torno do “mito do amor materno”, para que tenhamos a possibilidade de aproximação da realidade multifacetada das maternidades.

Partindo das reflexões de Elizabeth Badinter, temos como momento de corte o século XVIII, período em que diversas investidas se voltaram para a valorização da maternidade, em detrimento da realidade que naturalizava menos o amor entre mães e filhos do que sua separação tão logo o parto chegasse a termo. A amamentação, tão em voga nos dias de hoje, sendo compreendida muito mais como um trabalho de amas mercenárias do que o deleite do leite oferecido como presente pela mãe ao rebento recém-nascido.

O discurso implacável que visava à elaboração de uma sociedade pautada em diferenças de gênero, contudo, foi se fortalecendo paulatinamente, a ponto desconsiderarmos a máxima “ser mãe é padecer no paraíso” elemento indiscutível. Nesta frase tão singela estão embutidas, ainda que subliminarmente, as dificuldades que envolvem a maternidade e é sobre isso que pretendemos discorrer no presente capítulo.

Quando se fala em maternidade na atualidade, divulga-se a imagem uma mãe feliz com o seu bebê, sempre limpos, penteados, felizes e vivendo em condições ideais. Ao nos debruçarmos sobre as adversidades, a conta

muda. Felizmente temos cada vez mais mulheres que se encorajam para falar sobre aquilo que não se quer ver, especialmente quando se refere ao tempo prolongado que ser mãe representa no viver cotidiano.

Uma coisa é atar as mulheres à maternidade, outra, muito diferente, é atar *todas elas* à mesma determinação extremamente rígida sobre *como* deveriam exercer essa maternidade, mesmo que as mães não criem nem protejam seus filhos de maneiras ou em circunstâncias sempre idênticas, nem tenham que necessariamente se encarregar desse cuidado. (DONATH, 2017, p. 53)

Aqui, abordaremos a maternidade adversa, categoria que se pauta em experiências que se distanciam da idealização paradisíaca postulada pela publicidade e pelos discursos que normatizam a experiência maternal. Falaremos de mulheres-mães que, para a sociedade, não cumpriram o seu papel. Mulheres cujos filhos não obtiveram o êxito desejado e esperado. Mulheres que se viram apartadas de seus filhos por conta da conflituosidade que aplaca inúmeros jovens brasileiros.

Como é ser mãe, amar o seu filho e descobrir que ele se envolveu com atos infracionais? Sim, aquela criança que foi parida e cuidada, em algum momento da adolescência, se distanciou a tal ponto que acabou por ser privado de liberdade em uma instituição prisional. Como se sente essa mulher? Como a sociedade a vê? Como outras mulheres-mães interpretam sua maternidade adversa?

Conceição Paganele: mulher extraordinária!

Ao utilizarmos a palavra extraordinário ou extraordinária é muito comum que nos venha em mente algo difícil de se encontrar ou mesmo que nunca foi visto antes. Mas se nos debruçamos sobre o significado da palavra, percebemos que se trata de algo que simplesmente foge do comum, ou seja, do ordinário, da ordem costumeira. E na vida cotidiana há tanto de extraordinário, que basta atenção para que se perceba...

Esse mesmo cotidiano acostumado ao que se repete é o cenário para a diferença, para o que diverge e que, por tanto tempo, passou à margem da História oficial. Falamos desde o contexto que nota o que está fora das margens artificialmente construídas e que se ocupa do que é extra ordinário.

Enquanto historiadora, pautada também nos cânones, devo admitir que a primeira vez que me deparei com a questão foi ao ler “Pessoas extraordinárias”, de Eric Hobsbawm. Sempre achei que ali leria histórias de figuras conhecidas e reconhecidas, tal qual o adjetivo que até então não tinha compreendido enquanto substância. Mas,

Este livro é quase inteiramente sobre a espécie de pessoas cujos nomes são usualmente desconhecidos de todos exceto de sua família, seus vizinhos e, nos Estados modernos, as repartições que registram nascimentos, casamentos e mortes. Ocasionalmente essas pessoas são conhecidas também pela polícia e por jornalistas em busca de uma “história humana”. [...] Essas pessoas constituem a maioria da raça humana. As discussões entre os historiadores sobre o quão importante são na história os indivíduos e suas decisões não dizem respeito a elas. Os escritos sobre tais indivíduos ausentes na história deixaram traços pouco significativos na narrativa macro-histórica. (HOBSEBWM, 1998, p. 7)

Ao me deparar de fato com o significado, atentei para novas possibilidades. Percebi que lidava diariamente com o ordinário e o extraordinário e, mais que isso, entendi que os historiadores podem e devem se debruçar sobre tudo aquilo que parece imediatamente desimportante, simplesmente por estar além do que se espera e do que métodos e diretrizes são incapazes de colocar em fórmulas sabidas.

O ordinário é importante e o que é extraordinário necessita de um pouco mais de atenção, justamente por revelar novos desafios de pesquisa e entendimento. No âmbito da pesquisa, foi a história oral, o campo que ofereceu as condições de desenvolver um estudo que lidasse com experiências de mães de jovens em conflito com a lei. Mais que isso, desde

o princípio questionava a imparcialidade – aparentemente superada – do trabalho acadêmico e colocava o desafio de lidar com a (inter)subjetividade, ou seja, admitir que o encontro entre sujeitos em determinado contexto implica sensações e comportamentos que, antes de tudo, são humanos. Assim, empatia, receio, culpa, vergonha são sentimentos que, ainda que não sejam verbalizados, podem perpassar o desenvolvimento de estudos que envolvem rigor científico. Nesse sentido, caberia compartilhar minha percepção pessoal acerca da minha primeira entrevistada.

A primeira vez que me deparei com uma pessoa extraordinária, logo percebi. Ela não falava como todos nós, apesar de viver uma vida mais difícil. Suas agruras não eram como as minhas e sua gesticulação tampouco. Ela era uma narradora! (BENJAMIN, 1994). Fiel a suas origens e ciente das adversidades que vivia, falava como alguém que tem uma história para contar.

O narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la *inteira*. (BENJAMIN, 1994, p. 221)

E contava inúmeras vezes se preciso fosse. Sempre com imponência e verdade no olhar. É certo que nosso encontro guardou novidades porque trouxe muito mais que o esperado. Seu lugar de fala, contudo, era preciso! Sua fala, dona da história que contava.

Dona Conceição Paganele é extraordinária de tão ordinária que é em sua história, que se repete tantas vezes que é sem fim. O que a faz diferente é a chance e vontade de falar e transformar a fala em ação, ou melhor, a ação em fala.

Ela é menina, mulher, mãe... E foi nessa última experiência que viveu o ser e o não ser, os limites do existir. Ressignificou a maternidade, tendo como base um modelo onde não cabia sua existência. Afinal, um de

seus filhos se desgarrou, se envolveu com drogas, com atos infracionais e acabou por ser privado de liberdade.

Aquela mesma liberdade que as pessoas extraordinárias possuem em ser o que não se espera. Mas, naquele caso era tudo mais que esperado! A história era repetida... E não fosse a atitude que foge ao comum, ao ordinário, Dona Conceição seria mais uma mãe que “perde” seu filho para o “sistema”.

Mesmo que ela perdesse aquele menino, algo mudou e nunca mais voltou a ser igual...

A descoberta da militância foi o corte, a mudança para uma nova vida e entendimento do ser mulher e mãe. O individual se tornou coletivo. E muitas outras mulheres vieram compor esse cenário. Nesse momento, vos apresento a primeira, não que existiu, mas a que conheci:

Dona Conceição Paganele no palco!

A menina do Conde – BA

Conceição Paganele nasceu no interior da Bahia e lá viveu até a morte do pai quando, ainda adolescente, se mudou para Paulo Afonso. Sua infância, contudo, é marcada por uma passagem que revela força impressionante diante da realidade que via ao seu redor. Observando a maioria das pessoas com quem convivia sem saber ler e escrever, passou a ler e escrever suas cartas. Pouco depois, tomou a dianteira de alfabetizar as crianças da fazenda onde vivia com sua família.

Naquela casa tinha uma biblioteca enorme, um salão muito grande. E eu com aquele monte de criança, de meninos... Eu também era criança, mas queria alfabetizar. E aquela casa fechada. Foi aí que descobri a biblioteca da fazenda. Arrebentei a porta e comecei a dar aula lá dentro. Me apossei das cadeiras e dos livros do fazendeiro e comecei a dar aula¹. (p. 74)

1 Todos os trechos da história de vida de Conceição Paganele foram extraídos do livro *Padecer no paraíso? Experiências de mães de jovens em conflito com a lei*, cuja referência completa se encontra na bibliografia final. Sendo assim, nas citações estão indicados apenas os números das páginas.

A princípio tanto o fazendeiro quanto seus pais ficaram desapontados com sua ousadia, mas a menina Conceição continuou dando suas aulas na própria casa, em condições bastante precárias. Foi quando um vereador da cidade, ao saber do que acontecia, decidiu ajudar e, assim, foi possível alfabetizar não só as crianças da fazenda, mas também os pais.

Já não chegava mais só os filhos, os pais tinham que aprender também. Acho que minha história começa a se desenrolar a partir disso, dessa coisa que me incomodava. Aquele fazendeiro poderoso não se importando com a educação daquele povo que só servia ali carpindo, plantando, dando lucros e sem pensar um momento sequer pelo menos na alfabetização deles. E assim eu fiquei até o meu pai morrer. Quando meu pai morreu, fomos embora da cidade e meu destino tomou outras direções. (p. 76)

A mulher migrante

O ímpeto que é visível desde pequena acompanha nossa protagonista ao longo de sua história, mas fica “abafado” quando se casa com uma pessoa que a maltratava e a quem se ligou também até a morte. Já casada, migrou para São Paulo, onde viveu em diferentes bairros periféricos. A situação de muitas mulheres, que precisavam trabalhar e não tinham com quem deixar seus filhos, fez com que a mulher Conceição, por conta própria, começasse a cuidar dessas crianças.

Chegando em São Paulo, começa outra história... Quando cheguei aqui, comecei por conta própria a cuidar dos filhos das mulheres que trabalhavam fora e deixavam os filhos sozinhos em casa. Já que eu ficava em casa e as crianças ficavam sozinhas, eu as pegava para dar banho, comida, se ficavam doentes eu cuidava, dava remédio. Mas por conta própria, ninguém me pedia (p. 77).

Percebia a vulnerabilidade daquelas crianças e de suas mães. Tinha uma situação diferente, mas nem tanto, já que cuidava dos seus filhos em meio a um relacionamento abusivo e em condições também precárias. Dos vários episódios que narrou, chamou atenção o parto do seu terceiro filho. Em meio às dores do parto, pediu que o marido a levasse para o hospital, mas ele, que havia chegado embriagado, disse que ela esperasse. E assim fez. Mas o bebê não esperou e ela teve a crianças praticamente só...

Fui para a cama, andando mesmo com o neném saindo e quando deitei, o neném saiu. Comecei a acordar meu marido, a gritar por ele: “O neném nasceu! O neném nasceu”! Quando ele acordou assustado e olhou, o neném já estava lá! Ao invés de me socorrer, ele falava: “Tomara que você morra! Eu quero que você morra”! (p. 79).



Figura 2: Ilustração do livro *Padecer no paraíso? Experiências de mães de jovens em conflito com a lei*. Créditos para Luiza Nascimento.

Mãe na adversidade

Seu cotidiano de mulher casada foi marcado por uma vida restrita à casa e aos filhos, até a morte inesperada do marido. A partir desse momento e passado o sofrimento pela perda do pai de seus filhos, teriam se seguido dez anos de felicidade. Os filhos cresceram, ela conseguiu um bom trabalho e podia prover sua família. Mas, depois desse período, tudo mudou.

E então aquilo que eu tanto evitava que acontecesse com os filhos das minhas vizinhas passou a acontecer com os meus. Tive que deixar meus filhos sozinhos e fui trabalhar. [...] Quando foi em 1997, 1998, meu filho caçula apareceu com algumas atitudes estranhas. Desconfiava que era droga e realmente foi. A droga que até hoje assola e destrói meus sonhos e minha tranquilidade. No início, quando desconfiei e, depois, quando descobri, foi muito difícil! (p. 84)

A partir desse momento, Conceição vive uma verdadeira saga em busca de informação, atenção e luta pelos direitos humanos de adolescentes e conflito com a lei e suas famílias. Histórias muito parecidas com a sua e tão ordinárias que se naturalizam diante dos olhos daqueles que somente observam de longe. Suas escolhas e atitudes, no entanto, a deslocaram indiscutivelmente para o terreno do que foge do comum, ao extraordinário. A seguir, alguns momentos marcantes de sua militância como mãe que vive a maternidade adversa.

A primeira vez que me deparei com a Febem, com aquela fila de mulheres, cada uma com o olhar mais triste que o meu, cada forma de se vestir, a simplicidade das suas roupas, muitas vezes mais simples que as minhas, aquelas sacolinhas que levavam o “jumbo” tão simples, tão ruim, eu pensava: “Meu Deus, mas aqui só tem pobre! Mas aqui só tem gente que está na minha situação ou pior do que a minha”! (p. 89, 90)

Ficava claro que ali estava expressa uma clivagem de classe social. A semelhança observada na carência acabou por ser compreendida mais profundamente na medida em que revelava a distância entre o que se exigia das mulheres enquanto mães e o que lhes era oferecido pelo Estado, instituição cujas obrigações evidentemente não eram cumpridas.

Aliás, esse Estado! Esse Estado foi negando o que deveria ter me dado, me garantido e não me garantiu nada! Tive que trabalhar para criar meus filhos e precisei deixá-los sozinhos porque não tinha creche ou uma escola integral, porque não tinha um equipamento público em que no horário fora da escola eles tivessem onde ficar. Agora, o ponto de droga era no final da minha rua... (p. 90).

O entendimento da responsabilidade que ia além do controle das mães e apontava para o Estado tornava-se ainda mais complexo quando os adolescentes em conflito com a lei eram privados de liberdade. A situação precária das instituições de internação e as violações cometidas em seu interior passaram a ser o foco dessa mãe e de tantas outras.

Era gente muito pobre e aquilo começou a me incomodar. Além de tudo que já tinha buscado resolver e não conseguia, meu filho ainda tinha que sofrer agressões na Fundação do Bem-estar do Menor? E onde estaria o bem-estar nesse momento? Começo a denunciar, a falar para todo mundo o que estava acontecendo. Até o dia em que teve uma rebelião e eu apareci fazendo denúncias (p. 91).

Após o trauma da descoberta do envolvimento do filho caçula com drogas e atos infracionais, seguiu-se período de reorganização da vida. A tomada de consciência sobre sua situação e de inúmeras famílias deslocou Conceição Paganele de seu “lugar” de mãe e dona de casa para outro universo, este marcado pela atuação em espaços de militância. Inicialmente participando de denúncias, sua atuação foi se ampliando na participação de discussões, formações e reconhecimento, sobretudo a partir do momento

em que sua fala passa a representar um grupo e se dirigir para algo que vislumbrava a necessidade de uma transformação: “Eu estou preocupada em mudar a cultura da Febem”!

Nesse momento, eu saio daquela vida de dona de casa e vou para um outro núcleo, um outro meio onde se discute as medidas sócio-educativas, o problema do tráfico e uso de drogas, e onde se pensa em política, o que está faltando... Caio nisso de cabeça e não vejo mais nada. Queria entender todo esse mundo desconhecido e o que poderia ser feito. Começo a participar de inúmeros seminários; para os cursos, pedia bolsa (p. 94).

Não foi à toa todo esse esforço. Gradativamente, ao agregar mais mães e pessoas comprometidas com a defesa dos direitos humanos, o movimento passou a se envolver mais diretamente com esforços para diminuir os abusos e desmandos institucionais, até chegar ao ponto de ser reconhecido pela própria Febem.

Fui fundo nisso, entrava e saía da Febem a hora que quisesse. Chegou uma época que a Febem reconheceu tanto a importância do nosso papel, que quando havia conflitos, ao invés de chamar a Tropa de Choque, eles me chamavam. Entrava no meio das rebeliões, mediava os conflitos, tanto que os meninos que estavam encima do telhado desciam quando eu chegava e acabava-se tudo. Então ao invés da Tropa de Choque, chame a Tropa das Mães”! (p. 94).

Todos esses esforços convergiram para a fundação da AMAR (Associação de Mães e Amigos da Criança e do Adolescente em Risco), organização voltada para o atendimento e orientação de familiares de jovens em conflito com a lei, além de ações que denunciavam as violações de direitos no interior das unidades da Fundação Casa. Para além do aspecto objetivo de tais iniciativas, importa ressaltar o impacto relacionado à empatia, acolhimento e identificação proporcionado pelo atendimento realizado.

Essa identificação é o elo, o ímã que nos une. E foi nessa identificação que consegui minhas melhores amigas! Foram as mães da Febem! Sabe assim, de chorar junto, de socorrer uma à outra... É um amor diferente, uma dor que une e um amor que brota de muita confiança. De olhar no olho e contar segredos que a gente sabe que não ia conseguir contar para mais ninguém (p. 98).

A luta expressa no ativismo, portanto, não se esgota no espaço público e, como um círculo virtuoso retorna ao universo do privado, onde se guardam os segredos e se compartilham as derrotas e conquistas, onde se encontram as diferenças e identificações.

Essa trajetória se desenrolou por quase uma década, quando em função de mudanças pessoais e externas dos envolvidos, caminhou para destinos diferentes. O que ficou, contudo, marcou vidas e colaborou para novas maneiras de compreender aspectos sociais e individuais de experiências de maternidade que não configuram a normalidade, por mais que a insistência nos leve a crer. Falamos de algo extraordinário justamente pela coragem de assim ser, na medida em que se buscou alternativas para o que parecia impossível de ser realizado. Lutar contra o Estado, contra a adversidade, tentar mudar toda uma cultura pautada em violência, por mais que não se chegue onde se deseja de forma completa, é sinal de que falamos de algo que precisa ser registrado e valorizado como extraordinário.

REFERÊNCIAS

BADINTER, Elizabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BADINTER, Elizabeth. **O conflito: a mulher e a mãe**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Obras escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DONATH, Orna. **Mães arrependidas: uma outra visão da maternidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

EVANGELISTA, Marcela Boni. **Padecer no paraíso? Experiências de mães de jovens em conflito com a lei**. Salvador: Editora Pontocom, 2015.

HOBSBAWM, Eric. **Pessoas extraordinárias: resistência, rebelião e jazz**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

LIDDINGTON, Jill. O que é história pública? In: (Orgs) ALMEIDA, Juniele Rabêlo de. ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. **Introdução à História Pública**. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 5ª Edição. São Paulo: Loyola, 2005.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. HOLANDA, Fabíola. **História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2010.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru: Edusc, 2005.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: (Org) BURKE, Peter. **A escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

CAPÍTULO X

MULHERES EM MOVIMENTO: EMPODERAMENTO E LUTAS EM COLETIVOS DE MIGRANTES NA CIDADE DE SÃO PAULO

Vanessa Generoso Paes

Universidade de São Paulo - USP
Núcleo de Estudos em História Oral da USP
NEHO e do Grupo de Pesquisa em Gênero e História

Jobana Moya

Coletivo de Base Warmis - Convergência de Culturas

Vanessa Generoso Paes

É doutora (2018) e mestre (2011) em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). É graduada em História pela Universidade Federal de Rondônia (2005). É pesquisadora associada do Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO), da Universidade de São Paulo, e do Grupo de Pesquisa em Gênero e História vinculado ao Departamento de História (USP). Foi professora do curso em licenciatura em História da UNIESP (2013, 2014). Foi coordenadora do Ciclo de Estudos em História Oral durante o período de 2014 a 2017 (NEHO). Atuou no Ensino Médio em São Paulo. Foi professora contratada da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (2018). Atualmente é professora contratada pela Universidade Estadual do Mato Grosso (UNEMAT). Tem experiência na área de História, com ênfase em estudos de história oral e migração, mulheres que vivenciaram os seringais da Amazônia, imigração boliviana, política de imigração no Brasil, relações de gênero, trabalho, questões de fronteira e direitos humanos.

E-mail: vanessa.narracao@gmail.com

Link do Currículo: <http://lattes.cnpq.br/2089229306951569>

Jobana Moya Rodrigues

É ativista de Direitos Humanos e integra junto as outras mulheres imigrantes o Coletivo de Base Warmis – Convergência de Culturas, na cidade de São Paulo. Tem formação em Web Designer. Trabalha com afirmação cultural e é narradora de histórias (histórias que aprendeu com seus avós na Bolívia).

E-mail: jobana_moya@yahoo.es



Figura 1:Foto de Jobana Moya. Créditos para Wendy Villalobos.

Jobana Moya- Coletivo de mulheres imigrantes Warmis

O meu nome é Jobana Moya, sou boliviana, tenho 34 anos e sou ativista de direitos humanos com as mulheres imigrantes, mas eu sou humanista e faço parte deste movimento desde quando saí da Bolívia. Eu conheci o meu esposo – que também participava do movimento humanista no Brasil – num evento no Chile. Terminei me casando e vim morar no Brasil sem saber nada deste país. Tanto que uma coisa que eu sempre conto é que quando eu cheguei fiquei chocada por que não vi pessoas negras vestidas de branco, que era a imagem que tinha do Brasil, o engraçado é que falei: “Donde tá o pessoal negro vestido de branco”? Por que está no imaginário que temos do país e é uma imagem que vem do carnaval, do Nordeste, do Recife, do pessoal andando com pouca roupa e, quando cheguei pensei: “Como assim? Todo mundo usa tanta roupa aqui”. Então, eu acho que foi um choque cultural bem forte por que como imigrante tem uma primeira fase que dura uns seis, sete meses que é de fascínio, tudo é novo, tudo te fascina, tudo é fantástico e depois passa a ter uma

diferenciação quando você começa a dar-se conta que há diferenças e é inevitável comparar os países. Apesar de me agradar viver no Brasil, você também ressalta as virtudes do nosso país. E uma etapa final que estou vivendo, acho que é uma síntese, onde valorizo as coisas que tem aqui e que tem lá, você compara mais com uma visão do que é melhor e pior e passa a ter uma melhor compreensão de cultura, você aprende a ser mais aberto...

Eu sou de Cochabamba, do centro do país e lá tem muito brasileiro que vai estudar nas universidades. Eu lembro claramente que em Cochabamba tinha muito preconceito com brasileiros, que brasileiros eram pessoas... Eu tenho amigas que engravidaram de brasileiros, eles deixaram o filho lá e sumiram, diziam: "Vou falar com a minha família". E nunca mais voltou. Então, muitos têm uma má imagem dos brasileiros e das brasileiras. Eu acho que a mulher brasileira tem muita autonomia, tem o machismo no Brasil, mas é leve tendo como comparação a Bolívia. Na Bolívia é muito forte e a mulher brasileira é mais decidida, mais segura e ela sabe que não depende de um homem, e uma cultura fechada como a da Bolívia ela é mal interpretada, é vista como uma mulher fácil. Então, você tem esse preconceito boliviano em relação às mulheres brasileiras; também a mídia vende uma imagem muito pequena da mulher brasileira.

Quando eu vim morar aqui percebi como era a realidade, eu reconheço que tem esse preconceito quando eu morava na Bolívia, mas morando aqui compreendo melhor e vejo: eu queria que na América Latina as mulheres avançassem na emancipação de direitos como as brasileiras têm conseguido. Vim morar aqui primeiro imaginando que todos os homens seriam assim, só pegadores, não prestava e que as mulheres também não queriam coisas sérias, que eram "fáceis"... Mas compreendi uma coisa: a realidade é que existe o machismo em qualquer país, acho que o nacionalismo faz com que você pense que só há certas coisas em seu país e que em outros não. Em um país há de tudo e as fronteiras foram inventadas por nós, mas a raça humana em si tem uma diversidade, muitas línguas e acho que ser imigrante amplia a tua visão de mundo, tua tolerância, tua compreensão em relação as coisas; amplia muito a cabeça porque você se abre às diversidades, porque você quer que a diversidade cultural seja respeitada e para isso você tem que abrir essa diversidade cultural do país

onde você está, temos que fazer essa valorização do diferente que enriquece. E os imigrantes sempre são vistos como algo que prejudica, que querem alguma coisa, como se eles não tivessem nada para dar e, na verdade, os imigrantes têm uma realidade cultural muito boa para aportar...

Eu estava estudando engenharia de alimentos e aí conheci AIESEC, instituição que está em vários países, falam que promovem o intercâmbio estudantil. Eu conheci uma pessoa que tinha conhecido o movimento humanista e fui porque vi na pessoa uma mudança tão brusca, de ser assim um menino que só bebia, era um chato e, de repente, se tornou uma pessoa preocupada nos direitos humanos, em fazer coisas sociais, eu falei: “eu tenho que ir lá ver o que é isso, fizeram uma lavagem cerebral nele”. Fui à reunião que ele convidou e não entendi muito, mas depois fui aprofundando mais e eles têm ferramentas porque é assim: eles promovem o quê? O ser humano como valor central, o respeito à diversidade, a ideias e crenças como metodologia de ação no mundo; a não violência ativa, pois o movimento trabalha com diversos tipos de violência e propõe a transformação social; você ajudando ao outro você também se transforma. O movimento humanista é sem fins lucrativos e você não pode lucrar com nada do que faz, você respeita qualquer religião, qualquer diversidade porque se propõe a isso. Vamos nos articular a partir do que nos une e a regra é tratar os demais como quer ser tratado.

Eu comecei fazendo oficinas para discutir sobre as questões da não violência nas escolas públicas, porque na Bolívia estava acontecendo um fenômeno: tinha muita migração de mulheres para a Espanha, mães de família, basicamente elas terminavam mandando dinheiro para aos filhos que ficavam com as tias, com as avós, com o pai e esses meninos tinham dinheiro fácil, então o que acontecia? Não tinham um núcleo familiar e com dinheiro fácil entravam em gangues, muita bebida alcoólica, drogas, começavam a roubar como diferenciação, então nós começamos a fazer oficinas. A minha mãe na época era imigrante também, estava na Espanha e eu sentia em carne viva o que era isso porque eu era a filha mais velha e de alguma maneira recaía a responsabilidade sobre mim, com quatro irmãos menores, um núcleo pequeno e isso me interessou. A minha mãe foi duas vezes para Espanha, na primeira vez ela ficou sete meses porque se

foi grávida sem saber e aí ela voltou e teve o meu irmão; depois de dois anos foi novamente e ficou uns sete anos na Espanha. Ela voltou não faz muito tempo, está há dois ou três anos na Bolívia.

Eu comecei a fazer atividades, a formar núcleos nas escolas públicas falando da não violência, dando ferramentas aos estudantes, foi um trabalho intenso muito legal, fizemos muitas coisas. E a cidade onde eu morava era Quillacollo, onde era muito fácil ir ao Polo, *El maré*, fórums que chamam para falar com professores, pais de família, estudantes e, sobretudo, abrir espaços para os jovens discutirem, por que os jovens não tinham espaço para falar o que estava acontecendo com eles. Estava no meio disso, terminando a faculdade, e faltava a minha tese integrada na engenharia de alimentos e também faltavam duas ou três matérias e aí conheci o meu marido e me casei.

Estávamos casados há um ano e ainda estava na Bolívia tentando terminar a faculdade. Eu aqui e ele lá e não estava rolando mais e então decidi vir morar aqui. Mas quando eu vim não sabia nada, não sabia como a burocracia no Brasil com o migrante era tão dura, tanto que nunca pude exercer e nem terminar a minha carreira universitária. Terminei fazendo um curso de web designer no Senac, fiz um curso de fotografia num instituto e continuo fazendo bicos, tirando fotos de produtos; meu marido é vendedor. No primeiro ano quando cheguei tinha pessoas do movimento humanista, mas é que tinha uma amiga da Argentina que estava fazendo coisas com o tema da Educação, sobre a não violência na prefeitura de São Paulo e eu queria tentar fazer as oficinas, só que você marcava e tinha que ter primeiro uma reunião com uma assistente pedagógica para depois chegar no diretor, nunca consegui nem marcar com a assistente pedagógica. Desisti e nesse intervalo me falaram do CAMI – Centro de Apoio ao Migrante –, uma amiga do movimento humanista que há muitos anos tinha feito atividades com o Roque Patussi, atual coordenador do CAMI, quem estava na coordenação à época era Paulo Illes; e ele me contou um pouquinho o que estava fazendo. Comecei a ir às reuniões e a primeira coisa que notei é que havia poucas mulheres e as mulheres que iam não falavam; daí comecei a fazer atividades com o intuito de politizar um pouco mais com o tema do estatuto do estrangeiro e aí fui fazendo coisas. Engravidei, acho que

durante um ano me mantive um pouco afastada, porém ter tido a minha filha foi um divisor de águas na minha vida como militante porque eu pude perceber de perto a violência contra a mulher, digamos, e acho que antes de engravidar não tinha afinado o meu olhar com as mulheres imigrantes, tinha ficado muito na questão da regularização, que é muito importante, mas que existem outros temas que não são visibilizados, mas também são bem imprescindíveis como o direito ao acesso à saúde, à educação.

Conheci uma amiga do meu marido, que à época estudava obstetrícia e eu queria ter um parto normal porque a minha mãe teve parto normal, pelo menos as mulheres da minha família e do entorno tiveram parto normal e isso era muito valorizado. E no Brasil fui vendo que o normal era ter cesariana. Fui à primeira consulta e me falaram: “Quando vai nascer o bebê”? Nem sabem se posso ter um parto normal e foi difícil porque eu não falava português, não falo fluentemente. Fui pesquisando, pesquisando e vi que não tinha opções, ou seja, como te falo, a minha diversidade cultural, o que pra mim seria normal, pois estou sem família, sem o meu entorno, não tinha possibilidade de ser no Brasil, porque inclusive os partos normais nos hospitais tem fórceps, um monte de coisa e estou militando por diversas histórias. Essa minha amiga fazia estágio no hospital e tinha muitos bolivianos e ela me contava como as mulheres sofriam, porque na Bolívia, especialmente no campo, elas caminham, mudam de posição, elas comem coisas diferentes para parir; já que você não pode comer, agora, com o Centro de Parto Humanizado podem. Então optei por ter uma parteira, paguei uma parteira e tive a minha filha.

Tive a minha filha em casa, com o meu esposo e foi maravilhoso. Mas, depois entrei em contato com uma amiga que relatava casos de violência e ninguém falava nada, havia um silenciamento e comecei a ficar muito inquieta porque eu pude ter acesso ao que a maioria das mulheres não tem. Acho que isso foi como voltar às minhas raízes, enxergar a minha cultura e vê que como imigrante você é despojado de tudo e creio que para qualquer mulher, para a mulher boliviana é muito importante o parto, como vai nascer o teu filho. Eu comecei a falar com o pessoal e começaram a falar que as mulheres com barriga grande iam à Bolívia para ter um parto normal porque aqui não queriam fazer parto normal porque os médicos

falavam que elas eram muito baixinhas, tinham a barriga muito grande e que elas não poderiam ter o filho. E eu falei: “Na Bolívia todo mundo tem normal (risos), né”? O fato de não entregarem a placenta, porque na Bolívia quando entregam a placenta você planta, tem um montão de coisas... você não toma banho imediatamente depois do parto, você espera que o corpo feche, você espera um dia, tem mulheres que esperam uma semana e daí você toma banho de ervas, mas aqui você dá a luz e querem dar banho na hora. Então, várias coisas que visto de fora você fala: “sim, mas para você, para mim é muito grave porque a nossa essência cultural não está sendo respeitada”. Então, eu comecei uma equipe de base que se chama Warmis, que significa mulheres em quéchua, e não com o intuito de politizar as mulheres porque já estávamos há três anos tentando e não tínhamos conseguido, conseguimos abrir espaços dentro de reuniões das comunidades para mulheres, por que nas reuniões tinha vez que eu era a única mulher que falava, depois você vai se encorajando e outras mulheres se encorajam. E como havia mulheres antes e outras mulheres que se fortaleceram, eu me fortaleci: “Mas como assim”? Vamos nos politizar, mas vamos entrar com outra coisa que é mais urgente.

Se você ver a mulher boliviana, por exemplo, nós fizemos uma pesquisa e ainda falta terminar, primeiro um tema que nos surgia era que, tudo bem em ter pesquisas com a comunidade migrante, mas que estas pesquisas e estes trabalhos não nos representam necessariamente, queremos que reflita o que nós queremos falar porque as outras pesquisas é uma visão do pesquisador: ele faz um levantamento de informações e desde o seu contexto, desde o seu olhar ele faz um escrito, que não necessariamente é o que nós acreditamos. Tanto que se você vai a uma comunidade boliviana poucas pessoas aceitam ser entrevistadas. Primeiro, nós queremos falar, então nós é que vamos fazer o nosso levantamento de informações, nossas interpretações. Ainda está pendendo essa pesquisa sobre a violência obstétrica, então começamos a ir à praça Kantuta, a ir na rua Coimbra, não conseguimos porque na Coimbra é muita circulação, é diferente da Praça Kantuta onde o pessoal para, senta, na Coimbra é muito movimentado para fazer isso. Começamos a abordar as mães que vinham com seus filhos, começamos a conversar, era fácil porque somos imigrantes,

mas depois íamos fazendo amigas porque começaram a falar o que faziam, eram mães também e começamos a falar das nossas experiências e aí vamos perguntando em qual hospital eram atendidas, se elas sofreram episiotomia, se cortaram elas, se perguntaram para elas, se elas deram autorização, por que a mulher imigrante, ou, o imigrante em geral acha que é normal ser atropelado, é normal ficar calado, é como se você não tivesse nenhum direito, você tem que agradecer o pouco que tem e não sabe reclamar. As mulheres não se dão conta se os direitos são atropelados, tem medo de reclamar, muitos reclamavam que em São Paulo e no Brasil tem uma lei que garante o acompanhamento durante o parto. Não deixavam entrar o marido no hospital, não explicavam nada, já botavam no soro e já metiam na sala de Cesária sem perguntar para a mulher, já tinham mulheres chorando, assim: “Por que nem me falaram, nem me perguntaram, me fizeram cesárea”. É uma tremenda violência. Você pode justificar que sim, ela falava espanhol e o médico não, mas os equipamentos públicos têm que adaptar-se, adequar-se, por que muitas vezes ouço: “As migrantes não pagam nada”. Pagamos tudo porque os impostos estão embutidos em tudo e nós pagamos tudo e o Estado cobra de nós tudo e isso é injusto e nós também queremos acesso à educação de qualidade e à saúde de qualidade para todo mundo, porque o que se passa com as mulheres imigrantes passa muito com as brasileiras, mas acho que está bem normalizado aqui no Brasil essa prática.

Não tem aporte para a mulher imigrante: “o normal é isso que está acontecendo com vocês”. Não tem que ser assim, pode ser coisa cultural, temos que brigar para que não aconteça mais isso e acho que é um aporte sim, para que as mulheres brasileiras deixem de sofrer mais violência obstétrica, porque também tem tanta diversidade e muitas vezes a mulher brasileira não reconhece a identidade cultural que tem, por que se você perguntar para uma mulher equatoriana elas te falam assim: Yo soy quechua, soy Aimara, sou não sei o quê”. É uma mistura tão grande que o meu marido não conseguiu, todavia, ter uma raiz. Eu acho que é um aporte nosso, que pode ser visto como aporte, fizemos a pesquisa e fomos falando isso: Delas darem-se conta que haviam sofrido violência e é duro porque quando você se dá conta que você foi violentado, da impotência e muitas ficaram assim: “Putz, eu fui violentada e não sabia”. Por um lado, a pesquisa ajudou a

levantar informações, por outro lado essas mulheres tomaram consciência que elas têm direitos e não foram respeitados”. Acho que é um tipo de politização, por que quando uma pessoa não se enxerga como portador de direitos e num determinado momento se dá conta que tem direitos e foram atropelados, alguma coisa acontece em você para fazer uma mudança. E essa experiência da pesquisa foi interessante porque depois de falar disso elas começaram a falar da violência doméstica, do *bullying* que seus filhos sofriam na escola. Por exemplo, uma coisa que estamos trabalhando agora é que muitas mulheres não faziam pré-natal, o acesso aos direitos conquistados, que é um direito universal. O que passa com todas as leis dos imigrantes é que são discricionais, dependem da interpretação da pessoa que vai aplicar; e muitos postos de saúde não podem fazer cartão SUS porque a mulher não tem comprovante de residência, mas essas mulheres estão na oficina de costura trabalhando, talvez indocumentadas, como que vai ter um comprovante de residência? Não tem como, e ainda não podem fazer atendimento porque não tem cartão SUS, não tem atendimento. Muitas terminam não fazendo o pré-natal e a comunidade boliviana tem muitos casos, o imigrante em geral tem problema com enfermidades venéreas, planificação familiar que é muito pouca, eu já falei com algumas mulheres que não queriam ter mais filhos, mas não sabiam o que fazer para não ter mais, estavam com seis filhos e não sabiam o que fazer.

É preciso várias coisas, temos muita informação sim, mas não tem informação no idioma da pessoa porque essas imigrantes que estão vulneráveis, muitas não dominam por vezes o espanhol porque sua língua materna é *quechua* ou *aymara*, ainda menos o português. Mas tem informação sim, fazem cartilhas, mas no espanhol, quando o seu idioma também não é muito claro, tem que ser informações mais sintéticas, bem precisas e nós estamos tentando com os voluntários traduzir os materiais, como uma cartilha que foi da defensoria pública de violência obstétrica em que nós traduzimos para o espanhol e para o inglês e a defensoria imprimiu. Em inglês porque as africanas falam, as haitianas falam francês. Falam em informação, mas não se tem acesso à informação, o pessoal que mais precisa de informação não chega e há um montão de eventos para imigrantes; eu consegui ir porque eu tenho um horário que me permite manejá-lo senão

eu não conseguiria nada e se você não tem família com quem você deixa os filhos para ir num evento, para fazer algo, para se articular, fazer política? Eu, graças a Deus, tenho a minha sogra que quebra o galho, mas muitas vezes eu tenho que ir com os meus dois filhos e eu moro longe. Também se tivesse ficado em São Paulo que tem muita concentração no centro, mas com as fiscalizações e os altos preços dos aluguéis os imigrantes começaram a sair do centro. Falando com a comunidade boliviana, com peruanos, equatorianos estão começando a sair do centro, agora você vê mais africanos, não? Tudo é longe também e não estamos fazendo mais nesse sentido de levar informação, sabe? De despertar e você vai falando dos direitos, de politizar porque depois de ter essa compreensão dos direitos que não são respeitados você pode falar, por exemplo, do estatuto do estrangeiro, de como esse estatuto do estrangeiro cerceia os direitos de nos organizar, de poder votar, porque agora no governo Haddad do PT sabemos que são os governos que mais tem prestado ajuda aos imigrantes, com vários programas, a prefeitura de São Paulo como nunca se abriu a respeitar os direitos humanos, criando a Coordenação de Políticas para Migrantes, por exemplo, mas como não podemos votar, não há proposta, não há intenção de mudar esse estatuto do estrangeiro. Por ele não poderíamos nem nos organizar e organizar o segundo estatuto como organizamos, não poderíamos nem sair na rua para manifestar, mas saímos, se cumpríssemos a rigor esse estatuto que veio na época da ditadura seria outra situação, né?

Acho que no caso das mulheres a politização é a compreensão do que é um ser de direitos e vai pelas coisas mais simples, por exemplo, que ela não pode ir a um posto de saúde para ser atendida, “Mas porque não posso”? Aí você vai explicando o porquê ela não pode: “Existe essa lei aqui que faz com que seja muito difícil regularizar-se.” Então, essa mulher não pode regularizar-se porque é burocrático, depois tem que pagar multa, tem que ir na Polícia Federal perder, assim, um dia, com sorte um dia, é muito difícil sabes, muitas pessoas com quem falei preferem não se regularizar porque não compensa para eles. “No, porque já me voy”.Estão há dez anos no Brasil e vão ficando, vão ficando, vão ficando e estão com os documentos irregulares; é como o mar, entra e vê a ponta do iceberg e a violência obstétrica para mim foi assim, a ponta de um iceberg porque

você vai mergulhando e percebe que existe um oceano de coisas. E eu: “Meu Deus, não damos conta como voluntários”. E às vezes eu fico aflita porque queremos fazer as coisas, mas não dá, não temos como clonar. Agora estamos fazendo sim, porque todas temos filhos, felizmente estamos tendo umas voluntárias migrantes e temos voluntárias brasileiras porque precisamos de energia, precisamos de gente que tenha mais energia livre do que nós, para ir nas reuniões, para fazer coisas que não damos conta.

Eu morando longe te falo que tenho que armar muito bem o que fazer porque a passagem é cara, gasto pelo menos 25 reais para sair de casa, se vou comer algo, se vou com os filhos é dia de trabalho perdido. Tudo bem, eu gosto de fazer isso, mas tem um peso muito grande do que vou fazer. Temos como frente levar o tema da violência obstétrica, o tema de traduzir materiais que possam ser importantes, fazer oficinas, várias oficinas, principalmente falando sobre os cuidados da gravidez porque essas mulheres que ficam grávidas em uma oficina de costura o primeiro que podem contrair é tuberculose. Vendo vários casos e uma coisa que não se falava e eu não tinha reparado, depois dei conta, foi a depressão pós-parto. Depois de escutar casos de mulheres que não queriam estar com os filhos, não davam atenção, o pessoal falava: “É uma má mãe, teve filho e não cuida”. As pessoas não sabem.

Por vários fatores as pessoas não se dão conta que é uma enfermidade mental, que a depressão pós-parto precisa de ajuda e não é porque és uma má mãe de seu filho. É uma situação econômica, social e são vários fatores que fazem com que a mãe tenha uma depressão pós-parto e como lidar com isso? Essa mulher que está grávida trabalha todo dia sentada, coisa que é muito ruim para o trabalho de parto, não se alimenta bem, muitas meninas comem só salsicha com pasta e queremos fazer alguma coisa com isso, os outros estão viajando. Mas uma coisa que eu pensava, eu mesma quando eu vim aqui, existe uma diversidade de legumes que eu não conhecia, não sabia como preparar e eu aprendi porque a minha sogra é brasileira e ela me ensinou, mas com várias mulheres com quem falei não sabem como preparar. “É para quê”? Por que na verdade é diferente do que tem na Bolívia. Estava vendo de conseguir realizar uma oficina para comidas nativas daqui para que a pessoa veja como se prepara, pois não sabem como fazer.

Eu faria uma coisa aberta, iria mais longe, faria para as pessoas cozinheiras das oficinas de costura e para mulheres que não aprenderam a cozinhar porque já se fala que são curiosas, muito curiosas, que querem aprender a cozinhar coisas mais econômicas. Inclusive, tinha um programa para utilizar todas as verduras do Brasil, as folhas. Para a vida dessas mulheres e crianças que estão nas oficinas é importante fazermos este trabalho nesse momento, porque para mudar a situação das oficinas de costura você teria que mudar o sistema econômico. Vemos o Ministério do Trabalho fazer um monte de reunião, de fiscalização e eu conheço várias pessoas que tentaram entre três e quatro anos montar uma oficina, pagar tudo e não dá porque as grandes magazines sempre vão buscar quem terceiriza e quem vai cobrar menos, aí o pessoal que tenta regularizar-se, tenta fazer tudo certinho não consegue porque você precisa de um capital de giro de pelo menos de seis meses e eu conheci uma amigo que falou: “Olha, eu tentei regularizar e foi chegando uma dívida e agora estou com dívida porque eu não sabia que tinha que pagar uns impostos, colher impostos.” Ninguém explicou para ele. Essas oficinas clandestinas, a terceirização é um problema do sistema econômico, de como está montada a indústria porque as grandes sempre vão buscar terceirizar. E, chega o pessoal novo da Bolívia não tem nem para comer, o que vai buscar o que fazer? Cobrar o mínimo para pagar o aluguel e comer; então, sempre vai ter alguém cobrando menos. Daí você fala com alguém da associação das oficinas de costura: “Vamos cobrar só um valor, ninguém vai cobrar menos”. Vão surgindo novas oficinas de costura porque vai chegando novos imigrantes ou uma oficina fecha e outros decidem abrir outras, o que vai ter que fazer para sobreviver? É uma questão de sobrevivência; vai cobrar mais barato, não tem como.

Um costureiro com um salário que ganha na oficina não pode pagar aluguel, não pode pagar comida, não pode e São Paulo é uma cidade muito cara e esse esquema de oficinas de costura permite as essas pessoas sobreviver. A realidade é muito complexa, é muito difícil e como ativista o que eu posso fazer é tentar amenizar a situação das mulheres que estão nessa situação. Tantas mulheres, por exemplo, que querem sair de casa e já me abordaram na Praça Kantuta e falaram: “Olha, não aguento mais o meu marido, pero tenho família, tenho os meus filhos, tenho uma máquina

de costura, posso trabalhar com isso, não tenho dinheiro para alugar um espaço, não sei o que vou fazer”. Não sei o que falar.

Eu lembro de um caso, só uma vez tentamos, esperamos uma mulher grávida que já ia ganhar o bebê e a oficina estava fechada e ela tinha uma semana para sair da oficina e em uma semana nasceu o bebê. E o que fazíamos? Aí ligamos nos abrigos e estavam sem uma vaga porque tinha tantos imigrantes, refugiados e não há políticas de apoio, de acolhida, ninguém podia ficar. Conseguimos uma vaga para o marido, porque os abrigos para mulheres eram para mulheres que estavam ameaçadas de morte e ela tinha outros dois filhos, para onde essa família ia? Sei que eles conseguiram um espaço de um amigo e puderam ir, mas é muito complicado. É preciso montar um projeto que permita alguma mobilidade econômica a essas mulheres. Eu estou mexendo nos artesanatos, vendo o que se pode fazer, vendo exemplos em outros países, o que estão fazendo lá, que mexem com costura. Por que elas costuram e basicamente trabalhamos com mulheres que trabalham em oficina de costura, estamos vendo o que pode ser feito, estamos em fase de construção, vendo as possibilidades. A CUT nos ajudou tirando cópia para fazer a pesquisa, tirou 300 cópias e depois, vira e mexe alguém ajuda a falar e podemos começar a fazer alguns artesanatos para vender nas feiras, primeiro para gerar recursos para nós porque não somos ONG, somos sociedade civil e ver mais funções, quem sabe, funções alternativas para mulheres que buscam emancipações econômicas. Eu não sei como seria, é uma coisa que ainda está dando voltas, que temos que construir.

Eu acho que se fosse menos burocrático regularizar as situações do imigrante seria diferente, falando só de saúde, se a mulher puder ter neném já resolveria muitas coisas porque não tem um documento. É como se você estivesse fora da cidade, nem procura às vezes algum tipo de assistência para ter neném. Ter um documento brasileiro já seria um passo fundamental para sentir-se cidadão. A primeira coisa, acho, é que tem que mudar essa relação com o objeto, tem que mudar no sentido de contemplar os direitos humanos. Acho que parte por aí, enxergar o imigrante como um ser humano que têm direitos e que pode aportar e não como um problema, porque o imigrante é visto como um problema e não como alguém que pode aportar qualidades. Basicamente eu vejo por aí porque se falarmos nos tipos de violência e se isso

fosse violência, então está em toda a sociedade e essas minorias que são mais vulneráveis, digamos, são mais, como posso falar... tem mais recorrência, então, tem que mudar tudo isso, tem que mudar o estatuto do estrangeiro, tem que regularizar-se de forma mais fácil, o imigrante tem que poder votar, aí eu acho que seriam mudanças estruturais, sabes?

A partir dessas mudanças estruturais poderíamos mudar o resto, porque o tema de *bullying* ao imigrante não está contemplado no tema da educação. Poucas vezes as crianças possuem uma fase de adaptação na escola e muitos professores veem como se atrapalhasse o seu trabalho, poderia ser algo que aporte, enriquece para outros estudantes também; aparecer uma nova cultura, uma nova linguagem, abrir a cabeça, *salir de las fronteras*, eu acho que a forma de enxergar o imigrante está errada, não só aqui no Brasil, mas no mundo inteiro. Quando você vê que no mundo inteiro está crescendo nacionalismo por todos os lados, percebe algo errado. Todos os países estão sensíveis ao tema das migrações.

Uma coisa que nós estamos tentando fazer, uma coisa que já conseguimos um pouquinho é visibilizar a mulher imigrante, porque como *nosotras* tivemos acesso a informação, digamos, *Fan Page*, *twitter*, *instagram*, e aparece nesse cenário o que não aparecia antes que era as mulheres imigrantes que já estavam aqui, porque tem mulheres imigrantes que militam há anos aqui só que não eram visibilizadas. Você vê um movimento imigrante, mas não se via as mulheres, e elas sempre tiveram aí, mas nunca tiveram espaço. Agora apareceram mulheres migrantes visibilizadas nas redes sociais, mais para os brasileiros digamos. Mas é uma forma de sensibilizar as pessoas, uma coisa que começamos a fazer porque sempre falamos: “não tentamos fazer que todas as mulheres imigrantes sejam parte da Warmis, não. Quanto mais coletivos que as mulheres migrantes fizerem parte, melhor será para fortalecerem-se como mulheres. Por exemplo, umas amigas que participavam com *nosotras* de uma rede que se chama Tecendo São Paulo, com a Irmã e a Cecília que estão fazendo um projeto com o tema de tecidos, inclusive, quando éramos um grupo só apresentamos um edital e nenhum imigrante ganhou. Vários grupos apresentaram projetos e ninguém ganhou, uma coisa que chama atenção e ao menos um deveria ter ganhado.

E o nosso projeto foi preparado por uma voluntária, não foi falta de saber como elaborar o projeto, estava super bem elaborado, mas não foi de interesse, então eu acho que agora é lançar um projeto como ação social e estamos fazendo: contar o que são os tecidos e nosso diálogo. Posso falar o que elaboramos como projeto quando o propusemos. A cada quinze dias estamos fazendo um encontro super bacana, super legal porque resgata também o elemento cultural das mulheres imigrantes – e isso é uma coisa que nós queremos resgatar – gerar recursos para essas mulheres, que elas possam ter autonomia. Eu sempre falo com as pessoas nas reuniões: “Por que vocês não visibilizam as mulheres que estão dentro das suas associações? Por que sempre tem mulheres, mas elas nunca têm voz... elas não falam”. É uma coisa que estamos fazendo que já valeu por todo esforço e que implica mostrar outras mulheres que elas têm voz, que nós precisamos como imigrantes e não só como mulheres, não precisamos de uma ONG para falar, podemos, temos a capacidade de nos organizarmos e não precisamos de recursos, que *nosotras* podemos gerar. Por que, eu acho que esse foi o intuito quando surgiu a Warmis, quero que o mundo veja que *nosotras* temos voz, não precisamos que ninguém fale por nós e que todos saibam.

É que às vezes parece que os imigrantes sentem que eles não podem fazer coisas, que tem que ser uma associação, tem que ser uma ONG, tem que ser alguém e uma coisa que também queremos mostrar, um efeito de demonstração da Warmis, não, se você quer conseguir alguma coisa se organize que você vai conseguir fazer, não precisa de ninguém e nem de dinheiro, porque o sistema nos faz acreditar nisso. Por que sem dinheiro não podemos fazer nada e isso é uma mentira. Sim, podemos fazer, podemos fazer muitas coisas, só que vai custar um pouquinho mais, então deixar de ser: “Ai, coitadinhos, imigrantes, que não têm direito”. *Como a gente cambia, nosotros temos muito aportar*, muitos imigrantes que estão aqui eles eram ativistas em seus países de origem e quando chegam aqui passa alguma coisa em suas mentes e ficam com medo de se exporem, de sair; tudo bem que eu fiquei mais corajosa, eu tenho um marido brasileiro e se acontece alguma coisa eu tenho a imagem do brasileiro, eu entendo o pessoal imigrante que tem medo porque falam: “Quem vai velar por mim”? Eu tenho de referência um movimento humanista que se acontecer alguma coisa comigo, um grupo

de pessoas de alguma maneira irá cuidar, me sinto protegida e também acho que está em construção essa coisa do movimento migrante como: “vamos cuidar uns dos outros? Vamos ter voz, vamos nos articular, vamos falar de coisas que não estão falando, como o tema da violência obstétrica que ninguém tá falando e estava acontecendo em todo lado”.

A violência doméstica vai saindo porque se você vê na *Fan Page* uma situação, vamos colocando o tema suavemente porque é um tema tabu, por que não falamos da sociedade da violência doméstica, porque não pretendemos também cercar, que a mulher abandone o seu marido, não. Pretendemos visibilizar o problema e ir construindo políticas públicas, pois já existe a delegacia da mulher, só que se não tem documentos como é que faz a denúncia? Hum? Se não entende a língua, como a mulher será recebida, por exemplo. São políticas públicas, mas não servem para os outros imigrantes porque tem que se adequar e São Paulo é uma cidade que tem muita imigração e não tem como não se adequar e não é por imposição é porque, primeiro, o Brasil é um país feito de migrações, segundo, porque estamos pagando, porque aqui em São Paulo só quem tem dinheiro vive, sim, nós também estamos pagando, então nós também podemos reclamar. Se querem colocar os direitos como serviços, também podemos reclamar como direitos, também podemos reclamar como cidadãos que estamos pagando também, não é grátis que estamos pedindo, mas é porque aqui em São Paulo tem uma coisa que vejo e que me causa muita tristeza, é que o direito parece que é alguma coisa como o serviço, direito à água, moradia, várias coisas aqui não são direitos, aqui são serviços. E de alguma maneira, talvez por tanto tempo que o Brasil teve a Ditadura, acho que as pessoas poucas vezes se manifestaram, parece que agora começaram a reclamar. Não sei se estou na cultura brasileira tanto tempo, mas a ditadura silenciou as pessoas, elas não se organizam com mais visões, de alguma maneira isso está mudando, apesar de não saber o que se passa... Sim, acho que nós mulheres podemos aportar muito, os bolivianos *son hablantes*, somos gênios para nos organizar porque na Bolívia é muito forte a organização, desde a escola você aprende a se organizar em grêmio e mobilizávamos, se alguém está fazendo algo nos mobilizamos na hora porque é uma coisa de comunidade, não tem tanto individualismo, mas é a comunidade primeiro que está passando um problema e nos juntamos.

Acho que isso é grande aporte, os valores que se vão perdendo nas grandes cidades e que podem ser resgatados. A equipe de base do qual faço parte quer fazer com que os imigrantes não esqueçam quem são, de onde vem, do aporte que podem dar, porque temos muito para aportar, não só temos coisa para pedir e reclamar. Acredito que isso seja uma construção, fazemos o melhor que podemos e *nosotras* nas oficinas, fazemos para as voluntárias, nós trabalhamos essas ferramentas do movimento humanista, como as virtudes para que as pessoas valorizem o melhor delas, possam enxergar a partir de outro ponto de vista porque a xenofobia existe dos dois lados, como se trabalhar isso? Vamos trabalhando a partir dessas ferramentas, temos voluntários sim, pero são olhares diferentes, enxergar esse ser humano, tratar esse outro como deve ser tratado e, para isso, temos que fazer algumas mudanças nas crenças, não pode ser um voluntário cru, alguém que seja “premiado no dia de domingo”. Não, as pessoas que forem trabalhar com os outros no dia de domingo tem que ser sensibilizado e dotar-se de ferramentas que ajudem porque quando você vai fazer trabalhos você vê situações diversas. Eu já tive uma depressão porque é tanta coisa que você vê e em vários momentos não conseguimos fazer nada, porque não tem a possibilidade de fazer. E os ativistas também se frustram, os voluntários se frustram muito, principalmente, se não dermos ferramentas e isso faz parte da transformação social. Talvez isso desenvolva um ressentimento, você mesmo vai conhecer ativistas ressentidos.

Eu acho muito importante esse trabalho que fazemos, porque por um lado fortalecemos o voluntário e por outro fazemos que esses voluntários se transformem; e as mulheres imigrantes precisam deste apoio. Por que a ideia é de ajudarmos os outros a partir dessas ferramentas e que os outros tenham ferramentas para continuarem o trabalho, porque manejamos para que o trabalho seja realizado em equipe, uma vez que não há líder, as decisões são tomadas em conjunto e eu não decido nada. É uma coisa bem horizontal. “Vamos fazer tal coisa?”, “Sim” Se alguém não estiver de acordo, “Então, vamos conversar, o que vamos fazer”. Senão, não chegamos com um acordo não chegamos a esse momento, depois é que vamos retomar o tema e vê se avança ou não. Por que não se trata de líderes, muitas vezes pessoas que me entrevistam: “Como a líder de não sei o que”, “Eu não sou líder, líder de quem? Eu falo por

mim, eu posso falar o que estou fazendo, mas eu não vejo líderes, vejo pessoas que estão fazendo o melhor que podem e vão ganhando visibilidade, digamos”. E nem por isso chegam a ser líderes e eu não acho que sou uma líder, acho que sou alguém que estou fazendo coisas e como sou faladora ganho mais visibilidade, mas sempre tentamos que todas tenham visibilidades, porque se acontece alguma coisa comigo, se alguém morrer saberemos o que fazer.

As pessoas começam a fazer as coisas e ganham prestígio e aí não escutam mais as outras porque é ela quem manda, que faz. Então, uma coisa que trabalhamos são ferramentas: “Gente, estamos fazendo um trabalho voluntário, mas não representamos ninguém, a *nosotras* mesmo, não queremos mandar em ninguém, então, trabalhamos vários aspectos”. É um trabalho bem difícil, mas que a longo prazo tem sentido, porque isso que fazemos com a equipe de base não é para a mulher sobreviver e ganhar dinheiro, não é para ganhar reconhecimento é para transformar a nossa realidade que muitas vezes não é enxergada, é isso que queremos: transformar a nossa realidade, não precisamos que ninguém bata palmas e nem fale obrigado, tratar os irmãos como quer ser tratado implica isso: ser um ato desprendido. Vai encontrar muitas pessoas: “Ah, você fala mal, foram não sei quantas pessoas na oficina e ninguém está participando”. “Não importa, não precisa participar, o importante é que ela teve acesso a essa informação, a única coisa que pedimos para as mulheres que participam das oficinas é que transmita a mensagem para outras pessoas, isso é a condição. Eu não sei se essas mulheres encontram algum momento alguém que precisa dessa informação, eu sinto que elas repassam a informação, porque dentro da comunidade migrante é muito forte pelo rádio, a circulação da informação dentro da comunidade boliviana. Eu termino sabendo de um monte de coisa porque chega pelo rádio. É muito rápido, acho muito válida essa maneira dos outros atuarem. Também sinto que cada comunidade tem o seu quadrado e isto é uma coisa que nos debilita porque se nós estivermos unidos, muita coisa mudaria para os imigrantes, só que há interesses para mantê-los divididos, dependentes, tutelados. *Nosotras* bolivianas, chilenas, peruanas, brasileiras, vira e mexe aparece uma paraguaia; percebo que não permanecemos unidas, mas tem uma mulher chilena, uma boliviana e isso é fantástico porque mostra que podemos ultrapassar essas diferenças históricas

dentro das comunidades, porque você vê brigas entre bolivianos e chilenos por causa do mar, entre bolivianos e peruanos, entre bolivianos e paraguaios; temos brigas e alguns não se relacionam porque esses são chilenos, estes paraguaios; existe esse nacionalismo dentro das comunidade de migrantes.

Acho excelente ter mulheres de outras comunidades na Warmis, mulheres de diferentes nacionalidades e nas nossas reuniões são muito interessantes porque você vai ver aquele olhar diferente de cada um e, mesmo assim, conseguimos ter um objetivo que é trabalhar juntas, superar as diferenças e temos particularidades culturais que vão se fortalecendo. A meu ver neste aspecto a Warmis é fantástica.

Nós tivemos o interesse de criar um grupo, uma rede de mulheres migrantes no *facebook* onde vamos colocando temas, mas não houve um diálogo entre as imigrantes africanas, asiáticas, as caribenhas. Em algum momento eu gostaria de fazer um encontro presencial, mas é que estamos deixando rolar, na marcha do imigrante no ano passado conseguimos fazer um bloco, à frente das mulheres, foi tímido porque era algo novo, mas conseguimos visibilizar bastante e em partes tentamos trocar informações com imigrantes africanos e não conseguimos até agora, já é difícil latinos, então, imaginem outros continentes. E uma das nossas voluntárias estava em contato com uma asiática no Bom Retiro, mas elas só falam inglês, os chineses também sofrem violência obstétrica e essa minha amiga voluntária é brasileira, mas ela falava inglês fluentemente; então, ela levava os materiais, acompanhava em *hostel*, num atendimento em posto de saúde porque ninguém entendia as asiáticas, não podia atender. O posto de saúde tinha que ter pessoas atendendo inglês também, mas vira e mexe sempre estamos convidando, tentando articular porque as africanas com quem falei era importante o tema do parto normal, é necessário culturalmente para elas, mas não conseguimos juntar pessoas, mas acho que foi porque não aplicamos muita energia nisso. Talvez se nós aplicarmos, estaríamos com o pé dentro das comunidades de boliviano, de chileno e outras. Primeiro, porque a violência obstétrica é algo novo, depois é que vira e mexe estão tocando na violência doméstica e também o latino-américo é tão machista, vê mulheres organizadas e todo mundo fica especialmente com um pé atrás. Nessa, estamos abrindo o nosso espaço, o nosso caminho.

A voz feminina dentro dos movimentos sociais de imigrantes é uma outra discussão e isso é uma leitura minha, não representa todas da Warmis. Mas por exemplo, muitos bolivianos com quem eu fui falar sempre perguntavam: “Vocês são feministas”? Hoje em dia a palavra feminismo pode ter muitos significados porque existem muitos feminismos, muitos cortes, nem sabia, faz pouco tempo que me inteirei deste assunto. Eu sempre falo que sou humanista porque para mim o valor central é o ser humano, as coisas que programo é igualdade de oportunidade para todas as mulheres. A luta é para que as mulheres tenham as mesmas igualdades de oportunidades que os homens. Falaria: “Eu sou feminista”. Todas as coisas fecham porque na Bolívia a palavra feminista sempre vai ter a entoação de uma lésbica problemática, alguém que ninguém quer se relacionar, tem um preconceito muito forte contra o feminismo na Bolívia, porque a Bolívia tem muito machismo e eu entendo o feminismo como uma luta de igualdade de oportunidades, mas aqui o feminismo está dividindo em muitas coisas. Tem pessoas bem radicais e tem os menos radicais e eu fico confusa. Daí que não gosto de colocar esse termo porque é muito complexo e para os imigrantes, se você fala feminismo, muitos já fazem careta, fogem e considero que sou humanista porque eu não estou contra os homens, sabe? Eu entendo essa dificuldade, essa violência, essa violência doméstica, entendo tudo isso, mas também não posso esquecer que esses homens também sofrem uma violência econômica, social, também são discriminados porque a violência se aprende e se reproduz, é isso. E se eu faço uma violência em você, se você não sabe trabalhar isso, você vai depositar essa violência em outra pessoa que pode ser mais fraco que você e quem é mais fraco na sociedade? Sempre é a mulher. Então, a violência que esses homens tiveram vão transmitir a quem? Às mulheres e a seus filhos.

Isso poderia ser uma discussão muito ampla, mas para mim é o ser humano em primeiro lugar. E sim, agora a minha luta específica é para que as mulheres imigrantes tenham voz, tenham igualdade de oportunidade, tenha acesso aos direitos, *pero* quero que todas tenhamos acesso ao direito, não posso negar também que os homens imigrantes são vítimas de discriminação, mas as mulheres têm muito mais vulnerabilidade por serem mulheres, por ter esse machismo arraigado.

Participamos da marcha das mulheres e foi um pouco confuso, por que tinham blocos que eram a favor do governo com reforma e aí eu me dei conta que estamos pouco politizadas, que nós, as mulheres imigrantes entendemos pouco de como as coisas acontecem politicamente. Se *nosotras* votássemos estaríamos mais interessadas em saber essas coisas e como não votamos temos urgências mais básicas de sobrevivência e estamos martelando nisso. Uma vez superada essa questão da sobrevivência teríamos luz para pensar essas outras coisas que não temos e aí ficou muito claro que, todavia, estamos engatinhando, mas que bom que estamos movendo e começamos a perceber a diferença. Nós também temos que construir uma identidade e não te falo como da Warmis, te falo como mulher. Na marcha tinha mulheres da Warmis, mulheres do Cami, a presença da América Latina e vários organismos. Vamos falando num encontro e precisamos saber quem somos, temos uma identidade, o que não temos, todavia, como mulheres. Estariam agora pelo menos as ativistas, as mulheres querem saber: como estamos mediando as questões políticas? Que posicionamento teremos enquanto grupo frente às mudanças, porque víamos as meninas bem confusas e fáceis de serem manejáveis, *pero* não temos conhecimento de como mobilizar politicamente frente aos cortes que há.

Havia uma diversidade na marcha, feministas, não feministas e não sabia que existia tudo isso. Foi legal para perceber a diversidade, estávamos para levar a questão do acesso à saúde. No momento, outras coisas são mais urgentes para *nosotras*, *pero* se queremos articular politicamente teremos que conhecer as outras demandas e daí comecei a enxergar coisas que não tínhamos enxergado.

Sobre a questão da maternidade posso falar um pouco. Apesar de ter vivido na cidade, posso falar do contato que tive porque a minha avó era *depollera*. Por que boliviano mudou, depois de Evo Morales mudou muito, felizmente não tem tanta discriminação contra os indígenas como antes... as mulheres tinham seus filhos sozinhas, amarravam uma corda na madeira e de joelhos, de cócoras tinham seus filhos. A minha mãe aprendeu um pouco disso porque falavam: “Não pode tomar banho, tem que esperar que o corpo feche e o bebê também vai limpando só, agora tem o *procerdis*”.

A minha irmã explicou isso e disse que isso é bom para a pele do bebê, há comidas que fazem para você ter mais leite, te dão cerveja preta, coisas básicas e eu queria me aprofundar mais, porque no campo as parteiras são mais valorizadas e a cidade está sofrendo um processo inverso; mas ainda assim nos hospitais fazem parto normal, fazem episiotomia, porque infelizmente na globalização os procedimentos são uniformizados.

Na Bolívia, a minha mãe sempre me carregou na *aguayo* e quando eu tive a minha filha lembro que tinha noites que ela chorava muito e numa noite quando ela era pequena, peguei e coloquei-a no *aguayo* e ela se acalmou. Aí lembrei que tinha um carinho pelo *aguayo*, por esse sentimento de tranquilidade, eu comecei a usar e vi que os imigrantes não usam. Bom, primeiro você não pode usar do jeito comum que é nas costas porque eu acho perigoso com os nenéns nas ruas porque tem muito doido em São Paulo, mas de lado e aqui na frente pode; mas elas não usam porque tem vergonha, querem passar despercebidas, invisíveis e como eu comecei a usar e comecei a ver as mulheres que estavam usando e ia explicando: “Por que é melhor para o beber do que esses carregadores que deixam o beber troncho, faz com que fique quentinhos, protegidos e como são bebês para que eles durmam você tem que envolver eles para sentirem-se que estão no útero.” Por que os primeiros dias do bebê eles choram muito porque ficam assim livres e eles precisam desse aconchego que o envolva no *aguayo*, vão mexendo e ficam tranquilinhos. Quando vejo meninas usando *aguayo* eu fico super feliz, por que é uma forma de afirmar a cultura e como mulheres empoderarem-se; e é uma forma de empoderar as mulheres migrantes porque é sua cultura e elas devem sentirem-se orgulhosas disso e porque é bom para o seu filho não sentir vergonha da sua cultura.

Tem que ser uma mulher valente e segura para usar o *aguayo* em São Paulo e as mulheres precisam ter essa leitura, porque o *aguayo* te dar força. É preciso fazer um resgate da cultura e agora que vou à Bolívia quero tirar fotos, perguntar mais sobre o *aguayo*, sobre algumas técnicas da maternidade. Também estou pensando em fazer workshops para ensinar as brasileiras a usarem o *aguayo*, porque várias me param na rua e perguntam como se usa, eu quero ensinar. Acho que é interessante usar a cultura como um aporte para sensibilizar, para criar empatia, ser os outros entre as mulheres.

Este texto condensa a experiência de vida e a história de luta da ativista de direitos humanos Jobana Moya. Ela nasceu em Cochabamba, Bolívia, em 1981. Migrou para São Paulo aos 26 anos em virtude de seu casamento com um brasileiro. Na Bolívia, Jobana Moya fez parte do movimento estudantil e do movimento humanista, aglutinando uma trajetória de envolvimento com os movimentos sociais em seu país desde sua juventude. Na cidade de São Paulo participou de reuniões vinculadas às instituições que trabalham com questões de imigração e refúgio e, logo constatou a ausência da participação das mulheres imigrantes nas frentes de lutas e das organizações que trabalham com essa temática; identificando o silenciamento destas mulheres nas instituições governamentais e não governamentais do Estado brasileiro.

A sua entrevista¹ aborda questões relacionadas à agenda de lutas dos movimentos sociais e coletivos migrantes, enfatizando a violência de gênero e questões de acesso aos direitos das mulheres. Além disso, destaca a importância do seu envolvimento no coletivo Equipe de Base Warmis – Convergência de Culturas. Este coletivo, ao qual Jobana Moya integra, desenvolve atividades pertinentes à formação cultural, oficinas sobre parto humanizado, cursos sobre legislação brasileira para imigrantes/refugiados, além de ser um espaço de acolhimento, de sociabilidade, de formação pedagógica e de agenciamentos políticos de mulheres imigrantes/refugiadas de diferentes países em busca de novos territórios para viverem no Brasil.

A escolha em vincular as narrativas geradas a partir da prática da história oral com mulheres e as questões de gênero, foi possível ao se entender que a experiência também é um elemento constitutivo da história e da cultura, além disso, as entrevistas com ativistas revelam as pluralidades das escolhas realizadas pelos sujeitos. Trata-se de compreender que as

1 Esta entrevista integra o conjunto de trinta entrevistas realizadas no decorrer da pesquisa para tese de doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo - USP, financiado pelo CNPq, que resultou no trabalho *Fronteira Política Em Movimento – Dilemas E Tendências De Novos Fluxos Imigratórios em São Paulo: Trabalho, Gênero e Direitos*. Tese (Doutorado)- Faculdade De Filosofia, Letras E Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Departamento De História, 2018.

fontes orais manifestam a ambivalência, a polifonia, a heterogeneidade de trajetórias e visões de mundo. Em outras palavras, “o processo de hibridação (em curso no mundo, em nível global e local) não pode ser expresso por uma única categoria privilegiada, nem mesmo se esta for ampla como o gênero, mas por combinações de categorias de diferença tais como gênero, geração, corpo, pertencimento cultural e religioso” (PASSERINI, 2011, p.101).

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

A entrevista de Jobana Moya passou pelo processo de *transcrição* visando a transformação do texto oral em texto escrito. Esse procedimento permitiu a geração de um documento vivo, que aglutina os sonhos e experiências da pessoa que narra a sua história. Cabe dizer que o conceito de *transcrição*² surgiu a partir de um processo de tradução que Octávio Paz e Haroldo de Campos (HOLANDA & MEIHY, 2007) desenvolveram no campo da tradução de poesias. Para ambos, a tradução de poesias deveria manter o sentido da mensagem de uma estrutura linguística para outra, recriando-se, assim, a áurea da mensagem primeira. Valendo-se do debate da transcrição na poesia, Meihy incorporou e aplicou esse conceito, mediante adaptação, às entrevistas de história oral.

A entrevista de Jobana Moya foi realizada em sua casa em Cotia, município da grande São Paulo, especificamente no bairro das Laranjeiras, ao lado do Parque Caucaia. Passou a entrevista segurando o seu filho, que na época tinha um ano e quando ele chorava, pois estava doente, o amamentava enquanto conversávamos sobre sua jornada em São Paulo.

A sua perspectiva ativista é da luta por acesso aos direitos. Perpassa a integração intercultural, a premissa de que os migrantes, homens e mulheres, devem e podem se candidatar à representação em instituições,

2 HOLANDA, Fabíola; MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *História Oral: como fazer como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.

governamentais ou não, que trabalhem com questões referentes à imigração e ao refúgio, uma vez que assim eles podem “falar por si mesmos”, construindo o melhor caminho para o seu processo de inserção cidadã. Essa questão perpassa a disputa de conteúdo dentro dos movimentos sociais em relação à luta pela interpretação, e pela implementação, das “necessidades” dos grupos de imigrantes de São Paulo.

Jobana Moya, destaca, mediante sua visão de ativista, o que é perceber-se como mulher imigrante e como funciona o coletivo *Warmis*. Cabe mencionar que Jobana Moya começou a frequentar muitas reuniões vinculadas às instituições que trabalham com questões de imigração e refúgio na cidade de São Paulo e percebeu a ausência da participação de mulheres nesses setores; o silenciamento destas nas sociedades de destino. A partir do momento em que teve seus filhos, modificou o seu olhar sobre o parto e percebeu a violência obstétrica contra as mulheres.

O seu relato aponta para questões que foram mobilizadas dentro e fora dos movimentos sociais, coletivos, instituições, qual seja: a pouca abertura ao discurso das mulheres dentro de grupos organizados, institucionalizados ou não. Além das questões relacionadas ao parto humanizado e acesso aos direitos. Por que as mulheres imigrantes são invisibilizadas? Deste modo, eu percebi, a partir do relato acima, que cabe às mulheres criarem espaços de escuta, em que suas falas sejam legitimadas, estabelecendo críticas às estruturas hierarquizadas das instituições voltadas aos migrantes. Também foi perceptível o silêncio e a ausência de migrantes, sobretudo de mulheres imigrantes, nos cargos de chefia nas instituições que apregoam a representação desse segmento social no Brasil. Dentre outros pontos, essa ausência na esfera pública participativa pode estar relacionada ao excesso de trabalho vinculado à vida das mulheres, que além dos cuidados com os filhos – quando da existência destes – também desenvolvem atividades no lar, têm que se desdobrar em outras ocupações laborais para sustento da família, e quando sobra tempo, algumas estudam, excedendo o pouco tempo que haveria para se envolver com trabalho político e/ou cultural.

O problema da representação, ou seja, do lugar de fala dos sujeitos, dentro dos movimentos sociais e instituições do Estado é outra

questão a ser problematizada. Como superar esses desequilíbrios? Este ponto da entrevista indica pistas a esse respeito, acerca desse desajuste antidemocrático, a partir de sua experiência em órgãos governamentais voltados à população migrante residente na capital paulista.

O testemunho de Jobana Moya aponta outro divisor de águas em seu processo de deslocamento para outro país – a troca de experiências com outras mulheres na mesma condição que a dela – de imigrante – o que possibilitou o seu autorreconhecimento como mulher imigrante, fator que lhe permitiu a mobilização em redes de ativismo, retirando-as do isolamento, construindo o seu processo de empoderamento. A compreensão de muitas mulheres imigrantes e refugiadas do lugar que ocupam na família, no trabalho, assim como o acúmulo de outras jornadas assumidas, faz brotar a crítica em relação aos componentes enfrentados por elas diariamente na hierarquia de gêneros, seja em suas relações conjugais, familiares, laborais e político-institucionais. O que fazer para quebrar o silêncio? Por onde começar a luta? São perguntas que ativam a sua participação em coletivos político-culturais nos lugares que vivem.

Deste modo, o coletivo Warmis questiona por que o direito dever ser pago, transformado em mercadoria a ser comprada e vendida à população. Esse critério é contraditório, uma vez que tal prerrogativa deveria ser universalizada, já que toda a população, inclusive a imigrante, também paga e contribui com os impostos no Brasil. Logo, o retorno em forma de acesso mediante políticas específicas para a população migrante deveria ser garantido. A voz de Jobana Moya soma-se a outras vozes que questionam o silêncio e a não reação dos brasileiros frente as injustiças, principalmente acometidas contra mulheres/imigrantes no Brasil. A construção de ferramentas jurídicas e políticas pautadas na diversidade e nas relações de pertencimento, pode construir pontes que instrumentalizem o fortalecimento dos coletivos de mulheres migrantes.

O trabalho de base para o fortalecimento dos coletivos de migrantes dar-se na ênfase de atividades que consolidem as identidades das mulheres migrantes, além do valor atribuído às experiências vivenciadas em seus países, tais como o contato com a natureza e com as tradições socioculturais

de seus territórios de pertencimento. A perspectiva do trabalho de base funciona para mobilizar a realidade cotidiana, valorizando os aportes pessoais que cada sujeito carrega e agrega consigo no ato da imigração.

Outra crítica enfatizada por muitas ativistas é silenciamento, apagamento das vozes femininas dentro dos movimentos sociais. A autodenominação de Jobana Moya é de ser ativista dos direitos humanos. Sua premissa, mesmo reconhecendo o cotidiano violento de muitas mulheres, é de que os homens também são educados dentro de uma cultura machista e sofrem um tipo de violência econômica e social reproduzindo papéis sociais. E como enfrentar e trabalhar de forma construtiva esse tipo de violência dentro de grupos sociais nas quais as mulheres estão inseridas?

Outro movimento realizado por Jobana Moya está no atravessamento que a perspectiva cultural exerce em sua vida, na medida em que na Bolívia há uma forte preponderância de tradições indígenas, não tendo como descolar a perspectiva humanista, de gênero, ou feminista da esfera cultural nas quais esses elementos são gestados; o perspectivismo cultural de muitas mulheres imigrantes possibilita que não exista a perda, com a imigração, das práticas culturais e religiosas que os sujeitos estabelecem nas sociedades de destino. Existe, como os estudiosos do campo migratório já anotaram, um fortalecimento das práticas e ritos de uma cosmovisão andina.

Os argumentos dos coletivos de mulheres seguem ao encontro de novas formas de interação latino-americana, efetivando uma crítica à ideia de assimilação, à aculturação. Nesses processos, formas de interculturalidades entre grupos advindos de diferentes regiões – desde povos originários da América Latina e de grupos étnicos de matrizes africanas – que questionam as formas de interpretar as identidades coletivas de tais coletivos, aproximando-as das propostas desenvolvidas por Lélia Gonzales (1988), María Lugones (2014), Silvia Rivera Cusicanqui (1984). Estas autoras, assinalam de diferentes formas o racismo, o patriarcado, os sistemas de poder colonial, além de apresentarem permanências e descontinuidades das tradições indígenas e africanas na América Latina. Acredito que a realização de entrevistas com mulheres latino-americanas seja fundamental para que se compreenda os sistemas de produção, de reprodução e de resistências na qual vivemos no mundo contemporâneo.

REFERÊNCIAS

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado Aymara e Qhechwa 1980-1990**. La Paz- BO: Hisbol – CSUTCB, 1984.

GONZALES, Lélia. “Por um feminismo latino-americano”. **Revista Isis Internacional**, n.8, outubro, 1988. (p.133-141).

_____. “A categoria política-cultural de amefricanidade”. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n.92/93 (jan-jun), 1988. (p.69-82).

HOLANDA, Fabíola; MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **História Oral: como fazer como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.

LUGONES, María. “Rumo a um feminismo descolonial”. **Estudos Feministas**, v. 22, n.3, 2014. (p. 935-952).

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. (5ª Ed.) São Paulo: Loyola, 2005.

THOMSON, Alistair. Histórias (co) movedoras: História oral e estudos de migração. In **Rev. Bras. Hist.**, 2002, vol.22, no.44, p.341-364. ISSN 0102-0188. P. 344.

PASSERINI, Luisa. Gênero ainda é uma categoria útil para a história oral? In **A Memória entre a política e a emoção**. São Paulo: Letra e Voz, 2011, pp. 95-106, p.101.

PAES, Vanessa Generoso. **Fronteira Política Em Movimento – Dilemas E Tendências De Novos Fluxos Imigratórios em São Paulo: Trabalho, Gênero e Direitos**. Tese (Doutorado)- Faculdade De Filosofia, Letras E Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Departamento De História, 2018.

COR DE ROSA CHOQUE

LANÇAMENTO EM 1982

AUTORIA: RITA LEE | ROBERTO DE CARVALHO

Nas duas faces de Eva
A bela e a fera
Um certo sorriso
De quem nada quer

Sexo frágil
Não foge à luta
E nem só de cama
Vive a mulher

Por isso, não provoque
É cor de rosa choque
Não provoque
É cor de rosa choque
Não provoque
É cor de rosa choque
Por isso, não provoque
É cor de rosa choque

Mulher é bicho esquisito
Todo o mês sangra
Um sexto sentido
Maior que a razão

Gata borralheira
Você é princesa
Dondoca é uma espécie
Em extinção

Por isso, não provoque
É cor de rosa choque
Oh oh oh ooh
Não provoque
É cor de rosa choque
Não provoque
É cor de rosa choque
Por isso, não provoque
É cor de rosa choque

Oh oh oh ooh
Não provoque
É cor de rosa choque
Não provoque
É cor de rosa choque
Por isso, não provoque
É cor de rosa choque

<i>Título</i>	Vozes Femininas: A História Oral de Vida de Mulheres Extraordinárias
<i>Organizadora</i>	Prof ^a . Dr ^a . Annahid Burnett
<i>Projeto Gráfico</i>	Denise Simões
<i>Capa</i>	Danielly Chagas
<i>Revisão de Texto</i>	
<i>formato</i>	15,5 x 22,0 cm
<i>fontes</i>	Trebuchet MS e Minion Pro
<i>papel</i>	Máquina 70 g/m ² e 80 g/m ² Rendimento 03 e 04 g/m ²
<i>Impressão e Acabamento</i>	Máquina 70 g/m ² e 80 g/m ² CbSDNC

